الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي

معهد العلوم الإسلامية

بالتعاون مع

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية

سجل البحوث العلمية للمشاركين في:

الملتقى الدولي الثالث

حول:

القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية

رؤية نقدية

يومي:

04 -05 ربيع الآخر 1440هـ

12-13 ديسمبر 2018م

قاعة المحاضرات الكبرى
أ.د/ أبو القاسم سعد الله
الجامعة المركزية ـ حي الشط ـ الوادي

معهد العلوم الإسلامية. جامعة الوادي. ص ب 789. مدينة الوادي 39000. الجزائر فاكس: 032130322 / البريد الإلكتروني: administration_science_islamique@univ-eloued.dz

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي

معهد العلوم الإسلامية بالتعاون مع مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية

سجل البحوث العلمية للمشاركين في:

الملتقى الدولي الثالث حول:

القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية

الأربعاء والخميس: 05/04 ربيع الآخر 1440هـ الموافق لـ : 13/12 ديسمبر 2018 م

۞ الرئيس الشرفي:
أ. د/ عمر فرحاتي
۞ رئيس الملتقى:
أ.د/ إبراهيم رحماني
۞ مدير الملتقى:
د/ أكرم بلعمري
۞ رئيس اللجنة العلمية:
أ.د/ عبد الكريم بوغزالة
۞ رئيس اللجنة التنظيمية:
أ/ نبيل بوراس
۞ مسؤول اللجنة التقنية:
أ. هشام ميسة

هاتف/ فاكس: 032120734
البريد الإلكتروني للمعهد: administration_science_islamique@univ-eloued.dz
البريد الإلكتروني للملتقى: multaqaa392018@gmail.com
رابط صفحة المعهد بالموقع الإلكتروني للجامعة:
http://www.univ-eloued.dz/index.php/isi

الهيئة العلمية للملتقى

اللجنة التنظيمية للملتقى

- د. حمزة بوخزنة
- د. ميلود عمارة
- د. معمر قول
- د. عامر باي
- د. حياة عبيد
- د. عبد الرحمن طيبي
- د. أمير شريط
- أ. نبيل بوراس
- أ. محمد الصالح غريسي
- ط.د . زكرياء قادي
- ط.د. مصطفى حنانشة
- ط.د. فاطمة ملازم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، محمد وآله وصحبه.

فكرة الملتقى وموضوعه

مرّت العلوم الإسلامية منذ نشأتها الأولى بعد عصر التّدوين بعدّة مراحل بين التّطور، والجمود والتقليد، تبعا لواقع الأمة الإسلامية، واكتست هذه العلوم أهمية بالغة بحكم تعلّقها بالوحي بشقّيه القرآن الكريم والسّنة المطهّرة، كما توّجت هذه العلوم بمحاولات التّجديد والنّقد عبر التّاريخ الإسلامي، وانبرى لذلك علماء أفذاذ في مختلف فنون علوم القرآن والحديث، والفقه والأصول، وعلم الكلام والتّصوف وساهموا في تطوّرها وازدهارها، وصولا إلى عصرنا الراهن.

وفي المقابل وفي ظلّ حركة الاستغراب الثّقافي بمختلف توجّهاته النّقدية باعتباره امتدادا لحركة الاستشراق القديم والمعاصر، ظهرت مشاريع فكرية معاصرة، تهدف إلى إعادة قراءة العلوم الإسلامية قراءة نقدية، تتخذ من نقد التّراث محورا عاما يدور وفقه منحاها الفكري، بدعوى التّجديد والتّحديث، انجلى من هذه التّيارات الاتجاه الحداثي المعاصر الذّي تبنّى نقد النّص المقدّس كأحد أولوياته الفكرية انطلاقا من نزعته العقلية وممارسته القطيعة المعرفية مع التراث متأثرا بالفكر الغربي المعاصر فرأى أنّ المنظومة التّراثية الإسلامية تشكّل عائقا في الفهم الصّحيح للقرآن الكريم والسّنة النّبوية، فدعا إلى حتمية الاستعانة بالمناهج الفكرية الغربية كالتفكيكية والتأويلية ...؛ للوصول إلى فهم يتماشى مع روح العصر ومتطلّبات الواقع، فعكف على نقد هذه

العلوم ، وإثارة عديد الإشكالات حولها ابتداء : بإشكالات التّأسيس مرورا بنقد مناهج هذه العلوم، وصولا إلى نقد موضوعاتها.

الإشكالية

انطلاقا مما سبق بيانه:

- ما موقف الفكر الحداثي العربي من العلوم الإسلامية تأسيسا، ومنهجا وموضوعا؟

- وما هي المنطلقات الفكرية الحداثية في التّعامل مع الإنتاج المعرفي الإسلامي؟

وتندرج تحت هذا الإشكال الرئيس جملة من التّساؤلات المنهجية التّي تفرضها السّاحة المعرفية المعاصرة، مجملها في:

- ما راهن الخطاب الحداثي في مدى العلاقة مع العلوم الإسلامية؟
- هل هي علاقة معرفية تكاملية، أم علاقة قطيعة وتضاد؟
- وما طبيعة أزمة العلوم الإسلامية وفق المنظور الحداثي العربي؟
- وما هي المناهج التّي وظّفتها القراءات الحداثية في التّعامل مع التّراث عموما والعلوم الإسلامية بشكل خاص؟
- وإلى أي مدى أثّر وتأثّر الإنتاج المعرفي الحداثي بالعلوم الإسلامية؟
- وكيف يمكن نقد هذه الرؤى الحداثية في تعاملها مع العلوم الإسلامية؟

أهداف الملتقى

- التعريف بالفكر الحداثي وموقفه من العلوم الإسلامية.
- بيان المناهج المستخدمة في نقد التراث الإسلامي عند الحداثيين ومناقشتها.

- بيان أصالة العلوم الإسلامية من حيث التأسيس والمنهج والموضوع.
- نقد الفكر الحداثي وتفكيك منطلقاته في نقد العلوم الإسلامية.
- بيان تهافت نظرية الفكر الحداثي في محاولته تفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية.

محاور الملتقى

المحور الأول: الحداثة: المفهوم، الأسس، والمناهج.

- الحداثة: من حيث المصطلح، والتأسيس التاريخي.
- المنطلقات الفكرية في نقد التراث لدى فكر الحداثة.
- مناهج الفكر الحداثي في التعامل مع التراث الإسلامي.

المحور الثاني: القرآن وعلومه في الدراسات الحداثية المعاصرة.

- القراءة الحداثية للنّص القرآني وآليات الفهم المعاصرة، عرض ونقد.
- الأحرف السبعة وعلم القراءات القرآنية.
- موقف الحداثيين من جمع القرآن وترتيبه.
- أصول علم التفسير ومناهج التأويل لدى الحداثيين العرب، عرض ونقد.

المحور الثالث: السّنة النبوية والسّيرة في الدّراسات الحداثية المعاصرة.

- حجية السّنة في الدّراسات الحداثية المعاصرة.
- وحيية السّنة بين الإثبات والنفي.
- قضايا علوم الحديث لدى الحداثيين المعاصرين، عرض ونقد.
- الفهم المعاصر للسّنة النبوية: عرض ونقد.

المحور الرابع: الفقه وأصوله في الدّراسات الحداثية المعاصرة.

- الإمام الشّافعي والتّأسيس لعلم أصول الفقه وموقف فكر الحداثة من ذلك.
- المدوّنات الفقهية المذهبية من منظور الحداثة، عرض ونقد.
- مناهج التّعليل والتّأويل في علم أصول الفقه.
- الحداثة وعلم مقاصد الشّريعة بين التّفعيل والإلغاء.

المحور الخامس: التّصوف وعلم الكلام في الدّراسات الحداثية المعاصرة.

- الحداثة ومناهج علم الكلام.
- الرؤية الحداثية في تجديد علم الكلام، عرض ونقد.
- جدلية العلاقة بين الحداثة والتّصوف في الفكر الحداثي المعاصر.
- الخطاب الصوفي: جدلية الكونية والخصوصية، وفق المنظور الحداثي.

البحوث العلمية

المحـــور الأول:

الحداثة:
المفهوم، الأسس، والمناهج

الحداثة من حيث المصطلح والتأسيس التاريخي

بقلم
د/ محمد جواد مكيكة
جامعة ابن خلدون ـ تيارت
ekika@hotmail.com

المقدمة:

يأتي الحديث عن الحداثة، في سياق تحولات كبرى باتت العلوم الإنسانية تشهدها، وهي تحولات جاءت بعد عدد من التراكمات الفكرية والإبستيمولوجية، التي أضحت تلامس كل العلوم، بما فيها العلوم الإسلامية، وكافة النصوص بما فيها النص المقدّس، فلقد أصبحت الحداثة في ضوء هذه الحركية الواعية بتغيرات السياق ودينامية الرؤى، تمثّل مدا وحضورا قويا في الساحة المعرفية بشكل عام، الأمر الذي جعل تلقفها حتمية لا مناص منها، كل هذا في ظلّ موجة المثاقفة التي أخذت وجوها

عدّة، وسلكت سبلا كثيرة، باتت تمثّل في الأخير، وفي ضوء هذا التداخل، سواء بين القديم والحديث تحديدا، وسواء في كنف هذه التناصية الجارفة، بات كل هذا يمثّل مشروعا فكريا جديدا، يدعو إلى قراءة ثانية لتراثنا العربي القديم، قراءة تسعى لمساءلة الكثير من القضايا والأفكار، وإعادة النظر في عدد من المسائل النقدية والفكرية بشكل عام، لتكون الحداثة تمثيلا حي لصلب هذه الرؤية النقدية، ورهانا تعول عليه كل مقاربة ترفع شعار نقد النقد، وإذا كانت الحداثة في عمقها وفي مرجعيتها الفلسفية الإبستيمولوجية، هي في الواقع دعوة ملحة لهذه القراءة للمنجز العربي القديم، بكل صنوفه ومستوياته، وتحديدا نصوصه، فذلك نابع من إيمان هذا الفكر بأن الحداثة هي قبل كل شيء، رغبة جامحة في تعرية القضايا والغوص فيها، وسعي في الآن ذاته لمبارحة المسطّح من الأفكار والظاهر المصرّح منها، وسفر نحو المضمر واحتفائية بالمجهول، ورفض للغة الواضح، وارتحال نحو الباطن الخفي والمسكوت عنه، هذه هي العوالم التي جعلتها الحداثة هدفا وغاية لها، فالمنجز العربي القديم بكل مجالاته، كان وسيبقى عالما وفضاء ملغزا ومعقّدا، لايزال بحاجة إلى الكشف، إذ لازال يغرينا بالبحث والتنقيب، ومن هنا فإن روح الحداثة وهي تركب صهوة عدد من المناهج النقدية والآليات الإجرائية، جاءت لتكون صورة حية، ونموذجا حقيقيا لطرائق وسبل مواكبة هذا المنجز القديم، وبخاصة منه ما فيه تمثيل للمنظومة التراثية الإسلامية.

فالحداثة وهي تساير الزمان وتتماشى وجغرافية المكان، وتجيب في الآن ذاته عن متطلبات الواقع، باتت بفعل هذه الرؤية التي تزخر بالكثير من التصورات الغربية، اتجاها حداثيا معاصرا، أخذ على عاتقه روح التجديد، وآمن بفلسفة الانفتاح، واقتنع بأن الإبداع الحقيقي هو الذي يصنع السؤال، فصار الاحتفاء بهذا الأخير أهمّ بكثير

من الإجابات المقدمة، هذه الأخيرة التي ستتحول في الأخير، وفي ظل هذا المفهوم مفهوم الحداثة إلى سؤال جديد، أكثر فضاء وسمكا وكثافة عما كان عليه سلفا.

من هنا تأخذ الحداثة بعدا فنيا وجماليا تكون فيه كل نهاية رسما لمعالم بداية جديدة، من هنا تأتي هذه الأوراق، وهي تتخذ من المنهج الوصفي التحليلي مطية لها، لتبحث في الإرهاصات الأولى لمفهوم الحداثة ومرجعياتها الفلسفية وخلفياتها الفكرية المعرفية، ناهيك عن التطرق إلى أهم المناهج الغربية التي باتت الحداثة تعوّل عليها في قراءة الكائن والممكن من المنجز التراثي الإسلامي واقعا وآفاقا، وصولا إلى قراءة تقييمية لموضوع الحداثة، كونها تحوّلت إلى مشروع فكري يثير الكثير من القضايا و الإشكالات.

أولا/ الحداثة ومسارات المصطلح:

تضاربت الآراء وتباينت حول تحديد عام وقطعي للحداثة، الأمر الذي جعل زوايا مقاربتها متداخلا ومتشعّبا، ذلك أن هذه الرؤى أصبحت الآن تنخرط ضمن تجربة معرفية جديدة، أضحى فيها اللاتحديد من أهم المزايا والمؤهلات، التي جعلت مفهوم الحداثة يأخذ صورة متملّصة زئبقية، ولعل هذا التصور من الناحية الفلسفية قد ساهم بشكل كبير في جعل الحداثة تمثل هاجسا وحضورا أقوى في المشهد النقدي والفكري بشكل عام، فقد تداخل مفهوم الحداثة ضمن مساقات متباينة، جمعت بين ما هو علمي وفكري وعقلي وفلسفي، الأمر الذي جعل تحديدها ضمن جهاز معرفي ثابت شيئا بعيد المنال، ولكن يبقى مفهوم التجاوز والتعدي سمة مهمة وجامعة، بل من المفاهيم الأولية التي تقتات منها الحداثة وترتكز عليها، فالحداثة من هذا المنظور صورة واعية لضرورة تجاوز كل ما هو ماضوي قديم، إلا أن أكثر شيء يميّز هذا الفهم، هو أن التجاوز هنا لا يعني الإلغاء أو النفي، بقدر ما هو تجاوز يحمل هذا

الماضي داخل كينونة الحاضر، ليعيد مساءلته وقراءته بآليات ومناهج حداثية، تمكننا من الوقوف على الغائب والمسكوت عنه، داخل هذا الماضي أو القديم الغائر، " كما أنها في الوقت نفسه لخير تعبير أيضا عن قطيعة يحدثها الوعي مع مألوف ما اعتاد عليه، سواء كان ذلك في العلوم أم في الأديان، أم في الفلسفات أم في الآداب أم في الفنون"[1] وبما أن الحداثة في مرجعيتها الفلسفية رغم تعدد مقولاتها، إلاّ أنه تبقى أساس المنطلقات التي بنيت عليها روح الحداثة، ذلك أنها كانت ولازالت خلخلة في مسار الزمن، وانجرافات طوت صفحة الماضي، وانزلاقات اهترأ بفعلها التاريخ، ونوبات شكّلت صدوعا داخل فضاء الزمن وعوالمه، لذا أصبح رهان هذه التحولات والتفجيرات، أقرب ما يكون للمقاربة الشعرية للظواهر، ولعلّ نقطة التّماس والتقاطع بين الفكرتين، هي في قضية الخروج عن المألوف والانزياح عن كل ما هو معتاد متعارف عليه، فالحداثة قطيعة مع المألوف وتجاوز له، ولكنها في صميم مرجعيتها الفلسفية مصالحة مع هذا المألوف أو الماضي في الآن ذاته، ذلك أن الحداثة عندما تقاطع الماضي لا تقاطعه في ذاته، بقدر ما تقاطع السياقات والأطر التي تواجد في ضوئها هذا الماضي، وعندما تتصالح معه من جديد، فذلك كي تعيد موضعته وقولبته ضمن قوالب وسياقات وأطر جديدة، تتغير بها صورة هذا الماضي، أو لنقل تتغير بها صورة هذه الأفكار التي تواجدت واندسّت داخل هذا الماضي، فتجاوز المألوف بحثا وتنقيبا عن اللامألوف، ينبني أساسا على ضرورة استلهام الثاني للأول، ليتّخذ منه مادة خام، سرعان ما يعاد صقلها ومعالجتها معالجة جديدة، داخل سياقات وهيئات وأشكال جديدة، فليست الحداثة مجرّد مفهوم لصيق بما هو سوسيولوجي أو تاريخي فقط [2] بل هي تعدي وتجاوز واختراق، إنها حالة أو

[1] مالكوم برادبري، الحداثة، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، مركز الإنماء الحضاري حلب، 2009 ، ص 07

[2] بارة عبد الغني ، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر – مقاربة حوارية في الأصول المعرفية – ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005 ، ص 15

ظاهرة أو بالأحرى " نزعة إنسانية "[3] تشمل كافة المجالات، وتلامس أديم كل المعارف والحقول بتنوعها واختلافها، الأمر الذي يجعل الحداثة إذا ما رمنا أن نلملم شعث مفاهيمها" مفهوما عائما ملغوما، يلغي ذاته باستمرار، بيد أنه استطاع أن يخلق فنيا ردودا متناقضة، وتوترا بين الارتكاس والانبهار، بين الدعاية اللامشروطة، والرفض المبرم"[4] وبهذا تتأكّد لنا مرونة المفهوم وتملّصه، هذه الصفة التي تتآزر معها الخلفيات المعرفية والفلسفية التي انطلق منها مفهوم الحداثة، ولعل أهم هذه الخلفيات، هي تلك التي تعمّدت جعل الحداثة تأخذ هذه الصفة، صفة التغيير والتجديد والاختلاف والتفلّت لتواجه الزمان والمكان معا، ولتكون قادرة على التكيّف مع متطلبات العصر، مهما كانت معطياته وأشكاله لذا، "....يبقى مفهوم الحداثة مستعصيا، لا تكاد تحدد معناه، حتى يظهر لك بمعنى آخر، الحداثة تدخل ضمن المفاهيم المستعصية على التعريف والتحديد الرافض لكلّ نمذجة"[5]

فهي بذلك سعي دؤوب لتحقيق الجدّة ومناشدتها أينما وجدت، وفي جميع الأصعدة والأنشطة الإنسانية من جهة، ومن جهة أخرى مواكبة لكل ما هو مستحدث، ورهان يعوّل بالدرجة الأولى على النقد ونقد النقد بشكل خاص، كل هذا قصد خلق فاعلية إبداعية واعية، ونشاط إنساني لا يتوقف أبدا.

لقد كان للأسطورة حضورها وهيمنتها، ولرجال الدين والكنيسة سلطتهم المطلقة، التي بدّدت قيمة العلم والمعرفة التي ضيّقت الخناق على كل مساعي التحوّل، وتوظيف العقل لفهم الظواهر وشرحها، ما ترتب عنه حجب وطمس للكثير من

---

[3] شيكر محمد، هايدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق المغرب ، 2006 ، ص 124

[4] المرجع نفسه، ص 09

[5] زيادة رضوان جودت، صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 01 ، 2003 ، ص 19

الحقائق العلمية والإنسانية، وتعطيل في الآن ذاته للغة القيم والجمال بشكل عام، " لقد آلت الحداثة الغربية كمشروع ميتافيزيقي إلى نهايتها، وأشرفت على تمامها واستفاء إمكاناتها، حيث صارت ماهية الإنسان تعلو على ذاته إلى معاني الإنسان الأعلى، وأيضا حيث صارت المعرفة تمثالا والعلم حضورا للعالم، كصورة موضوعية إزاء الذات، وحيث صارت التقنية الكونية مهيمنة على الأرض، واستلاء على ماهية العالم "[6]

وبهذا تكون كل السياقات الدينية والفلسفية والتاريخية، قد تظافرت فيما بينها لتكون المطعّم الفعلي واللبنة الأساسية التي كانت سببا لميلاد الحداثة، التي رفضت أفكار ما كان سائدا من أطر وسياقات، وحملت على عاتقها مشروعا تجديديا، يعيد مساءلة الوقائع التاريخية بعين حديثة، ثائرة على التاريخ، نابذة لقيمه وبخاصة ما كان ثابتا قارا في صفحاته، وليصبح الإنسان هذا الحاضر الغائب، يمثّل حضورا فعليا قادرا فيه على الإبداع وتحقيق الريادة، بعد أن حقق ذاته ووجوده وتحرر من قيود وإكراهات الكنيسة ورجال الدين، و ما تمليه عليه من أساطير وأوهام، لينتقل بعد هذه المرحلة إلى سفر جديد نحو عوالم، يبتغي من ورائها اكتشاف المجهول، فلا يقف عند حدود المعتاد أو اليقينيات، بل أصبح يتعامل مع كل الظواهر من منطلق النسبية والشكّ، " وبات العالم منظورا إليه كعلاقات رياضية، وكجملة من الظواهر الموضوعية، التي تنتظم عللا وأسبابا عقلية، وتحددها حتميات فيزيائية لا دخل فيها لقوى متعالية "[7]

فكانت بذلك هذه المعطيات، البداية الفعلية للحداثة من خلال بوابة العلوم التجريبية والفلسفات العقلية، ذات الطابع النسبي التحييني، إذ تجسّدت بها تلك

[6] شيكر محمد، هايدغر وسؤال الحداثة، ص 139

[7] المرجع نفسه، ص 14

الطفرة و الثورة على القديم الثابت المبتذل، الذي لا يؤمن سوى بالقوى المتعالية والأساطير، التي جعلت الإنسان عبدا لها، وبهذا ارتبطت الحداثة الغربية في فترة نضجها بالفكر التحرّري، والإيديولوجيا المنتفضة، القائمة على لغة ومنطق الرفض، لتدخل في ارتحالات جديدة كلها تنقيب وبحث ومساءلات لا تنتهي، كل هذا للتخلّص من رقابة كل ما هو كائن ثابت ومعياري.

لقد كانت غاية الحداثة ولازالت، تقديم صورة متطوّرة للحياة في جميع الميادين، وتحديثها ووضع الفكر والإبداع بشكل عام يقوم أساسا على رحلة تحتفي باللامألوف، أو كما اصطلح عليه الشكلانيون بمصطلح (التغريب)، لتكون المنظومة الإسلامية القديمة في شقها الأدبي والديني، داخلة ضمن هذه الاهتمامات. لذا أصبحت الحداثة عند كثير من المفكرين والمشتغلين في هذا الحقل تحديدا في الموروث العربي القديم، بمثابة همزة وصل، وجسرا يربط القديم بالحديث، وذلك وفق معادلة مهمة، تقوم وبشكل دقيق في كون الوسيلة الوحيدة كي لا نطوي صفحة الماضي، وبخاصة ونحن نعيش عصرا جديدا وتطورات متسارعة في كل العلوم والمجالات، هو بجعل هذا الماضي قابلا للتكيف مع هذه التحولات، وذلك لا يكون إلا من خلال مساءلة هذا القديم، وقراءته قراءة ثانية جديدة، لا تلغي ما سبق من قراءات ومعارف، وإنما تعيد ترميمه وتعيد بناءه وتشييده، بما يتوافق ويتماشى مع متطلبات العصر، ذلك أن الحداثة " إذا خرجت عن الماضي وتعرّت منه، وجدت نفسها بما أحدثته تسير نحو اللااتجاه "[8] أو اللاقصد الذي بات " ينتج فوضى، تعكس حجم فوضوية وعبثية الوجود، بل هو فن يقوم على إساءة القراءات، إذ يبحث في اللاشكلي واللانهائي واللاقصدي، ضمن عبثية اللعب الحرّ والتفكيك والمصادفة والتغريب،

[8] مالكوم برادبري، الحداثة، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، ص 09

بعيدا عن فلسفات أحادية أو ثنائية الأقطاب، وبعيدا عن تراكمات الإرث الإغريقي، فن يقوم على الاختلاف والانفلات من كل مركزية أو نظام..."[9]

ولعل هذا من أهمّ إفرازات الحداثة في شقّها النقدي والجمالي، فإذا كانت الحداثة في حقيقتها تمثّل رغبة جامحة للمساءلة والنقد المفتوحين، أو ما يطلق عليه بالقراءة الثانية، كما جاء في تجربة وهب أحمد رومية للشعر العربي القديم، فإن هذه الرؤية تبقى بعيدة المنال إذا هي لم تستند على آليات فلسفية، تضع كل قراءة في خانة الاتهام، إذ ليس هناك نص بريء، باستثناء القرآن الكريم والسنّة النبوية، فالنصوص خارج هذا الاستثناء تبقى كلها نصوصا وعوالما خاضعة لتقنيات التشظي، واستراتيجيات التفجّر والتبعثر، ومن هنا يكون اللاّقصد واللاّتحديد، صور من الفوضى والعبث شكلا، إلاّ أنه من الداخل عبث مغري وبنّاء، ومثير في الآن ذاته، تسنّه لغة الاختلاف وإيديولوجيا التملّص وروح المتعة والاشتهاء المتبادل بين النّص وقارئه، ويأتي كلّ هذا لطمس منطق الأحادية المحتكر، وابتذالية الثنائية المفرّغة، التي جعلت كل فكر وإبداع خاضعا للسلطة، ولتراكمات الإرث الإغريقي الميتافيزيقي القديم، الذي كان له غاياته المعيارية ومآربه من وراء هذه الأحادية، ومن وراء كل ما هو ثابت قار متحجّر، من هنا تأتي الحداثة في ضوء هذه الحركية، لتأكّد دائما منطق الفراغ والشّك، فالنصوص كانت ولازالت ستبقى نداءات، وما القراءة سوى استجابة لهذه النداءات، فالنصوص ستبقى مفتوحة وستظل القراءات لا نهائية في دلالاتها وما توحيه من معاني، " إنها بتعبير آخر ... كشف عن نقص ما أو عن فراغ ما في القديم، فالحداثة إذن خروج على الأصول"[10] هذه الأصول التي جعلت القراءات القديمة للموروث

---

[9] علي شناوة آل وادي، النقد الفني والتنظير الجمالي، مؤسسة دار الصادق الثقافية للطباعة والنشر والتوزيع، ط 01، 2011، ص 57 – 58

[10] أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب بيروت، ط 03، 2000، ص 83

الإسلامي مجوّفا ومقعّرا، لأنه ارتبط بالمقدّس والمحظور والثابت، الذي لا يجوز الخروج عنه، لتصطدم هذه الأصول في الأخير بواقع الحداثة الذي كثيرا ما تحصّن بلغة " الانتقالي والعابر"[11] و من هذا المنطلق، أصبح الحديث عن أسس الحداثة الإبستيمولوجية مرتبطا أيّما ارتباط بكل مظاهر الاختلاف والتنوّع، ونبذ فلسفة الواحد والكل والمركز.

ثانيا/ الحداثة والمرجعيات التاريخية:

1- الأساس المعرفي تطلّ علينا " الثورة المعرفية أو المنهجية (الابستيمولوجية)، التي كرّست من طابع اللامباشر ولغة الانفصال، الذي أخذ يطبع العلم المعاصر...فالتفكير العلمي سلسة من القطيعات والانفصالات، وأن التفكير بصفة عامة غزو وفعالية، ونقد وتراجع وإعادة نظر"[12] هذا الانفصال والقطيعة التي باتت تمثّل رهانا تعوّل عليه القراءة الناقدة في الفكر الحداثي، هذه القراءة التي تعيد تقليب الأمور، وتعدد من زوايا النظر، وتنوع من لغة الحواس، كل هذه الاستراتيجيات كي تخرجها من سكونيتها ورتابتها و وثوقيتها المتحجّرة، إلى رحاب الشّك وعوالم الرفض، حيث الواحد المتعدد.

2- الأساس اللغوي: لا تبتعد الثورة اللغوية كثيرا عن الثورة المعرفية، وذلك في سياق الحديث عن أسس الحداثة، هذه الثورة التي " بيّنت أن اللغة منظومة مكتفية بذاتها، وأنها بلا حدود ولا ذات ولا أشياء، فهي منظومة من دون حدود مطلقة "[13]

---

[11] عمر كوش، أقلمة المفاهيم – تحولات المفهوم في ارتحاله – المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 01، 2002، ص 95

[12] عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال المغرب، ط 02، 2008، ص 37

[13] المرجع نفسه، ص 38

هذه اللاحدود التي إليها يردّ كل انفتاح دلالي، ليصبح هذا الانفتاح هو الركيزة التي ترسّخ من مقولة نقد النقد، وهو الذي يدفعنا مع كل قراءة إلى أن نشكّك في القراءة السابقة، فنعيد استنطاق ومساءلة ما توصلنا إليه من نتائج، ونعيد النظر فيما توهمنا أننا قد حققناه كان هو الغاية والمبتغى، فكون اللغة بلا حدود ولا ذات ولا أشياء، هو الذي يزيد من ترسيخ مبدأ أن النصوص نداءات لا تنتهي بزمن، ولا تعترف بجغرافية محدودة الفضاء، وإنما هي عوالم ومسارات متشعّبة لا يغذّيها إلا الوهم والخيال.

3- الأساس الدلالي: وفي نفس الإطار تأتي الثورة الدلالية (السيميولوجية) كي تكون أساسا لا يقلّ أهمية عن الأسس الأخرى، هذا الأساس الذي " أوضح أن كل ما يدلّ سواء، أكان كلاما أم شيئا آخر، وكل ما يعني ويدلّ على معنى، لا يفترض تأويلا لموضوعات تعطي نفسها للتأويل، وإنما يفترض تأويلا لدلائل وعلامات أخرى، فما من موضوع من موضوعات التأويل، إلاّ وقد أوّل من قبل، و كل ما يعني عبارة، عن قناع يغلّف تأويلات سابقة، والعالم هو هذا الفيض من التأويلات... "[14]

لقد أضحى الحديث عن الحداثة انطلاقا من هذه الأسس، حديثا لا ينفكّ عن مسارات ومساقات ومسالك متناصة مع بعضها البعض، ومتداخلة في الخطوط والحدود، ليصبح هذا النسيج المختلط والمتشابك الذي يحتوي فيه القريب البعيد والعكس، رؤية تخلق وتصنع هذا الفائض من المعنى، وهذا الفيض من التأويلات التي أصبحت رديفا للتعدد والاختلاف، ورفضا للمركزية والتوحّد.

4-الأساس التاريخي: هذه المعطيات التي مهّدت لها الثورة التاريخية، هذا الأساس الذي اعتبر لبنة وعتبة أولى، شكّلت في تظافرها روح هذه الآفاق، ورسمت أبعاد كل

[14] المرجع نفسه، ص 38

هذه التطلّعات، ذلك أنها " أخذت توظّف مقولات القطيعة والانفصال والسلاسل والحدود، لتقوم ضدّ تاريخ يستند إلى الفاعلية التركيبية للذات، في محاولة لبناء صيرورة تصون سيادة الوعي، في مأمن أكيد أقلّة عرضة للمخاطر من الأساطير ومنظومات القرابة واللغات والجنس والرغبة "[15]

و من هنا واستنادا على ما سبق نكتشف كيف كان للتأويلية حضورها كمنهج في الفكر الحداثي، وبخاصة في قراءة المنظومة التراثية الإسلامية، وتحديثها بما يتماشى ومتطلبات الفكر العربي المعاصر، وتتّضح هذه العلاقة والفعالية في المنهج التأويلي، الذي ينأى كلية عن الظاهر والمصرّح، ويسعى في المقابل في التأمل في قراءة النصوص بدل الفهم والإدراك، هذه الرؤية (التأمل والتفكير) التي تقوم على أساس أنه ليس هناك نص بريء، وإنما النص كان ولازال عالما ملغزا، وإشكالية في حدّ ذاتها، هذه الأخيرة التي تدعو مع كل قراءة إلى التعمق والإيغال، بعيدا في طبقات النص، وهذا هو واقع الحداثة " فهي تضع الكلّ في لعبة التستّر وجدلية الظهور والاختفاء، بل إنها تجعل ما وراء الستار مجرّد نتيجة، ومفعول للوهم الذي يبعثه فينا الستار، عندما يمنعنا من النظر إليه كستار "[16]

وهكذا تلتقي التأويلية والحداثة، وتتقاطعان في رغبة كل واحد منهما في الحفر وتحقيق التيه، حيث الهيام داخل تخوم النص ومدائنه، ورفض الاعتراف بمنطق النهايات، إذ لا وجود للنهايات أساسا، بل إن كل نهاية ما هي في الواقع إلاّ إعلان وميلاد لبداية جديدة، أكثر انفتاحا وإيغالا من ذي قبل، " فلا غرابة إذن أن ترتبط الطبيعة و الحقيقة عند نيتشه باستعارة المرأة، فكل من هذه الأمور لا يفصح عن طبيعته وحقيقته وجماليته، إلاّ بالتستّر وراء اللغز وعدم اليقين "[17]

[15] المرجع نفسه، ص 38
[16] المرجع نفسه ، ص 99
[17] المرجع نفسه ، ص 99

هذه النقطة التي تبقي النصوص حيّة شاهدة على استراتيجية التحول، ويجعل التأويل ذا طبيعة دينامية متحركة لا تتوقف طاقاتها ولا يخبو وهجها، ذلك أنه مع كل قراءة لاسيما قراءة المنظومة التراثية الإسلامية، تسلك القراءة مسلك الخلق والبعث الجديدين، إذ في كنف هذه القراءة يعاد نسج العلاقات النصيّة من جديد، فيأخذ بذلك نسيج النص وطبقاته تمظهرات عدّة، وبهذه الآلية يعاد بناء الوحدة والانسجام للعالم وللأشياء، في صور جديدة تتسامى عن المألوف المتداول، وفي هذا السياق يقول محمد بنّيس في معرض حديثه عن الكتابة الجديدة :" هذه القاعدة الأولى لكلّ نص يؤسس ويواجه، لا بداية و لا نهاية الكتابة نفي لكلّ سلطة، و بهذا لا يبدأ النص لينتهي، ولكنه ينتهي ليبدأ، و من ثمّ يتجلى النّص فعلا خلاّقا دائم البحث عن سؤاله وانفتاحه، لا يخضع ولا يستسلم ولا يفصح، توّاق إلى اللانهائي واللامحدود، يعشق فوضاه وينجذب لشهوتها "[18]

لذا تعمّدت الحداثة وهي تؤثّث للتأويل وتقاربه وفق ما سبق من معطيات، أن تكون كما قال عبد الإله الصائغ " سباحة ضدّ التيار "[19] ضدّ تيار المتحجّر السلطوي، وضدّ تيار الظاهر المفرّغ والمبتذل، في الواقع كان التداخل القائم بين الحداثة والتأويلية، مبنيا على ضرورة الخروج من سجن اللغة والواقع والسياقات، كل هذا قصد فرض مناخ وفضاء جديدين، تلوح فيهما أبعاد الكرنفالية، وقلب القيم وإضعاف صوت السلطة والاحتكار، ضمن نطاق واحد لا يجوز العدول عنه، وهذا جوهر القراءة الناقدة عند الحداثيين، فهي " قراءة تتعدى التصنيفات، إذ هي تتأملها

---

[18] محمد بنّس ، حداثة السؤال – الحداثة الشعرية في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 02 ، 1988 ، ص 18

[19] عبد الإله الصائغ، الخطاب الشعري الحداثوي والصورة الفنية – الحداثة وتحليل النص – المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 01 ، 1999 ، ص 11

بل تتأولها، و تعيد بذلك تعريف المصطلحات والمفاهيم "[20] وبهذا تكون التأويلية التي أفرزتها الحداثة، احتضانا حقيقيا لكم من الأبعاد والمقاربات الجديدة، التي تشقّ طريقها نحو عوالم قرائية جديدة عميقة في حقل (نقد النقد) ذلك أن " نقد النص، يتكشّف عن نقد للحقيقة واستكشاف للكائن، إنه فتح لعلاقة جديدة مع الحقيقة، من شأنها أن تغيّر مفهومنا لها، وأن تبدّل طريقة تعاملنا معها "[21] هذا النقد الذي يبلغ مداه وأوجّه، حينما ينتقد الحقيقة ويحوّلها إلى وهم، ويجعل من استكشاف الكائن، وجعله صهوة يركبها لفهم الممكن غاية جمالية وفنّية، يتغيّر من خلالها الجهاز المفاهيمي للأشياء والظواهر والأفكار، فيتغيّر معها تبعا لطرق التعامل، وعلى هذا تبقى القراءة التأويلية تعبيرا حيّا عن كمّ من التساؤلات التي تسعى لاستكشاف لغة النّص العربي القديم من جهة، وفتح لآفاق تجريبية تقع ضمن خانة الممارسات الكتابية الجديدة من جهة أخرى، وابتكار لطرق تعبير أخرى، تكون في الأخير تمثيلا حيا لهذه المسارات والمسالك، التي ترقى في الأخير لمستوى هذه التساؤلات، إلاّ أن جماع هذا كلّه يبقى مرهونا بنظرة شخصية فريدة للإنسان والكون عموما.[22]

وعلى هذا تصبح التساؤلات هي الرهان الذي تعوّل عليه الحداثة، قصد الوصول إلى الغائر في طبقات النص والمسكوت عنه، حيث جماليات الغياب والفراغ، ذلك أن للنص العربي القديم اختلافاته واختلالاته وتوتراته ونوباته، التي تدعو إلى التأمّل والتفكّر، أكثر ممّا تدعو إلى الفهم والإدراك، فللنص أسراره وفجواته وغوامضه، كما

---

[20] علي حرب ، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 02 ، 1995 ، ص 17

[21] علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، ط 03 ، 2002 ، ص 13

[22] أدونيس ، بيان الحداثة من مجلّة مواقف، ع 36 ، 1980 ، ص 142 ، نقلا عن، خليل أبو جهجهة، الحداثة الشعرية العربية بين الإبداع والتنظير والنقد، دار الفكر اللبناني، ط 01 ، 1995 ، ص 17 بتصرّف

أن للكلمة ظلّها وأصداؤها، كل هذا يبقى رهين حضور لغة التساؤلات وتهافتها على النّص، " فالتساؤل في حدّ ذاته قد تتولّد عنه تساؤلات جديدة ومتنوّعة، إذن فالتساؤل أعمق و أشمل من السؤال، ولا يحتاج إلى إجابات، لأنّ التساؤل قد تثيره الصّدمة و الرغبة في التغيير الثقافي، لثقافة يسيطر عليها الجمود "[23] هذا الجمود الذي تسعى الحداثة إلى انتهاكه وخلخلته وتفكيكه، وجعله يدخل وينخرط ضمن تجربة جديدة هي تجربة الفوضى، التي كانت وزالت تبعث إلى التعدّد والاختلاف، والخروج من اعتباطية تفسير الظواهر، وصنمية النموذج .

الخاتمة

1. الحداثة تتويج حي لتراكمات معرفية متعاقبة، وهي ضوء هذه الإرهاصات المتتالية تحقيق لأبعاد تناصية وتداخلات، أفضت في آخر المطاف إلى نشوء وعي فكري أضحى يقرّ بمبدأ الدينامية ونسق التحوّل والاستمرارية، الذي بات يمدّ الحداثة بآليات جديدة تُقارب بها النصوص التراثية مقاربة جديدة، تحول بينها وبين لغة الثابت والمكدّس

2. الحداثة رحلة مساءلات لا تنتهي، وذلك انطلاقا من مبدأ الاحتفائية بالمجهول ومبارحة المعلوم، ذلك أن الأول صورة من صور الإنتاج، بخلاف الثاني الذي لا يتجاوز حدود المستهلك والمتحجّر

3. الحداثة رغم غياب تحديد عام وقطعي لمفهومها، إلاّ أن الشيء المؤكّد هو صفة التجاوز والتّعدي التي تمثّل دعامة ركيزة من دعائمها، ويندرج تحت ذلك تجاوز الماضي الذي لا يعني الإلغاء أو النفي، وإنّما المراد هو حمله داخل قوالب الحاضر لنعيد

[23] حورية الخمليشي، الكتابة والأجناس شعرية الانفتاح في الشعر العربي الحديث، دار التنوير لبنان، ط 01 ، 2014 ، ص 74

مقاربته واستنطاقه ضمن آليات إجرائية جديدة، تمكّننا من الوقوف عند جماليات المسكوت عنه والمضمر فيه، فالحداثة من هذا المنظور باتت تجاوزا للمألوف وبحثا في الآن ذاته عن مواطن اللامألوف، وهي والحالة هذه تستلهم من الأول لتحقق الثاني، وذلك من خلال استراتيجية الخلخلة وخلق الصدوع وتفكيك البناء

4. الحداثة مفهوم زئبقي شرود متملّص، يلغي ذاته باستمرار، إلاّ أنه إلغاء يرام من ورائه الإثبات، وانفتاح يعقبه تأجيل، فالحداثة من هذا المنظور رفض دائم لكل ما هو قطعي، وبحث دؤوب لكل ما يمثّل بؤرة من بؤر التوتّر والاهتزاز، الأمر الذي يجعل المعاني دائما في انزلاق وانجراف لا نهائي

5 . الحداثة عبر تنوّع مساراتها التاريخية، وأسسها الفلسفية والنقدية المتداخلة، رفض صريح لسجن اللغة، باعتبارها نظاما خاضعا لمنطق نسقي قار ومعياري لا يمكن مقاربته إلاّ من الداخل، وبهذا تكون الحداثة قضاء على كل صوت يدّعي السلطة

6 . تراهن الحداثة بشكل كبير على الأبعاد التأويلية للنص الأدبي، وتعتبر القراءة التأويلية هي النافذة التي تقلب فيها الموازين، فتتحول الحقيقة إلى وهم ويصبح الاحتفاء بالمجهول أهمّ و أولى من البحث عن المعلوم، ويبقى مدار هذا كلّه وجوهره هو النظرة الجديدة التي باتت الحداثة تطرحها لتقلّب في الماضي، وترتحل في مدائنه وتتيه في تخومه، قائمة على فلسفة السؤال الذي لا يلد سوى سؤال آخر جديد، أكبر فضاء وسمكا و تفاعلا من الذي قبله، وهنا تتحقق المتعة التي هي غاية كل ناقد متطلّع

قائمة المراجع

1. أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب بيروت، ط 03 ، 2000
2. بارة عبد الغني ، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر – مقاربة حوارية في الأصول المعرفية – ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005

3. حورية الخمليشي، الكتابة والأجناس شعرية الانفتاح في الشعر العربي الحديث، دار التنوير لبنان، ط 01 ، 2014

4. خليل أبو جهجهة، الحداثة الشعرية العربية بين الإبداع والتنظير والنقد، دار الفكر اللبناني، ط 01 ، 1995

5. زيادة رضوان جودت، صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 01 ، 2003

6. شيكر محمد، هايدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق المغرب ، 2006

7. عبد الإله الصائغ، الخطاب الشعري الحداثوي والصورة الفنية – الحداثة وتحليل النص – المركزالثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 01 ، 1999

8. عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر والتوزيع المغرب، ط 02 ، 2008

9. علي حرب ، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 02 ، 1995

10. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، ط 03 ، 2002

11. علي شناوة آل وادي، النقد الفني والتنظير الجمالي، مؤسسة دار الصادق الثقافية للطباعة والنشر والتوزيع، ط 01 ، 2011

12. عمر كوش، أقلمة المفاهيم – تحولات المفهوم في ارتحاله – المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 01 ، 2002

13. مالكوم برادبري، الحداثة، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، مركز الإنماء الحضاري حلب، 2009

14. محمد بنّس ، حداثة السؤال – الحداثة الشعرية في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط 02 ، 1988 .

التفريغ الثقافي لأبناء الأمة ودوره في تلقي الفكر الحداثي

بقلم
د/ عبد الكريم حاقة
جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي
ahaga66@gmail.com

المقدمة:

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، اللّهم صل عليه وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فمنذ أن اصطدم العالم الغربي بالإسلام في الحروب الصليبية، وفي الأندلس، وعند أسوار القسطنطينية، والحرب بينهما لم تتوقف، وقد أيقن الغربيون، أن الحرب على الإسلام بالقوة والأسلحة والعساكر قد باءت بالفشل الذريع، لذلك فكروا في طرق أخرى لإخضاع العلم الإسلامي لسلطانهم، فكان أن انتهجوا طريقا جديدا هو ما سمي بحرب الكلمة، وهي حرب تقوم على الغزو الفكري والثقافي، ليكون للغربيين من أبناء المسلمين أتباعا ينوبون عنهم في حربهم على الإسلام، ويحقق الغرب عن طريقهم مصالحه في بلاد المسلمين.

وقد خطط الغرب لأهدافه بنجاح في حين كان العالم الإسلامي يرسف في أغلال التخلف، واستعان بالمستشرقين والمبشرين، وكان من خططه أن يفرّغ الأجيال المسلمة فكريا وثقافيا وتاريخيا وحضاريا، ليملأه بما يريد من أفكاره وثقافته وفنونه وحضارته وتاريخه، ومن ثم ينشأ جيل هو ألصق بالغرب منه بأمته، فيسهل بذلك ابتلاع المسلمين وتغريبهم.

1. إشكالية البحث: أضحت أفكار الحداثيين وأطروحاتهم محل نقاش في كثير من الأوساط العلمية والأكادمية، وذلك يدل على عمق التأثير الذي أحدثه الفكر الحداثي عند المثقفين، الذين هم بدورهم منقسمون بين مؤيد مشجع للحداثة، وبين ناقد قادح فيها، فكيف أتيح

للفكر الحداثي أن يؤثر في طبقة معتبرة من المثقفين؟ وما الذي جعل فئة من أبناء المسلمين تتقبل الفكر الحداثي وتدافع عنه وتدعو إليه؟ وقد سبق الحداثيين إلى العمل في الساحة الإسلامية المستشرقون والمبشرون والمستغربون، وهؤلاء عملوا على تهيئة الأجيال لتقبل الفكر الوافد فيما سمي بالتفريغ الثقافي، فما دور هذا التفريغ في جعل فئة من المثقفين تتقبل الفكر الحداثي؟ وما الآثار المترتبة على التفريغ الثقافي الذي سلط على أبناء المسلمين في عقيدتهم وفكرهم وسلوكهم وأخلاقهم؟

2. **أهمية الموضوع:** يكتسي هذا الموضوع أهمية كبيرة، لكونه يكشف الغطاء عن المخطط الغربي الصليبي الذي طبق في بلاد المسلمين، وراح ضحيتهم أجيال متعاقبة من التلاميذ والطلبة، الذين صاروا فيما بعد أدوات هدم في كيان الأمة الإسلامية، وأعانوا أعداءها عليها، كما يضع اليد على مكمن الداء، الذي أتيت الأمة من قبله، والذي يجب أن يبدأ منه العلاج والإصلاح، وذلك هو التعليم الذي يجب أن يعاد تأسيسه تأسيسا صحيحا وفق مبادئ الإسلام وعقيدته وشريعته، حتى يتسنى إعادة بناء الأجيال بناء مستقيما على نهج الله تعالى.

3. **منهج البحث:** إن طبيعة البحث هي التي تفرض نوعية المنهج المتبع، وقد حتم البحث أن يكون له منهجان:

أ. المنهج الوصفي التحليلي الذي اعتمدته في وصف ظاهرة التفريغ وتحليل عناصرها والوسائل المنتهجة لتحقيقها وما ترتب عنها من آثار.

ب. المنهج التاريخي: وعلى ضوئه تتبعت مسارات الغزو الفكري وقصة التفريغ الثقافي، ومن كان وراءها من أساطين الاستعمار الغربي.

4. **خطة البحث:** قامت خطة البحث على مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة:

أما المقدمة فكان فيها تعريف بالموضوع، وطرح لإشكالاته، وبيان لأهميته، والمنهج الذي اتبع فيه، والخطة التي سار عليها، والدراسات التي سبقته، وأهم المصادر التي أغنته بمادتها.

وأما المبحث الأول فكان للمفاهيم النظرية، حيث تم فيه تعريف التفريغ الثقافي والحداثة لغة واصطلاحا، وذكر عناصر التفريغ الثقافي.

وأما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه قصة التفريغ الثقافي موزعة على أربعة مطالب، فكان الأول للحديث عن الاستشراق، والثاني للحديث عن البعثات العلمية إلى الخارج، والثالث للحديث عن الإرساليات التبشيرية ومعاهدها وجامعاتها، والرابع للحديث عن التعليم الوطني الذي أسسه الاستعمار في بلاد المسلمين.

وأما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه الحديث عن وسائل التفريغ الثقافي.

وأما المبحث الرابع فكان للحديث عن العلاقة بين الفكر الحداثي والتفريغ الثقافي.

وأما الخاتمة فكانت للنتائج والتوصيات.

5. الدراسات السابقة:

في حدود ما توصل إليه علمي المتواضع، فإني لم أعثر على بحث مفرد لهذا الموضوع، ولكن هناك من تناول الموضوع في ثنايا دراسته ومن بين تلك الدراسات:

أ . كتاب رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، لمحمود محمد شاكر أبي فهر رحمه الله، فقد تحدث مطولا فيه مبينا زيف ما يدعيه المستشرقون والمستغربون عن حملة نابليون وحكم محمد علي ودور المستشرقين، وقد أفدت منه إفادات محدودة كما هو واضح في الهوامش.

ب. كتاب أجنحة المكر الثلاثة لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني رحمه الله.

ج . كتاب غزو في الصميم لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني أيضا، وهذان قد أفدت منهما فوائد معتبرة. فهذه هي الكتب التي تحدثت صراحة عن التفريغ الثقافي.

6. أهم المصادر:

سبقت إلى الإشارة قبل إلى بعض المصادر في الدراسات السابقة، وقد أفاد البحث من كتب الأستاذ أنور الجندي رحمه الله فوائد كثيرة، فقد تصدى للتغريب والغزو الفكري والاستعمار وأدواته تصديا قل مثيله، بل لقد تخصص في هذا الجانب من البحوث، كم أفاد البحث من كتب محمد محمد حسين وغير ذلك.

المبحث الأول: مفهوم التفريغ الثقافي والحداثة:

المطلب الأول: المفهوم اللغوي:

الفرع الأول: مفهوم التفريغ لغة:

جاء في مقاييس اللغة: « الفاء والراء والغين أصل صحيح يدل على خلو وسعة ذرع. من ذلك الفراغ : خلاف الشغل... وفرس فريغ، أي واسع المشي، وسمي بذلك لأنه كأنه خال من كل شيء فخف عدوه ومشيه»[1]، وفي معجم المحكم لابن سيده: « الفراغ: الخلاء ... وفي التنزيل: ﴿ وأصبح فؤاد أم موسى فارغا ﴾ ، أي خاليا من الصبر. وفرَّغ المكان: أخلاه»[2].

مما تقدم نستنتج أن لفظة التفريغ تعني الإخلاء من الشيء.

الفرع الثاني: مفهوم الثقافة لغة:

جاء في مقاييس اللغة: « الثاء والقاف والفاء كلمة واحدة إليها يرجع الفروع، وهو إقامة درء الشيء. ويقال ثقفت القناة إذا أقمت عوجها. قال:

نظر المثقف في كعوب قناته   حتى يقيم ثقافه منآدها

وثقفت هذا الكلام من فلان. ورجل ثقف ولقف، وذلك أن يصيب علم ما يسمعه على استواء. ويقال ثقفت به إذا ظفرت به... فإن قيل: فما وجه قرب هذا من الأول؟ قيل: أليس إذا ثقفه فقد أمسكه. وكذلك الظافر بالشيء يمسكه. فالقياس بأخذهما مأخذا واحدا»[3].

الفرع الثالث: مفهوم الحداثة لغة:

جاء في مقاييس اللغة: «الحاء والدال والثاء أصل واحد ، وهو كون الشيء لم يكن. يقال حدث أمر بعد أن لم يكن. والرجل الحدث: الطري السن. والحديث من هذا، لأنه كلام يحدث منه الشيء بعد الشيء»[4]

---

1. ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399ه. 1979م، ج:4، ص: 493.
2. ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الستار أحمد فراج، ط: 1، 1377ه. 1958م، ج:5، ص: 297.
3. ابن فارس، مقاييس اللغة، ج:1، ص: 383.
4. المرجع نفسه، ج: 2، ص: 36.

المطلب الثاني: المفهوم الاصطلاحي:

الفرع الأول: مفهوم التفريغ اصطلاحا:

عرفنا فيما سبق مفهوم التفريغ لغة أما مفهومه اصطلاحا فهو مرتبط بالشق الآخر من المصطلح، ولذلك سنقوم بتعريف الشق الثاني ثم نجمع الشقين في تعريف واحد.

الفرع الثاني: مفهوم الثقافة اصطلاحا:

جاء في المعجم الفلسفي في مادة (ثقافة): « كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو المجتمع، وتشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق، وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه. ولها طرق ونماذج علمية وفكرية وروحية. ولكل جيل ثقافته التي استمدها من الماضي وأضاف إليها ما أضاف من الحاضر وهي عنوان المجتمعات البشرية»[1]

الفرع الثالث: مفهوم التفريغ الثقافي اصطلاحا:

المقصود بالتفريغ الثقافي هو تنشئة أجيال متعاقبة من تلاميذ المدارس، يرتبطون بالغرب ارتباطا وثيقا، اجتماعيا وسياسيا وثقافيا، عن طريق تفريغهم تفريغا كاملا من ماضيهم كله، وهتك العلائق التي تربطهم به اجتماعيا وثقافيا ولغويا، وملء هذا الفراغ بعلوم الغرب وفنونه وآدابه[2].

الفرع الرابع: مفهوم الحداثة اصطلاحا:

الحداثة من المفاهيم الغربية، التي وفدت إلى المسلمين عن طريق الغزو الفكري لذلك يجدر بنا تعريف الحداثة أولا عند الغربيين ثم تعريفها عند العرب.

أولا: مفهوم الحداثة عند الغربيين:

[1]. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، 1403ه. 1983م، ص: 58.

[2]. ينظر: شاكر، محمود محمد، المتنبي، مطبعة المدني، (دط)، مصر، 1407ه. 1987م، ص: 21.

الحداثة عند الغربيين هي منهج تغييري ومذهب انقلابي في المفاهيم والأفكار، يختفي تحت شعار التطور والتقدم، ويقبع أحيانا تحت ستار الأدب والفن[1]. والحداثة عندهم أيضا هي ثورة فنية وفكرية ضد ما تخلفه الأحداث التاريخية في عالمهم الغربي من أزمات فكرية وعقدية لا ضابط لها، فهي تعني الإيمان الراسخ بالتطور الفكري والاجتماعي، والتنكر للعقائد والأفكار والتقاليد القديمة من أجل الإتيان بواقع فكري وأخلاقي واجتماعي أفضل، ونظم وقوانين متقدمة مناسبة للعصر الحديث[2].

ثانيا: مفهوم الحداثة عند العرب: الحداثة عند أتباعها من هي: مذهب فكري يسعى لهدم كل موروث والقضاء على كل قديم (إلا المظاهر الثورية والباطنية والفلسفية)، والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات[3]. فالحداثة عندهم هي ثورة ضد الثابت من الأفكار والثقافات والسياسات[4].

المطلب الثالث: عناصر التفريغ الثقافي:

يلخص لنا عبد الرحمن حبنكة الميداني ما يسميه خطة التفريغ والملء في العناصر الآتية:

العنصر الأول:

تفريغ أفكار الأجيال الناشئة وقلوبهم ونفوسهم من محتوياتها ذات الجذور العقلية والعاطفية والوجدانية والأخلاقية، وانتزاع كل آثار لها.

العنصر الثاني:

ملء فراغ عقولهم وقلوبهم ونفوسهم، بمخترعات فكرية وعاطفية مزورة ومزيفة، تخدم غايات العدو الطامع الغازي، وتهدم كيان الأمة الموضوعة هدفا للغزو.

---

[1]. ينظر: العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، الحداثة في العالم العربي. دراسة عقدية، رسالة دكتوراه، إشراف: د ناصر بن عبد الكريم العقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1414ه، ص: 123.

[2]. ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]. ينظر: المرجع نفسه، ص: 126.

[4]. ينظر المرجع نفسه، ص: 138..

العنصر الثالث:

تسخير الأجيال التي اصطنعها العدو في هدم مقومات الأمة، ومحاربة ما تبقى لها من فكر وعقيدة أو سلوك وخلق أو تاريخ ومجد.[1]

المبحث الثاني: قصة التفريغ الثقافي:

يرتبط التفريغ الثقافي بمصطلح التغريب، والتغريب مصطلح استعمل للتعبير عن الخطة التي تقوم بها القوى ذات النفوذ السياسي الخارجي في حمل العالم الإسلامي على الانصهار في مفاهيم الغرب وحضارته، والعمل على إخراج المسلمين من هويتهم الإسلامية التي أقامها الإسلام من خلال مجتمعهم وكيانهم ووجودهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وصهرهم في بوتقة الغرب.[2] وتبدأ قصة التفريغ الثقافي، كمهاد للتغريب، مع بداية الغزو الغربي، الذي منيت به الأمة الإسلامية، ففي أواخر العهد العثماني بدأ كيان الخلافة بالتضعضع، وكان الغرب المتربص يراقب عن كثب، وقد أدرك الغربيون بعد تجارب كثيرة، أن أفضل وسيلة لإخضاع العالم الإسلامي هي بغزوه فكريا وثقافيا، وهو ما سمي بحرب الكلمة، وقد اتخذ لذلك عدة وسائل وأهمها: الاستشراق والبعثات العلمية للطلبة المسلمين إلى البلدان الأوربية، وإرساليات التبشير والتعليم الوطني الذي كان تحت يد الاستعمار.

المطلب الأول: الاستشراق:

كان الاستشراق سباقا إلى العمل، فقد انتشر المستشرقون في بلاد الإسلام، وكانوا يتظاهرون بالعلم، ولكنهم في الحقيقة جواسيس وعيون للغرب في بلاد الإسلام، وقد ساعدوا كثيرا بآرائهم ومخططاتهم في إخضاع الشعوب الإسلامية للغرب المسيحي، يقول صاحب كتاب الاستشراق رسالة استعمار: « إن الاستشراق نشأ في ركاب الاستعمار حيث

[1]. ينظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، غزو في الصميم، دار القلم، ط: 1، سوريا. لبنان، 1982م، ص:244.

[2]. ينظر: الجندي، أنور، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، (دط)، مصر، (دت)، ص:3.

كانت البداية الحقيقية له مع دخول نابليون[1] إلى مصر في حملته الفرنسية. وهذه في واقع الأمر لم تكن حملة عسكرية فحسب إذ صحب نابليون معه إلى جانب جيشه العسكري، جيشا من العلماء والمفكرين اتجهوا إلى دراسة الحياة المصرية من جميع جوانبها، وألفوا كتابا عرف باسم «وصف مصر» وكان الهدف الظاهري لهذه الدراسات ملفا سياسيا من نابليون إلى المسلمين لإرضائهم، إلا أن الهدف الحقيقي لم يكن كذلك بل كانت هذه الدراسات وسيلة من وسائل الاستعمار لتمهيد سيطرته على الفكر المصري والإسلامي تمهيدا لإحكام قبضته عليه بعد الوقوف على أوضاعه ونواحي ضعفه»[2].

وهكذا فإن المستشرقين جاؤوا مع الاستعمار بهدف التمهيد لإخضاع الأمة الإسلامية فكريا لتخضع سياسيا، وكان لابد من تهيئة العقول المسلمة لتقبل الفكري الغربي.

المطلب الثاني: البعثات العلمية:

وإلى جانب العمل الاستشراقي، الذي عمل بكل جهد لتهيئة الأمة المسلمة لقبول التغريب، كان هناك ما يسمى بالبعثات العلمية إلى أوربا، وهذه البعثات في الأصل كانت بتخطيط أوربي ووراءه المستشرقون، فأول من أقدم على هذا العمل، محمد علي[3] والي مصر بعد

---

[1]. نابليون الأول (1769 . 1821) ولد في أجاكسو، إمراطور فرنسا 1804 . 1815 ، اشتهر في حملة إيطاليا الأولى 1794 وحاة إيطاليا الثانية 1796 قاد حملة على مصر 1798 . 1799 فانتصر في معركة الأهرام، جلب من الفاتيكان مطبعة عربية (بولاق)، قنصل أول 1799 ثم قنصل مدى الحياة 1800، نشر القانون المدني 1804، سمي إمبرطورا 1804، اشتهر بانتصاراته الكثيرة، عزل 1814، انزوى في جزيرة إليا، عاد إلى باريس بعد أشهر قليلة، تحلفت أوربا ضده فهزم في معركة واترلو 1815، نفي إلى جزيرة القديسة هيلانة حيث توفي. ينظر: المنجد في اللغة والأعلام، دار الشروق، ط: 31، لبنان، 567.

[2].الفيومي، محمد إبراهيم، الاستشراق رسالة استعمار، دار الفكر العربي، (دط)، مصر، 1993م.1413ه، ص: 214.

[3]. محمد علي باشا بن إبراهيم آغا بن علي المعروف بالكبير (1184 . 1265ه)(1770 . 1849م): مؤسس آخر دولة ملكية بمصر، ألباني الأصل مستعرب، احترف تجارة الدخان فأثرى، وكان أميا، تعلم القراءة في الخامسة والأربعين من عمره، وقدم مصر وكيلا لرئيس قوة من المتطوعة تتألف من 300 رجل، نجدة لرد غزاة الفرنسيين عن مصر، فشهد حرب أبي قير (سنة 1214ه)، جامل المماليك فناصروه، وما زال حتى صار والي مصر(سنة 1220ه)، في حديث طويل، فعني بتنظيم حكومتها، وقتل المماليك غدرا (سنة 1226ه)، أنشأ السفن في النيل وضم معظم السودان الشرقي إلى دولته، حارب الوهابيين بإيعاز من العثمانيين، استولى على سوريا وافتكها من العثمانيين، ثم تنازل لهم عليها مقابل منح

انحسار الفرنسيين عنها، وهذا الوالي كان مستشاروه من المستشرقين، وهم الذين أوحوا إليه بهذه الفكرة، يرى الأستاذ محمود محمد شاكر أن فكرة «البعثات العلمية» لم تكن نابعة من عقل محمد علي، بل كانت نابعة من عقول تخطط وتدبر لأهداف بعيدة المدى[1]، يعني بذلك المستشرقين. وهذه الأهداف البعيدة هي تغريب العالم الإسلامي وجعله قابلا للخضوع للاستعمار الغربي.

وقد استمرت هذه البعثات التي كانت في بداية الأمر قليلة العدد، وكانت توجه إلى بلدان أوربية متعددة، ثم إن المستشرقين الفرنسيين استطاعوا أن يقنعوا محمد علي بتوجيه البعثات إلى فرنسا، وهناك كان في انتظارها مسيو جومار[2] الذي وكل إليه العناية بالمبتعثين، وهكذا نجح الاستشراق ونجح جومار في إقناع محمد علي وتم إرسال بعثات كبيرة من شباب مصر إلى فرنسا في يوليه 1826م وتتابعت إلى سنة 1847م، وكان جومار يضع هؤلاء الشباب تحت أيدي المستشرقين يوجهونهم إلى الجهة التي يريدون توجيههم إليها، ويعطونهم القدر اليسير من العلوم التي يدرسونها، ثم يردونهم إلى مصر، وفي مصر كان منهم مبشرون بالحضارة الغربية مثل رفاعة الطهطاوي[3] وغيره وكان لهم أثر في نشر أفكار الغرب وسط

= العثمانيين إياه ملك مصر وراثيا (سنة 1257ه)، كثرت في أيامه المدارس، وأرسل البعثات إلى أوربا لتلقي العلم، اعتزل الحكم لابنه إبراهيم (سنة 1264ه. 1848م)، وأقام في قصر رأس التين بالأسكندرية،مريضا إلى أن توفي بها، ودفن بالقاهرة. ينظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط: 15 ، لبنان، 2ايو 2002، ج: 6، ص: 299. هذا ولبعض الدارسيين رأي مختلف في محمد علي هذا، ينظر مثلا: شاكر، محمود محمد، المتنبي، ص: 139.

[1]. ينظر: شاكر، محمود محمد، المرجع نفسه، ص: 139.

[2]. آدم فرنسوا جومار (1777 . 1862م) أستاذ فرنسي كانت له منزلة كبيرة عند نابليون، شارك في الحملة الفرنسية على مصر، انتخب بعد عودته إلى فرنسا عضوا في المجمع العلمي الفرنسي، كان شديد الاهتمام بمصر، عهد إليه محمد علي بالإشراف على الطلبة المبتعثين. ينظر: شاكر محمود محمد، المتنبي، ص:140.والحوالي، سفر بن عبد الرحمن، العلمانية، دار الهجرة، (دط)، (دب)، ص: 590.

[3]. رفاعة رافع بن بدوي بن علي الطهطاوي (1216 . 1290ه) (1801 . 1873م) ولد في طهطا، وقصد القاهرة سنة 1223ه ، تعلم في الأزهر، وأرسلته الحكومة المصرية إماما للصلاة والوعظ مع بعثة من الشبان أوفدتهم إلى أوربة لتلقي العلوم الحديثة، فدرس الفرنسية وثقف الجغرافية والتاريخ، ولما عاد إلى مصر ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة (الوقائع المصرية)، وألف وترجم من الفرنسية كتبا كثيرة منها (قلائد المفاخر في غرائب الأوائل والأواخر

مجتمعهم.[1] ويقول الدكتور محمد محمد حسين، متحدثا عن هذه المرحلة من مراحل الاتصال بين أوربا والعالم الإسلامي، وبعد أن تكلم عن الضعف الذي وصلت إليها بلاد الإسلام، وما وصل إليه الأوربيون من القوة، وكيف راح بعض الزعماء من المسلمين يقتبسون من الغرب ما يظنون أنه يقويهم ويصلح جيوشهم: « كان اتصال الإسلام بالحضارة الغربية في هذه المرحلة محصورا في الجانب المادي الآلي منها، أو كذلك أريد له أن يكون، ولم يكن يستهدف أصحابه إلا وصل المسلمين بأسباب القوة، لكي يكونوا أندادا لأعدائهم»[2]. ثم يقول بعد ذلك: « إلى هذا المدى، وفي هذه الحدود، ولهذا الهدف السليم، لم يكن هناك مجال لقيام تعارض بين الإصلاح وبين الإسلام، لأن الأمر كان بعيدا عن أن يمس نظمه أو قيمه. ولكن الأمور لم تسر على ما أريد لها أن تكون فمع النظم الحربية الجديدة تسربت نظريات سياسية وعناصر حضارية وثقافية غربية. فقد استلزمت الإصلاحات العسكرية الجديدة إصلاحا في نظم التعليم وفي برامجه، واستلزمت ترجمة كثير من الكتب الأوربية في مختلف العلوم والفنون، واستلزمت استقدام خبراء ومدرسين من الأجانب، كما استلزمت إرسال بعوث علمية إلى مختلف المعاهد الأوربية»[3].

وكان لابد أن يتأثر المبعوثون إلى أوربا بحضارتها وثقافتها وتقاليدها، وهذا ما كان يرمي إليه المستشرقون، فقد كان هدفهم صناعة أجيال من المثقفين يكونون حزبا مواليا للاستعمار في بلادهم، ورسلا مبشرين بأفكاره بين ظهراني قومهم، وقد كان ذلك، وتم لهم ما أرادوه، يقول محمد محمد حسين: « وتأثر أعضاء البعثات بما شاهدوه في المجتمع الأوربي واضح فيما كتبوه أثناء إقامتهم في أوربا أو بعد عودتهم منها. ونستطيع أن نلمس ذلك على سبيل المثال في عضوين من الجيل الأول لهؤلاء المبعوثين، أحدهما مصري أقام في باريس خمس سنوات

= و(مبادئ الهندسة)، أسس مدرسة الألسن، وتوفي بالقاهرة. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، ج: 3، ص: 29.

[1]. ينظر: شاكر، محمود محمد، المرجع نفسه، ص:. 141.

[2]. حسين، محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان، (دط)، (دب)، ص:16.

[3]. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من (1826 إلى 1831) وهو رفاعة الطهطاوي، والآخر تونسي أقام في باريس أربع سنوات (1825 . 1856) وهو خير الدين التونسي[1]»[2]. وبعد أن يستعرض الكاتب ما طرحه كل منهما من أفكار متأثرا بالغرب يقول: « وفي هذا الطور المبكر، من مراحل الملحمة الطويلة، التي لم تصل بعد إلى نهايتها ومستقرها، أثيرت رؤوس المسائل التي شغلت الفكر الإسلامي ولا تزال تشغله»[3].

المطلب الثالث: الإرساليات التبشيرية:

ومما ساعد في إيجاد الأرضية لتقبل الأفكار الغربية ما يسمى بالإرساليات التبشيرية، هذه الإرساليات التبشيرية التي توزعت في بلاد الإسلام، لم يكن لها من هده سوى زعزعة الكيان الإسلامي، وتهيئة البلاد والعباد للاستعمار الغربي، وتقبل الأفكار التغريبية بعد تفريغهم من دينهم وعقيدتهم وأخلاقهم، وقد أفصح عن ذلك القس صموئيل زويمر[4] رئيس جمعيات التبشير في مؤتمر القدس التبشيري (1935)، حين قال المبشرين الذين انتدبتهم دول أوربا للعمل في حقل التبشير: « مهمة التبشير التي ندبتكم دول المسيحية بها في البلاد المحمدية ليست هي إدخال المسلمين في المسيحية فإن في هذا هداية لهم وتكريما، وإنما مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقا لا صلة له بالله، وبالتالي لا صلة تربطه بالأخلاق التي تعتمد عليها الأمم في حياتها، وبذلك تكونون أنتم بعملكم هذا طليعة الفتح

---

[1]. خير الدين التونسي (1225 . 1308ه)(1810 . 1890م) من أصل شركسي، وزير ومؤرخ، قدم تونس صغيرا فاتصل بصاحبها الباي أحمد، وتعلم العلوم الدينية واللغات التركية والفارسية والعربية، ثم التحق بوظائف الحكومة، وتقلب في كثير من المناصب السامية، فاختير وزيرا للحربية في تونس، ثم دعاه السلطان عبد الحميد إلى القسطنطينية فولاه الصدارة العظمى، توفي بالقسطنطينية، من مؤلفاته: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. ينظر: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، ط: 1، لبنان، 1414ه. 1993م، ص: 694.

[2].المرجع نفسه، ص: 18.

[3].المرجع نفسه، ص: 40.

[4]. زويمر، صمويل، (1867. 1925م) رئيس المبشرين في الشرق الأوسط، تولى تحرير مجلة العالم الإسلامي التي أنشأها مع ماكدونالد، وله مصنفات في العلاقات بين المسيحية والإسلام أفقدها بتعصبه واعتسافه وتضليله قيمتها العلمية منها : يسوعفي إحياء الغزالي (1912)، وبلاد العرب منذ الإسلام، وداخل العالم الإسلامي (1919) وغيرها كثير. ينظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعرف، (دط)، مصر، 1964، ص: 1005.

الاستعماري في الممالك الإسلامية»[1]. ثم يضيف زويمر مخاطبا المبشرين: « إنكم أعددتم بوسائلكم جميع العقول في الممالك الإسلامية إلى قبول السير في الطريق الذي مهدتم له كل التمهيد. إنكم أعددتم نشأ لا يعرف الصلة بالله ولا يريد أن يعرفها، وأخرجتم المسلم من الإسلام ولم تدخلوه في المسيحية وبالتالي جاء النشء الإسلامي طبقا لما أراده له الاستعمار لا يهتم بالعظائم ويحب الراحة والكسل»[2].

ويتحدث أنور الجندي عن خطورة مدارس التبشير فيقول:« بدأ الغزو التربوي والتعليمي والثقافي للعالم الإسلامي من نقطة واحدة هي «مدرسة الإرساليات» وامتد منها إلى الجامعة، ثم امتد من الجامعة إلى الصحافة ومجالات الثقافة المختلفة»[3] وكانت الإرساليات . في نظر الكاتب . تعمل لهدف واحد « هو استيعاب الشباب العربي والمسلم واحتواؤه وتعليمه على نحو يجعله يدا من أيدي القوة الغربية وعينا من عيونها»[4].

ويقول الميداني في الصدد نفسه: « أما مدارس التبشير فقد أسست بدعم من الدول الاستعمارية في كثير من بلدان المسلمين ، لتنشئ من أبناء المسلمين أجيالا تتحلل من دينها عقيدة وسلوكا وأخلاقا وولاء، وتتحلل من أمتها ولاء وارتباطا، وتقتبس السلوك الفردي والاجتماعي الذي يدربها عليه المعلمون المبشرون، وتتنصر، أو تكون ملحدة، أو علمانية لا تهتم بالدين ولا بأية قضية ذات صلة به، ويكون ولاؤها للدولة الاستعمارية التي تنتمي لشعبها المدرسة التبشيرية أو لشعب هذه الدولة »[5]. ثم يذكر الكاتب ما ظهر من أهداف هذه المدارس، وهي الأهداف التي من أجلها تم إنشاؤها، فيقول: « وقد ظهرت هذه الأهداف التي قامت عليها مدارس التبشير لكل من نظر إلى واقعها الفعلي في كل أركان التعليم لديها. وظهرت أيضا بما أنتجته هذه المدارس من أجيال كانت منطلق التحول عن الإسلام كليا أو

---

1. التل، عبد الله، جذور البلاء، دار الإرشاد، ط: 1، لبنان، 1390ه. 1971م، ص: 275.
2. المرجع نفسه، ص: 276.
3. الجندي، أنور، التربية وبناء الأجيال، دار الكتاب اللبناني، ط: 1، لبنان، 1975، ص: 21.
4. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
5. الميداني، عبد الرحمن حبنكة، غزو في الصميم، ص: 24.

جزئا، وكانت منطلق تأصيل اتباع الغرب في كل ما يفرزه من أفكار ومذاهب، وسلوك فردي واجتماعي، وعادات وتقاليد، ونظم ومبادئ »[1].

ولما أحس المبشرون بقلة استجابة المسلمين لأفكارهم، غيروا من خططهم، فجعلوا مدارسهم التبشيرية جامعات علمية ليسهل عليهم التأثير في أبناء المسلمين، فالجامعة الأمريكية في بيروت مثلا كانت تحمل اسم الكلية السورية الإنجيلية، ثم علمت بالتجربة أن تأكيد الناحية التبشيرية في عملها قد ضيق حقله مما جعله لا تجتذب سوى قسم من أبناء المجتمع العربي، وأصبحت علاقتها بالأقسام الأخرى تتسم بشيء من التوتر، ومن ثم غيرت اسمها التبشيري محتفظة ببعض الأشكال الموروثة عن ذلك العهد التبشيري.[2]

وقد كانت تلك الجامعات تتبوأ مراكز الصدارة بين المراكز العلمية في بلاد المسلمين، ويلتحق بها الفئة المختارة من الأبناء والبنات، ويتخرجوا منها وقد حملوا أسوء فكرة عن دينهم وعقيدتهم، وتنكروا لقيمهم وتقاليدهم. وقد نجحت هذه الجامعات في إيجاد شخصيات مسلمة تتبنى الأفكار والمبادئ المعادية للإسلام، وكثيرا ما تتبوأ هذه الشخصيات مراكز النفوذ والحكم في البلاد، وعن طريقهم يستطيع دعاة التبشير أن يحققوا ما يريدون دون أن يشعر بهم أحد، لأن تلك الشخصيات ليست مجالا للطعن فيها، ولأنها كانت تتمتع بالمحبة والتقدير، فكان كلامها أقرب إلى النفس وأبعد عن الريبة.[3]

المطلب الرابع: التعليم الوطني الاستعماري:

ولا يقل خطورة عما سبق ذكره المدارس التي أنشأها الاستعمار في البلاد الإسلامية وهي ما يعرف بالمدارس الوطنية التي كانت منافسا للمدارس الدينية. فإذا كانت مدارس الإرساليات قد كشفت عن محاذير خطيرة، فإن التعليم الوطني في البلاد المستعمرة قد مر

1. المرجع نفسه، ص: 25.
2. ينظر: الجندي، أنور، التربية وبناء الأجيال، ص: 24.
3. ينظر: الدهان، محمد محمد، قوى الشر المتحالفة، دار الوفاء، ط: 2، مصر، 1408هـ. 1988م، ص: 99.

بتجربة أشد خطورة وأبعد أثرا في هدم شخصية الطالب المسلم وتدميره وجعله أداة طيعة للنفوذ الغربي، ومواليا مستسلما للأجنبي المحتل[1].

وقد جاء هذا التعليم الوطني صورة من التبعية والولاء في برامجه وأعماله واتجاهاته لما خططه الاستعمار في معاهد الإرساليات، ففي مصر بدأت الإرساليات عام 1844، فمهدت للاحتلال الذي وقع عام 1882، فكانت المدة كافية لهذه التجربة كي تمد النظم التعليمية التي وضعها المحتل بالخبرة والمناهج والدراسات التطبيقية، والأمر كذلك بالنسبة للاحتلال الفرنسي للجزائر وتونس والمغرب وسوريا ولبنان [2].

إن هذا التعليم الذي وضعه الاستعمار، قد زاحم بقوته وأساليبه العصرية التعليم الديني الذي كان سائدا من قبل، بل عزل التعليم الديني وزاده جمودا وبعدا عن توجيه الحياة، ووجد الأهالي أنفسهم مضطرين إلى أن يدخلوا أولادهم إلى هذه المدارس الحديثة فلقمة العيش كانت عن طريقها وحدها. فلقد حوصر التعليم الديني حصارا شديدا بفتح التعليم اللاديني وتشجيعه، وإغداق الموارد المادية عليه وتضييقها على التعليم الديني، فمناصب المعاهد والكليات الدينية محدودة، متواضعة في الأجر والمظهر، ومناصب المعاهد والكليات الأخرى عديدة فارهة المظهر والأجر، وذلك سبب النفور من الدين والإقبال على غيره[3].

لقد كانت خطة الاستعمار تهدف إلى القضاء على التعليم القائم على مناهج عربية إسلامية شاملة، وخلق تعليم بديل يستمد مناهجه من نظم مدارس الإرساليات، ولم تمض سنوات حتى اختفى التعليم الأصيل وحل محله التعليم الذي وضعه الاستعمار[4].

---

[1]. ينظر: الجندي، أنور، المرجع نفسه، ص: 57.

[2]. ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]. جريشة، علي محمد، ومحمد شريف الزيبق، أساليب الغزو الفكري في العالم الإسلامي، دار الاعتصام، ط: 3، (دب)، 1399ه. 1979م، ص: 64.

[4]. ينظر: المرجع نفسه، ص: 60.

وقد « اعتمد التغريب والغزو الثقافي على«التعليم» كأساس لتغيير أعراف هذه الأمة الإسلامية ووجهتها ومفاهيمها، فأسس في مدارس إرسالياته مناهج مسمومة مفرغة من أصول الإسلام ثم فرضها على مناهج وزارات التعليم في العلم الإسلامي»[1].

يقول هاملتون جب كما ذكر أنور الجندي : « لقد استطاع نشاطنا التعليم والثقافي عن طريق المدرسة العصرية والصحافة أن يترك في المسلمين. ولو من غير وعي منهم. أثرا يجعلهم في مظهرهم العام لا دينين إلا حد بعيد، ولا ريب أن ذلك خاصة هو اللب المثمر في كل ما تركته محاولات الغرب لحمل العالم الإسلامي على حضارته من آثار»[2].

يقول أنور الجندي: « سيطر التعليم الاستعماري الوطني في مص وسوريا والعراق والسودان وليبيا وتونس وفلسطين والجزائر ومراكش من الأقطار العربية. كما سيطر تعليم الإرساليات الأجنبي في هذه البلاد أيضا وسيطر بصفة واضحة في تركيا وإيران والهند وإندونيسيا والملايو وكانت أبرز مراكزه في بيروت وإسطنبول والقاهرة. وقد حقق الاستعمار أهدافه في السيطرة على العالم الإسلامي عن طريق التعليم عندما لم تمر سنوات قليلة حتى خرج ثماره ممن تولوا أمور البلاد وقيادتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية»[3].

وبعد احتلال الإنجليز لمصر ظهر على مسرح الأحداث قسيس مبشر هو دنلوب[4]،

---

[1]. الجندي، أنور، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، ص: 95.

[2]. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]. الجندي، أنور، التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام، ص: 76.

[4]. دوجلاس دنلوب، ولد في اسكتلندا 1860، تخرج في القسم اللاهوتي في إحدى كلياتها، جاء إلى مصر مبشرا 1889، وعين مدرسا في مدرسة سنت أندرو التابعة للمجتمع التبشيري لاسكتلندا وسعى لدى كرومر حتى عين مدرسا للإنجليزية في مدرسة المهندسخانة فالمعلمين الخديوية، عين سكريتير للمعارف في 8 مارس 1897 ثم مستشارا في 24 مارس سنة 1906، قاوم نشر التعليم العلي في مصر لأن انجلترا لا تريد نشر التعليم العالي في مصر، وأنها لا تريد إلا إعداد جمهور من الأفندية ليشغلوا الوظائف الثانوية في الحكومة، وأن زيادة التعليم تصرف عن فلاحة الأرض وتعود على مصر بالإفلاس، وقد ظل كرومر يشرف على المعارف حتى سنة 1930، وقد عمل على تنفيذ خطة التغريب الكاملة للتعليم على النحو الذي ظل يشق طريقه من بعد، وكان المخطط يهدف أساسا إلى تغريب الثقافة وتدمير الشخصية

الذي عينه كرومر[1] سكريتيرا لوزارة المعارف سنة 1897م، ثم مستشارا لها سنة 1906م، وما زال كذلك حتى سيطر سيطرة تامة على شؤون التربية والتعليم، ويعد دنلوب واضع المخطط الأساسي لتغريب التعليم والتربية، وإقصاء الإسلام وتاريخه واللغة العربية عن برامج التعليم في المدرسة المصرية[2]، وكان هدف هذا المخطط هو تغريب الثقافة العربية وتدمير الذاتية الإسلامية والتشكيك في كل مقومات الفكر والأمجاد والتاريخ لدى الأمة[3].

يقول الأستاذ محمود شاكر: « جاء الاستشراق الإنجليزي ليحدث في ثقافة الأمة المصرية صدعا متفاقما أخبث وأعتى من الصدع الذي أحدثه الاستشراق الفرنسي، ووضع دنلوب أسس التفريغ الكامل لطلبة المدارس المصرية، أي تفريغ الطلبة من ماضيها المتدفق في دمائها مرتبطا بالعربية والإسلام»[4].

لقد استعرضنا في هذا المبحث قصة التفريغ الثقافي لأبناء الأمة الإسلامية، وقد تتبعنا مختلف المسارات التي سارت فيها خطة التفريغ، وسنعرض في المبحث الموالي للوسائل التي استخدمت في هذا التفريغ.

المبحث الثالث: وسائل التفريغ الثقافي:

اتخذ أعداء الإسلام عدة وسائل لتفريغ أجيال المسلمين ، بتفريغ قلوبهم وعقولهم

= العربية والتشكيك في تراث الأمة. ينظر: العفاني، سيد بن حسين، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، دار ماجد ، ط: 1، السعودية، 1424ه. 2004م، ج: 2، ص: 429 وما بعدها.

[1]. ايفيلنج بارنج كرومر، يعد واحدا من دعاة التغريب والاستعماريين في العالم الإسلامي، تمثل كتاباته في تقاريره وفي كتابه (مصر الحديثة) خطة عمل كاملة، وإيديولوجيا شاملة للقضاء على مقومات الفكر العربي الإسلامي وتمزيق وحدة العالم الإسلامي ومقاومة القيم والمفاهيم العربية والإسلامية، أمضى اللورد كرمر ما لا يقل عن ربع قرن في مصر قابضا على زمام السلطات (1882. 1906)، وكان قد أمضى من قبل وقتا في الهند حيث أتيح له أن يدرس مناهج الاستعمار البريطاني هناك، عمل في أول أمره في مصر مندوبا في صندوق الدين المصري 1877، ثم عين مباشرة بعد الاحتلال البريطاني مندوبا ساميا ومعتمدا لبريطانا. ينظر: العفاني، سيد بن حسين، المرجع نفسه، ص: 410. 411.

[2]. ينظر: المرجع نفسه، ص: 66.

[3]. ينظر: المرجع نفسه، ص: 68.

[4]. شاكر، محمود محمد، المتنبي، ص: 148.

ونفوسهم، من محتوياتها ذات الجذور العقلية والوجدانية والعاطفية والأخلاقية[1]. وينبغي أن يلاحظ أن هذا التفريغ يتم مع الملأ بأشياء أخرى مما يفسد العقائد والأخلاق، ويثير الشبهات حول الدين والقرآن والرسول صلى الله عليه وسلم.

لقد وضع العدو عدة وسائل في خطته لتحقيق غاية التفريغ، وهي جميعها تهدف إلى عزل الأجيال الناشئة في بلاد الإسلام عن كل وعي ديني سليم، ووضع العقبات التي تحول دون معرفتهم الصحيحة بدينهم، وإفساد المفاهيم الصحيحة تمهيدا لانتزاعها كليا[2]. ومن هذه الوسائل ما يأتي[3]:

الوسيلة الأولى: فصل العلوم الدينية عن العلوم الأخرى، واصطناع الشقاق بينها وبين علماء كل منهما، وتيسير حظوظ الدنيا لمتعلمي العلوم الدنيوية، وحجبها عن متعلمي العلوم الدينية، وذلك بهدف عزل طلاب كل قسم عن تعلم علوم القسم الآخر، وهذا الفصل يجعل كل فريق يتعصب لنوع دراسته ويزدري النوع الآخر، مما يولد قناعة لدى الدارسين بأن النوعين من العلوم لا يتفقان، والنتيجة التي يقدرها واضعوا هذه الخطة أن تنتصر علوم الدنيا وتنهزم علوم الدين بكل ما فيها من خير وحق، فأبعد طلاب العلوم الشرعية عن أكثر مجالات الحياة وحصر نشاكهم في المساجد وبعض الوظائف ذات الاختصاص الديني، حتى لا يكون لأفكارهم تأثير في توجيه الأمة، وحتى لا يتمكنوا من فضح خطط الأعداء، وهكذا يتسنى لهم فصل الدين عن الحياة، لتجد الأمة نفسها في حاجة لاستيراد أنظمة الحياة من الغرب وهكذا تنشأ أجيال منفصمة عن دينها تجهل عقيدتها ومبادئها وأخلاقها فيسهل تغريبها.

---

[1]. ينظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم، ط: 8، سورية، 1420ه. 2000م، ص: 253.

[2]. ينظر: المرجع نفسه، ص: 254.

[3]. ينظر : المرجع نفسه ، الصفحة نفسها وما بعدها، بتصرف واختصار.

الوسيلة الثانية: تسخير فئات تدخل في المفاهيم الإسلامية أغاليط وأكاذيب ومبتدعات، وتعمل على تشويه حقائق الإسلام، وإبعاد الأجيال عنه، وقد كان الاستعمار يشجع على البدع المحدثة، ويضيق على المدارس الإسلامية والعلوم الدينية الصحيحة، وهذا كان له آثار سيئة منها:

1 . إبعاد هذه المجموعات عن دراسة علوم الدين دراسة صحيحة، تعدهم لتفهم غاياته وأحكامه التي يأمر بها، والتي منها عزة المسلمين، ووجوب مجاهدة الكافرين، والعمل على بسط سلطان الحكم الإسلامي في البلاد.

2 . امتصاص شحنة الطاقة الدينية الكامنة في نفوس المسلمين بما تورثه تلك الأعمال من القناعة الداخلية بقيام الفرد نحو ربه بجهد كاف.

3 . تحويل المسلمين عن تعاليم الإسلام الصحيحة، وإضافة أشياء جديدة غريبة إليه، وبعد مدة تصبح هذه المبتدعات هي الأصل الديني، وتصبح أركان الإسلام شيئا ثانويا.

4 . تنفير الأجيال المثقفة من الإسلام تذرعا بهذه الأخلاط المبتدعة، والتي تصم الدين بأنه أخلاط من العبادات الوثنية، وهي في الحقيقة بدع محدثة ما أنزل الله بها من سلطان.

الوسيلة الثالثة: تولية قيادات دينية تعطي صورة سيئة عن الإسلام في مفاهيمها أو في سلوكها، وإبعاد العناصر التي تدرك حيل الأعداء وكافح لإحباط مخططاتهم، وذلك يترك أسوء الأثر في جماهير المسلمين، فإذا انحرفت هذه القيادات فإنها تضلل فئة كبيرة من المسلمين بدافع الاقتداء والاتباع، أما الذين لا يرضون بسلوك هذه القيادات فإنهم يتجهون في طرق أخرى، ثم تنسحب النقمة من القيادات إلى العلوم الدينية، فينفر منها من يريد خدمة الإسلام، وإذا انعدمت الثقة في الدعاة إلى الله عبث الشيطان وجنوده في صفوف الأمة، دون أن يجدوا من يقف لهم بالمرصاد، وكل هذا كسب لأعداء الإسلام.

الوسيلة الرابعة: التضييق على طلاب العلوم الدينية والمعارف التي تتصل بها، وتوجيه ألوان الاضطهاد للدعاة إلى الإسلام، ومحاربة الحركات الإصلاحية بإضعاف قواها وإثارة

الشكوك حولها والإيقاع بينها وبين غيرها من المؤسسات الإصلاحية، ودس العناصر التي تعمل على تفتيتها، وتبديد طاقتها وتحوير اتجاهها السليم.

الوسيلة الخامسة: إثارة الشكوك حول عقائد الإسلام ومبادئه ونظمه وعباداته، لإضعاف ثقة المسلمين بكمال دينهم، وإقناعهم بأن التقدم لا يكون إلا بالتخلي عن الدين كما فعل الغربيون، وهو قياس باطل، فالدين الإسلامي لم يقف يوما في وجه العلم كما فعلت الكنيسة، بل على العكس من ذلك كان الإسلام ولا يزال حافزا للعلم داعيا إليه مرغبا فيه.

الوسيلة السادسة: إثارة التهكم والسخرية بعلماء الإسلام والأحكام الإسلامية والعبادات وممارسيها، وهو سلاح قوي الأثر لدى ضعفاء النفوس الذين توجههم الضغوط الاجتماعية، ويتخاذلون أمامها، ويحيدون عن الهدى أمام استهزاء المستهزئين وسخريتهم، وقد انتشرت في بلاد الإسلام أجهزة مأجورة تستخدم هذه الوسائل.

الوسيلة السابعة: تنفير الأجيال المسلمة من واقعهم وتاريخهم عن طريق تشويهه وعرض النقائص المتفرقة في صورة واحدة تمثل صورة المسلمين، مع طمس كل الفضائل والكمالات التاريخية والمعاصرة.

المبحث الرابع: علاقة الحداثة بالتفريغ الثقافي:

الفكر الحداثي ليس وليد القرن العشرين، ولكن له جذور تعود إلى البدايات الأولى لتصادم الغرب مع المسلمين، إذ «يعيد كثير من الباحثين جذور الحداثة إلى أواخر القرن الثامن عشر، عندما غزا نابليون مصر، لأن هذا التاريخ يمثل بداية المجابهة المباشرة بين الغرب والشرق، بين الخلافة العثمانية الناطقة باسم المسلمين بما فيهم العرب وبين أوربة »[1].
إن الفكر الحداثي العربي يستمد جذوره من الفكر الحداثي الغربي، فالحداثة عند العرب « مصدرها الأول هو الحضارة الغربية، وما تنطوي عليه من ملل وثنية ومذاهب فلسفية،

[1] . مفتاح، الجيلاني، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، دار النهضة، ط: 1، سوريا، 1427ه. 2006م، ص: 19.

واتجاهات فكرية، ومناهج وضعية. والمتتبع لما يكتبه ويقوله الحداثيون العرب، وما يدعون إليه، يتبين له بكل جلاء أن جذور حداثتهم غربية في أصولها، ومناهجها، ومذاهبها، غريبة على شرع الله تعالى»[1].

إن الحداثة الغربية دخلت عالم المسلمين مع ما دخل من غزو وتغريب، وهذا الغزو والتغريب قد مر بمراحل، ولعل الحداثة هي الحلقة الأخيرة التي وصلت إليها عمليات الغزو والتغريب، ويتضح من هذا الصلة الوثيقة بين التفريغ الثقافي، الذي كان مهادا للغزو الفكري والتغريب، وبين الحداثة كنتيجة من نتائج الانبهار بحضارة الغرب وتقبلها بما فيه من خير أو شر، وهذا ما كان يدعو إليه المستغربون في الوطن العربي والإسلامي، فالتراث كله بالنسبة لعصرنا ـ في نظرهم ـ فقد مكانته، والوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، ولكن مصدره الوحيد ـ في نظرهم ـ هو أن نتجه إلى أوربا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول، وتمثل ما قبلناه[2].

لقد كان الغرب وعملاؤه يعملون على إيجاد أرضية يتسللون منها إلى قلوب المسلمين وعقولهم، فكان التفريغ الثقافي وسيلتهم في تحقيق مآربهم، يقول الأستاذ أنور الجندي:« ولعل أخطر محاولات التغريب إنما ركزت على تفريغ العقل والقلب العربي الإسلامي من القيم الأساسية المستمدة من التوحيد والأخلاق والإيمان بالله، ودفع هذه القلوب والعقول عارية أمام عاصفة هوجاء تحمل معها السموم والجراثيم عن طريق التعليم والصحافة والكتاب والمسرحية والفيلم والأزياء والملابس»[3]، ثم يضيف مبينا النتائج الوخيمة لهذا التفريغ فيقول:« ومن ثم خرجت هذه المؤسسات جميعا ذلك الجيل الذي حمل دعوة الهدم، وسار بها تحت اسم التقدم والحضارة، وعمد إلى متابعة المستشرقين والمبشرين في تحريف

---

1. العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، الحداثة في العالم العربي. دراسة عقدية، ص: 186.

2. ينظر: مفتاح، الجيلاني، المرجع نفسه، ص: 20، وهو ينقل عن زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص: 110 وص: 82.

3. الجندي، أنور، معلمة الإسلام، دار الصحوة، (دط)، مصر، 1411ه. 1991م، ج: 2، ص: 100.

التاريخ الإسلامي، وتشويه مبادئ الإسلام وثقافته، وانتقاص الدور الذي لعبه في تاريخ العالم، مع خلق شعور بالنقص في نفوس المسلمين»[1].

لقد كان من نتائج الغزو الفكري والتغريب، بعد التفريغ الثقافي للأجيال المسلمة من كل ما له صلة بدينها، أن وقع المسلمون في انحرافات كثيرة، ومن هذه الانحرافات[2]:

1 . سيطرة مفاهيم غير صحيحة على أفكار الكثيرين، منها مستحدث، ومنها موروث من عصور الانحطاط.

2. الانبهار بظواهر الحضارة المادية الحديثة، وهذا يقود إلى التقليد الأعمى.

3. التخلف العلمي والعملي.

4. تلقي الضربات المتتالية التي تهدف إلى إخراجهم من دينهم، وتفتيت وحدتهم الكبرى.

5 . تأثر معظم طلائع الأجيال الحديثة بعمليات الغزو الفكري والنفسي والاجتماعي والسياسي والسلوكي، الذي غزيت به الأمة.

6 . تخلي معظم المسلمين عن التطبيقات الإسلامية، وارتداد كثير من أبناء المسلمين عن العقيدة والمفاهيم الإسلامية ارتدادا كليا.

7 . انتشار الجهل بالمفاهيم والتعاليم الإسلامية الصحيحة، وانشغال النفوس والأفكار بمطالب الأجساد والشهوات والأهواء.

إن هذه الانحرافات التي وقع فيها المسلمون، جعلت من السهل على كل معاد لدينهم وعقيدتهم وثقافتهم وحضارتهم وتاريخهم ومجدهم، أن يخترق جدار الحصانة لديهم، ومن ثم أمكن لأفكار الحداثيين، أن تجد تقبلا لدى الكثيرين من المثقفين، أولئك الذين لم يكن لديهم حصانة عقدية وفكرية تحميهم من الأفكار الشاذة والغريبة التي تطعن في دينهم، ولقد مر

---

1. المرجع نفسه، ص: 101.

2. ينظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، ص: 735 وما بعدها.

الغزو الفكري لأمتنا بمراحل، فكان أولها مع المستشرقين والمبشرين، ثم جاء دور المستغربين تلاميذ المستشرقين والمبشرين، ثم جاء أخيرا دور الحداثيين، وكل من هؤلاء قد أدى دورا كبيرا في غزو الأمة، ومحاربة قيمها ومبادئها، وإخضاعها لسلطان الغرب وسلطان حضارته وثقافته، وكما عمل المستشرقون من قبل على إحياء الأفكار القديمة، التي استطاعت الثقافة الإسلامية الأصيلة أن تنتصر عليها، وتئدها في حينها، فقد عاد الحداثيون من جديد إلى إحيائها، والمتمعن في أفكار الحداثيين يجدها امتدادا واضحا لأفكار الاستشراق، وهذا في الحقيقة ليس موضوع بحثنا، إنما الذي يهمنا هنا، هو أن التفريغ الذي مورس على الأجيال استطاع أن يهيئ الأرضية لتقبل كل الأفكار الدخيلة بما في ذلك الفكر الحداثي، وقد سبق لأفكار أخرى هدامة أن وجدت تقبلا لدى الكثير من المسلمين، وكل ذلك راجع إلى تفريغ الأجيال الذي بدأه الاستعمار وأكمله خلفاؤه من بعده، وكما راجت من قبل لدى بعض المسلمين أفكار الاستشراق والتبشير، وكما وجد المستغربون من يتلقى عنهم ويتقبل أفكارهم، كذلك وجد الحداثيون عند المفرغين ثقافيا آذانا صاغية، وقلوبا خاوية، تردد ما يقولونه ترديد الببغاوات من غير وعي ولا رشد.

ولما كان التفريغ الثقافي قد عمل عمله، ومهد الطريق، وهيئ الأجيال لتلقي الفكر الحداثي، فقد ظهر في المسرح الثقافي آثار هذا الفكر على الناشئين،« إن آثار الحداثة كثيرة، واختلاطها بآثار مثيلاتها، وبخاصة الماركسية والعلمانية والبعثية والوجودية، موجود، آثارها في المستقبل. بعد دراسة تخطيطها وسيرها. أكثر وأشد خطورة وتميزا »[1]. فمن آثارها[2]:

1 . إشاعة الفوضى العقدية والثقافية بين كثير من القارئين، ومن ثم تأثر كثير من شباب المسلمين وناشئتهم بالفكر الحداثي الثائر، وأصبحت لديهم جرأة كبيرة في نقد العقيدة والأحكام الشرعية واللغة العربية، والتطاول على العلماء والهزء بهم وبأقوالهم. والمتتبع للصحف والمجلات يلاحظ بجلاء كيف أثر الحداثيون في المفرغين من أبناء المسلمين ذكورا

[1]. العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، المرجع نفسه، ص: 1547.

[2]. ينظر: المرجع نفسه، ص: 1547 وما بعها بتصرف واختصار.

وإناثا، وكيف أصبحوا يتجرأون على نقد أحكام الشريعة، ولمز العقيدة، والقدح في الأئمة والأعلام، والإشادة بأئمة الحداثة الذين هم في نظرهم الطبقة المثقفة والنخبة والصفوة. وهذا نتاج التفريغ الثقافي الذي مكن للحداثيين من تربية الأجيال وغزوهم.

2. إيجاد طبقة معزولة عن المجتمع سياسيا وعقديا، لأن الواقع كله في نظر الحداثيين رجعي ومتخلف، في سياسته وعقيدته وأخلاقه وأعرافه، يجب تجاوزه وهدمه، فهي طائفة عنوانها القلق الدائم من كل سائد ونمطي ومألوف، وهدفها الثورة على النمطي السائد والمألوف في السياسة والعقيدة والأخلاق.

3. تجوؤ بعض النسوة على الأحكام الشرعية، بنقدها والخروج عليها وهو من آثار الحداثيين، فصرن يهاجمن الإسلام بدعوى الحرية والتقدم، وينادين بالتمرد عليه وعلى أحكامه، ولهن في ذلك كتابات فيما يسمى الأدب النسوي.

4 . إعلاء شأن الفرق الباطنية والفلسفية والصوفية، بوصفها ظواهر حداثية تمردت على المألوف السائد في العقيدة والشريعة، وهذه التصورات تلقى على مسامع الشباب فيتلقونها على أنها حقائق مسلم بها، ويلتبس أمرها على الكثير من المثقفين.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث نخلص إلى جملة من النتائج والتوصيات:

أولا: النتائج:

1 . لقد نقل أعداء الإسلام الحرب من ميدان القتال والقوة العسكرية إلى ميدان الكلمة والفكر والثقافة، وفي هذا الميدان أصابوا من الأمة مقتلا ما كانوا ليصيبوه بقوة السلاح والجنود، وقد تيقنوا نجاعة الحرب الجديدة فلا يزالون يواصلونها بأشكال شتى.

2 . كان تعليم أبناء المسلمين وبناتهم المنفذ الذي تسلل منه أعداء الإسلام، فقد توصلوا بتغريب التعليم إلى تنشئة أجيال لا تعرف عن دينه إلا القليل، وهو ما جعله سهلة الابتلاع فصارت بعد حين سلاحا فتاكا بيد الغرب، وأصبح الغرب ينفذ مخططاته عن طريقها.

3. انتهج الاستعمار الغربي خطة التفريغ الثقافي، فقام بتفريغ أجيال المسلمين من كل ما يمت إلى دينهم أو تاريخهم أو ثقافتهم أو حضارتهم بصلة، وفي الوقت نفسه ملأهم بكل ما يمجد الغرب وثقافته وتاريخه وحضارته، فطمس بذلك بصائرهم، وشوه فطرهم، وحولهم أدوات للهدم والتغريب في بلادهم.

4. كان من نتائج التفريغ الثقافي والتغريب أن وجد في الأمة المسلمة أجيال تجهل دينها، غير محصنة من السموم والشبهات، فكانوا أرضا خصبة لتلقي أفكار الحداثة وتمريرها.

ثانيا: التوصيات:

يوصي الباحث بهذه التوصيات:

1. ضرورة تسليط الضوء أكثر على الخطة الاستعمارية التي انتهجتها فرنسا في الجزائر، فأكثر ما وجدت من المراجع يتكلم عن المشرق العربي وبالخصوص مصر، وخطط الاستعمار متشابهة إلا أن البحث في خطط فرنسا في الجزائر سيكشف عن الكثير من الأمور المجهولة في مكائد الاستعمار.

2. يجدر بالمسلمين عمليا أن ينقذوا الأجيال القادمة مما وقع للأجيال السابقة من تفريغ ممنهج، وذلك يكون بإعادة صياغة مناهج التعليم وفق منظور إسلامي يقوم على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

3. ضرورة أن تحمل المدارس الحرة في بلاد المسلمين مسؤولية التنوير الحقيقي لأبناء المسلمين حتى لا يسبق إليهم التنوير المزيف المغشوش، وذلك يتأتى بتزويد المدارس القرآنية ببرامج تعليمية تكوينية في العقيدة والعبادة والأخلاق وعدم الاقتصار على حفظ القرآن الكريم وحده كما هو حاصل الآن.

الحداثة بين إكراهات الواقع والرهانات الإبستمولوجية

بقلم
د/ نسيبة مساعدية
جامعة عباس لغرور ـ خنشلة
sibamess@yahoo.fr

المقدمة

تعد الحداثة مصطلحًا ومفهومًا من أكثر الموضوعات التي شغلت بال الباحثين من نواحي كثيرة؛ فلسفيا واجتماعيا وتاريخيا واقتصاديا وأدبيا وفنيا، وامتزجت الحداثة بتجاذبات كثيرة كانت ولا زالت تشكل تحديات فكرية جمة بخاصة مع ظهور ما بعد الحداثة، إلى غيرها من التوجهات التي في كل مرة نبحث عن مفهوم الحداثة تتجلى لنا، وهو ما يوحي بصعوبة الإمساك به، إلا أن عملية البحث فيه تعد بحق مغامرة جمالية تستحق ذلك الجهد.

يصوغ **أوزفالد شبغلر** في كتابه **"انحطاط الغرب"** أن **الحداثة مفهوم متعدد المعاني والصور يمثل رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بزمانها ومكانها،** ويمكن القول أن الحداثة موقف عقلي تجاه مسألة المعرفة، وإزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التوصل إلى معرفة ملموسة.

إضافة إلى ذلك لم تنشأ الحداثة فجأة أو صدفة، بل أسهمت الكثير من المعارف والمراحل التاريخية المتعاقبة في الحفر بداخلها، وجعلتنا نتساءل ونستفسر عن كل جديد، فكما يقول المفكر **محمد أركون** في كتابه **الإسلام والحداثة** أن **الحداثة موقف للروح أمام مشكلة المعرفة،** وهذا ما يجعل الحداثة سؤالا متجددا لا يستقر على جواب

ولا يقبل الحلول البسيطة المستعجلة.

- ستتبع هذه الورقة البحثية:

إشكالية الحداثة بين الضبط المعرفي والمنهجي؟ علاقة المراحل التاريخية الماضية بتشكيل مفهوم الحداثة؟ إكراهات الواقع المتحدية لظهور الحداثة؟ مدى ارتباط الحداثة بالفلسفة؟ انصهار الفنون والآداب في تكوين الحداثة؟ أي أثر للحداثة على العقل الغربي؟ كيف استقبل الوضع العربي الحداثة؟

ولخصوصية موضوع الحداثة فكثيرة هي الدراسات التي تناولت هذا الموضوع بالبحث والتحقيق نحو: مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري وأدونيس وكمال أبو ديب، وغيرها من الدراسات العربية التي سعت إلى بيان مفهوم الحداثة وتبني مشروع حداثي عربي إما مؤسس على خلفيات الحداثة الغربية أو مناقض للعق الغربي، إلا أنها جميعا أنارت الفكر العربي بأفكار ونظريات حديثة للحداثة وما بعد الحداثة. تمت معالجة عناصر هذا الموضوع وفق المنهج التاريخي بتتبع المراحل التاريخية الأولى المُشكلة للحداثة، وآليات الوصف والتحليل بعرض مقولات الحداثة وتحليل مضمونها وإسقاطها على معطيات الواقع.

1ـ مفهوم الحداثة لغة واصطلاحا:

الحداثة Modernité يصعب تحديد مفهومها بدقة فكما يعتبرها البعض «**من المفاهيم التي تتمرد على المفهمة**»[1]، فهي تتوزع بين اختصاصات وعلوم ومعارف عدة، «**إن فكرة الحداثة هي فكرة صعبة الفهم في ذاتها**»[2]، فمن اللغوية الحداثة مشتقة من الجذر اللغوي(ح-د-ث): «**حَدَثَ الشَّيءُ يَحْدُثُ حُدُوْثًا وَحَدَاثَةً، فَهُوْ مُحْدَثٌ وَحَدِيْثٌ،**

[1]- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، دط، 1992، بيروت، ص128.

[2]- ألان تورين، نقد الحداثة، تر أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1997، القاهرة، ص270.

وَحَدَثَ اَلْأَمْرُ أَيْ وَقَعَ وَحَصَلَ، وَأَحْدَثَ الشَّيءَ أَوْجَدَهُ، وَالْمُحْدَثُ هُوَ الْجَدِيْدُ مِنَ اَلأَشْيَاءِ»[1]، فالحداثة تعني كل ما هو مرتبط بالجديد والتجديد والجدة.

أما من ناحية المفهوم الاصطلاحي فيصعب تحديد مفهوم واحد،«**ليست الحداثة مفهومًا سوسيولوجيًا أو سياسيًا أو تاريخيًا بحصر المعنى، وإنما هي صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالميا، انطلاقا من الغرب ويتضمن هذا المفهوم إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدل في الذهنية**»[2]

نفهم من هذا القول أن: الحداثة لا تقتصر على أبعاد اجتماعية وسياسية وتاريخية فقط، بل تتوسع لتشمل أبعادا حياتية أخرى،وأيضا الحداثة تمظهر للحضارة، على اعتبار استقبال التجديد الثقافي الممتد من ثقافات مختلفة، وتحيل الحداثة على ما عرفته الثقافة الغربية من تطور فكري عبر مراحل تاريخية متنوعة ساهمت في تشكيل مفهوم الحداثة.

لذلك يمكن اعتبار أن الحداثة «**مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني**»[3]كما أكد الفيلسوف **هابرماس**«**إن الحداثة تعبر دائما عن وعي عصر ما يحدد نفسه(...)، ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث**»[4]، فكل عصر من العصور أثر بشكل كبير في لملمة شتات تكوين الحداثة بخاصة أن المعارف تراكمية

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، مج 3، بيروت، مادة (ح، د، ث)، ص907.

[2]- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، 2006، الجزائر، ص21.

[3]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، 2000، المغرب، ص7.

[4]- يورغن هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، تر بسام بركة، ، مركز الإنماء القومي، ع29، 1984، بيروت، ص42.

وتواصلية، «**فالحداثة في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط آخر، يختلف عنه جذريًا، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع وإحلال أنماط فكرية جديدة**»[1]، ويظهر ذلك في كم التحولات المعرفية التي شهدتها حركة الفكر الأوروبي في مناحي متشعبة من البحث الإنساني.

2ـ المسارات التاريخية لظهور الحداثة:

بالعودة إلى الوراء وإلقاء نظرة إلى أبرز المحطات التاريخية التي ساهمت في تشكيل الحداثة نجد مجموعة من الحقب التاريخية ومنها:

2-1-عصر النهضة Renaissance:

يُقصد بعصر النهضة الفترة التي تم فيها العبور من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، أي القرون(14-15-16م) ويؤرخ لها أيضا بسقوط القسطنطينية سنة 1453م حيث أدى ذلك إلى:

– هجرة عدد كبير من العلماء إلى دول أخرى، حاملين معهم ما استطاعوا من كتب وتطويرها في قالب جديد كان نواة النهضة الأوروبية.

– انتعاش التجارة وازدهار المدن الأوروبية بخاصة عبر الأبيض المتوسط فظهرت طبقة جديدة من الأغنياء تنافس على السلطة.

– الاهتمام بالعلوم وإحياء المعارف ومحاولة البحث عن مخرج لسلطة الكنيسة عن الدولة.

وقد عرفت النهضة الأوروبية أيضا ميلاد حركتين فكريتين مكملتين لعضهما الأولى؛ ذات النزعة الإنسانية، والثانية ظهور العلوم الطبيعية «**فثمة شيئان يميزان**

[1]– هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر محمود شريح، دار نابلس، ط4، 2000، السويد، ص39.

عصر النهضة عما سبقه من عصور: اكتشاف العالم واكتشاف الإنسان»[1]، فالاهتمام بالعلوم والتوجه نحو كل ما يتعلق بالإنسان من الناحية المادية والروحية زاد من نسق التطور والانفلات من ترسبات العصور الوسطى.

ولم يشمل عصر النهضة الاهتمام بالعلوم فقط فقد تعداه إلى فن العمارة وتكوين العقل الحديث بعيدا عن السلطة اللاهوتية وتأثيراتها السلبية بخاصة الثورة الفلكية التي أحدثها كوبرنيكوس بإقراره لنظرية مركزية الشمس «**فالتجديد الذي جاء به كوبرنيكوس كان جذريا حقا عندما تقدم به، فقد كان الوصف الفيزيائي للكون الذي جاء به كوبرنيكوس، أقرب إلى الحقيقة من النظام البطلمي القائم على مركزية الأرض، ثم إن العلماء الذين أتوا بعد كوبرنيكوس من أمثال كبلر وغاليلو ثم نيوتن بعد ذلك، ما كان بوسعهم أن يحققوا ما حققوه لولا التحول من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس**»[2]، طرحت نظرية كوبرنيكوس فكرة الكنيسة عن الكون التي زرعتها داخل العقول أزمانا متلاحقة، فالكنيسة من خلال الكتاب المقدس رسخت ودافعت عن فكرة عن مركزية الأرض وأن الشمس هامش، ما جاء به كوبرنيكوس زعزع ذلك الانسياق الأعمى وراء تراهات الكنيسة، ووصل بها إلى معاقبة كل من يعارض أوامرها أو يأتي بجديد مخالف لما تقدمه لبقية أفراد المجتمع.

وبالحديث عن تسلط الكنيسة يقودنا الأمر إلى ذكر حركة الإصلاح الديني Rèforme Religieuseبقيادة مارتن لوثر (1483- 1546)، تشكلت هذه الحركة في ألمانيا بداية للتوسع داخل باقي الدول الأوروبية، عُرفت هذه الحركة بأنها «**مناهضة للكاثوليكية وعملت على التقليل من قيمة الكنيسة والرفع من قيمة الإيمان**

---

[1]- أحمد محمود صبحي وصفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، دار النهضة العربية، 1999، بيروت، ص104.

[2]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص102.

الشخصي الداخلي فوق المظاهر الخارجية للدين»[1].

وأفكار مارتن لوثر ترى أن رجال الكنيسة أحكموا إغلاق مفاتيح العقل والحرية، بنبذهم أية فكرة تدعوا إلى التحليل واستخدام المنطق قصد كشف الحقائق والاقتناع بها، وملاحظة المعارف الإنسانية برؤية علمية تخدم الإنسان في المرتبة الأولى بدلا من الانصياع التام للكنيسة وأفكارها المتعصبة المتحجرة، لذا **قال مارتن** «**إن الكنيسة ورجال الدين ليسوا وسطاء بين الإنسان والله، ورفض صكوك الغفران، ورأى أن كل إنسان يجب ألا يخضع إلا لسلطان الكتاب المقدس، كما دعا إلى حرية تأويل النصوص المقدسة**»[2].

2-2-عصر التنوير Enlightenment Peried :

يمثل القرنين 17-18م البداية الأولى لعصر التنوير، باتفاق المؤرخين والفلاسفة وكذا امتداد تأثيراته- عصر التنوير- على الحداثة ككل فيما بعد، ومن أهم انجازات هذا العصر ظهور المنهج التجريبي مع فرنسيس بيكون، انطلاقا من نقده لِمَا جاءت به فلسفتي أفلاطون وأرسطو واتخاذها قبل ذلك أداة للتفكير، رأى بيكون أن التفكير الأرسطي يجعل الإنسان يسلم بالنتيجة دون تمحيص أو تأكيد، وهو مع توالي الزمن لا يمكن أن يأتي بجديد، لأنه لا يتفق مع روح العصر ورغبة الإنسان في التجديد، إذ هو «**يجر التجربة وراءه كالأسير**»[3].

أثرت أفكار بيكون فيما بعد الفلاسفة اللاحقين أمثال: دافيد هيوم(1711-1776)، جون لوك(1732-1804)، جون استيوارت مل(1803-1873)،

[1]- م روزنتال، الموسوعة الفلسفية، تر سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط5، 1985، بيروت، ص552.

[2]- مايكل هارت، الخالدون في العالم مئة أعظمهم محمد(ص)، تر أنيس منصور، الزهراء للإعلام العربي، ط6، 1986، القاهرة، مادة (مارتن لوثر)، ص96.

[3]- فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، دت، بيروت، ص147.

وغيرهم ممن تأثروا بنظريته ورؤاه، وجه بيكون نقدا قاسيا إلى المنطق القديم الذي رآه «**عاجزا عن اكتشاف أسرار الطبيعة، بل إنه يؤدي إلى ترسيخ الأخطاء التي تستند إلى مفاهيم قديمة، وعلة ذلك في رأيه؛ أن المنطق الأرسطي أداة غير صالحة للكشف العلمي، إنه منطق قياسي تكون النتيجة فيه صادقة على فرض أن المقدمات صادقة وليس على أنها صادقة بالفعل**»[1]، عمل بيكون على تحرير العقل من السلطة اللاهوتية وتوجيهه نحو دراسة الحقائق الطبيعية والنفسية والاجتماعية دراسة دقيقة، وفصل العلوم عن الغايات الدنيوية والدينية، مؤكدا في الوقت ذاته على أنه لا ينبغي أن نعزو قيمة حقيقية إلا للمعرفة العلمية القائمة على الاستقراء والتجريب، وينبغي ترك أية غاية للبحث خارج العالم كمضمون خالص، والابتعاد عن تبعات السلطة اللاهوتية بصورها المادية والمعنوية، قدر المستطاع حتى لا تتأثر عملية اكتشاف الحقائق وتنوير العقل والذات الإنسانية من أوهام الدين.

ورأى بيكون أن «**الذي يحدد العقل هو الملاحظة والتجربة، أما هو فمجرد أداة تصنيف وتجريد ومساواة ومماثلة، ويرى أن الإنسان هو خادم للطبيعة ومفسر لها، وخاضع لنظامها، وخدمة الإنسان للطبيعة هي التي تؤدي إلى إدراك قوانينها وسيادة الإنسان عليها فيما بعد، أي استكشاف كل ما يتصل بها**»[2]، فالعقل ينطلق في تحديد الوجود انطلاقا من ملاحظة الظواهر الطبيعية والإنسانية، ومن ثمة التجريب عليها حتى يصدق الحكم، كما اعتبر أن علاقة الإنسان بالطبيعة تخرج عن دائرة الصراع إلى التكامل، فالإنسان عنصر هام من عناصر الطبيعة ولا يمكنه أن ينفصل عنها، كما يمكن لتلك العلاقة أن تسمح للإنسان على التعرف واستكشاف المعارف الجديدة

---

[1]- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية(إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، المركز الثقافي العربي، 1997، المغرب، ص63.

[2]- المرجع السابق، ص65.

التي تحيا داخل الطبيعة كمظهر دال عليها، وكلما استطاع الإنسان ضبط معارفه وتحيق المزيد من اكتشافات الطبيعة أمكنه ذلك فيما بعد على التحكم والتكييف مع الطبيعة بعناصرها المختلفة. ويجمل أندرسن الآثار التي تركها بيكون في الفكر الحديث بالنقاط الثلاث الآتية:

1/ حرر العلم من حفظ المعارف وترديدها، وخلصه من طريقة النقل والرجوع إلى التراث. 2/ دعا إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي.

3/ نادى بفلسفة جديدة ترتكز على أساس متين من العلم الطبيعي، لا من الميتافيزيقا التجريدية.[1]

ويتميز أيضا عصر التنوير بظهور حراك فلسفي متقدم ومستقل عما كان سائدا من قبل، ومتذمرا من أوضاع أوروبا بخاصة الصراعات والحروب الدامية (16-17م) التي مزقت الجسد الأوروبي وجعلت الإنسان في ضياع تام، ما جعل الإنسان الأوروبي يبحث عن بديل أخر للمعرفة خارج السلطة اللاهوتية، بديل يمكنه من إصدار الأحكام بنفسه واختيار ما يناسبه، وهذا لا يكون إلا في ظل الاكتشافات العلمية، وقد عبر الفيلسوف كانط عن ذلك قائلاً «**عصر التنوير هو خروج الإنسان من حال كونه قاصرا، وتعني هذه الحالة أنه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المسؤول عنها لأن سببها ليس في الذهن، بل نقص في أخذ القرار ونقص في الشجاعة؛ فكن شجاعا واستعمل ذهنك هذا هو رصيد الأنوار**»[2]، نفهم من هذا القول أن عصر التنوير يقصد منه الدعوة لاستخدام العقل ومنحه الحرية في

[1]- فرنسيس بيكون، الأرغانون الجديد،،آفاق الفلسفة، تر فؤاد زكريا، المركز الثقافي العربي، 1988، ص 117ص 118.

[2]- بوزيد بومدين وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، بيروت، ص70.

التفكير، التي ستعود على الفرد بالحرية من أفكار عصر الظلمة وكذا اعتبار العقل المصدر الأساس لكل معرفة خارج سلطة الكنيسة.

ومع الدعوة لاستخدام العقل وتحريره، برز مجموعة من المفكرين والفلاسفة الداعيين للتفكر العقلي على رأسهم ديدرو(1713-1784)، دالانبير(1718-1783) أصحاب مشروع الموسوعة أو القاموس المنهجي للعلوم والفنون والصناعات «**وهو مؤلف ضخم يقع في 17مجلدًا، الهدف منه تزويد القارئ بالمعلومات في كل فرع من فروع المعرفة، وتوجيه الاهتمام إلى تطبيق العلم في ميدان الصناعة والتجارة والفنون**»[1]، وقد ضمت الموسوعة كتابات العديد من الفلاسفة نحو مونتيسكيو(1679-1755)، فولتير (1694-1778)، جون جاك روسو(1712-1778).

قام جون لوك (1630-1704) بتعميق أسس الفكر التجريبي، فالتجربة لديه نوعان، التجربة الحسية الظاهرية المتصلة بالعالم الخارجي، والتجربة الباطنية التأملية المتصلة بالعالم الداخلي وسائر الأفكار، أي أن التجربة والإحساس يسبقان العملية العقلية، إذ أن العقل لا يعمل إلا بعد أن تمده الخبرة والتجربة بالأفكار والمعاني، عرف عن لوك نقده لفكرتين متداولتين في عصره: -الاعتقاد بأن المعرفة تعتمد على مبادئ فطرية سابقة على التجربة، الاعتقاد بأن القياس المنهج الصحيح للمعرفة، ومن جملة ما غيره جون لوك في تاريخ الفكر الفلسفي التجريبي:

1/ أول من وضع مشكلة المعرفة موضع البحث والتعمق.

2/ توجيه أنظار الناس إلى قضية المعرفة، وبين أوجه النقص في طرائق التفكير القديمة.

1- فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص463.

3/ قدم تصورات مهمة حول المفاهيم الفلسفية وطرائق تحليلها.

4/ طبق الأسلوب التجريبي للبحث في موضوع نظرية المعرفة.

5/ الاستعانة بالمنهج الاستقرائي في البحث عن أصل المعرفة الإنسانية.[1]

كما أكد لوك طيلة مشواره البحثي على أن سلطة رجال الدين ينبغي أن «**تنحصر داخل حدود الكنيسة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى شؤون المدينة، لأن الكنيسة منفصلة تماما ومتميزة عن الدولة وعن الأمور المدنية، إن الحدود على كلا الجانبين ثابتة لا يمكن تغييرها**»[2].

استفاد من أفكار لوك دافيد هيوم بتعميق البعد التجربي في فلسفته، اعتمادا على أن الخبرة الحسية هي المصدر الوحيد الذي يستقي منه الإنسان معرفته بالعالم الخارجي، لأن الأفكار كلها ليست إلا صورا مما كانت الحواس قد انطبعت فيه انطباعا مباشرًا، إذ يستحيل التفكير في شيء لم يكن قد سبق الإحساس به بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة، «**فالفكرة المركبة تتضح وضوحا تاما وكاملا ومحددا إذا حللت إلى الأفكار البسيطة التي ركبي منها، ووراء كل فكرة بسيطة مصدر حسي**»[3]، ويستند هيوم في فلسفته هذه على نوعين من العلاقات: علاقات بين معنى ومعنى، وعلاقات بين أمور الواقع، العلاقات الأولى تظهر في الرياضيات، أما الثانية ففي العلوم الطبيعية.

ويرى هيوم أيضا أن المعارف الاحتمالية نفسها ليست على درجة سواء، ولهذا يقسمها إلى قسمين: ما هو قائم على أساس البرهان، وما هو قائم على أساس التخمين، وبهذا تصبح درجات الإثبات لديه ثلاثا: أعلاها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة

---

[1]- عزمي إسلام، جون لوك، دار الثقافة، دط، دت، مصر، ص17ص18.

[2]- جون لوك، رسالة في التسامح، تر عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، 1988، بيروت، ص83.

[3]- زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ص285.

الاحتمال البرهاني، وأدناها درجة الاحتمال التخميني، والانتقال من الاحتمال التخميني إلى الاحتمال البرهاني، إنما يتم على خطوتين: احتمال المصادفات ثم احتمال الأسباب، فالمصادفات يتعلق بالحوادث وقوعها حين تقع بغير سبب معلوم يكون هناك أكثر من سبيل واحد لمجرى الحوادث كلها، أما احتمال الأسباب فهو الذي يقر به الإنسان بناء على اطرادات سابقة وقعت الحوادث على نسقها[1].

ومن الفلاسفة أيضا الذين أضافوا إضافات جادة في المنهج التجريبي، نجد الفيلسوف باركلي(1685-1753)، أساس فلسفته بأن (الوجود إدراك)، بمعنى أن المعرفة تقتصر على ما يبدو للشعور بأعراض حسية، وأن ما لا يبدو محسوسا فهو وهم محض، وأقر بالمعاني المجردة في الذهن، لكنه ردّها إلى المعارف الجزئية وليس إلى المعاني المجردة، ويرى أن «**وجود الأشياء في الطبيعة، ووجودها كنماذج أزلية، الأشياء في الطبيعة هي تلك الأشياء التي خلقت في الزمان، أما الأشياء باعتبارها نماذج أزلية فهي الأشياء باعتبارها قائمة في عقل الله منذ الأزل**»[2]، يُفهم من هذا أن فكر باركلي يقوم على المعرفة الحسية، أي أن الحواس تؤمن المعرفة وأن وجود الأشياء عنده محصور في مجرد إدراكها الحسي، كما أن الأشياء لا تتمتع بوجود حقيقي دائم إلا من حيث أنها قائمة في عقل الله (العقل اللامتناهي).

3ـ فلسفات الحداثة:

3-1-الفلسفة العقلية:

لما نتحدث عن الفلسفة المثالية معناها الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1596-1650م) الأب الحقيقي للفلسفة الأوروبية الحديثة، المؤسس الشرعي للذاتية

[1]- ينظر: عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية(إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، ص69.

[2]- باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، تر يحي هويدي، دار الثقافة، 1976، القاهرة، ص110.

الغربية التي كسرت سطوة اللاهوت على المعرفة العلمية، ظهرت فلسفته في مرحلة كانت البورجوازية الفرنسية لا تزال في بداية صعودها الطبقي، ولم تبلغ درجة الاصطدام المباشر مع علاقات الإنتاج الإقطاعي، فما كانت تحتاجه البورجوازية آنذاك ليس هو إلغاء علاقات الإنتاج الإقطاعية، بل فقط تطوير قوى الإنتاج ومن أجل تطويرها كان يتعين تطور العلوم الطبيعية، ومن أجل تطورها كان لا بدا من سيادة الفكر الحر، لكن الحاجة إلى تطور علوم الطبيعة عقلانية كانت إذن تصطدم بشكل حاد مع السلطة المعرفي للكنيسة، وهذا التناقض بين سلطة العقل وسلطة الكنيسة في مجال الطبيعة، هو الذي عبرت عنه تاريخيا فلسفة ديكارت، وعلى هذا قال كريسون بأن «**ديكارت مدين للفكر التقليدي أكثر بكثير مما اعتقد هو نفسه**»[1].

قدم ديكارت كتاب (التأملات في الفلسفة الأولى) إلى علماء الدين في كلية (أصول الدين المقدسة) بباريس، مؤكدا أن «**مسألتي الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيرا مما تبرهن بأدلة اللاهوت: ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان، بأن هنالك إلهًا وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنه لا يبدو أن تقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية، إن لم نثبت لهم أولًا هذين الأمرين بالعقل الطبيعي**»[2] .

شغل اللاهوتيون بصنف من الفكر الذي يضع الإنسان في عالم مدعوم بقوة الإيمان وشروطه، فيما كان ديكارت يسعى لوضع الإنسان أمام عالم يحكمه العقل وقوانينه، عكس ما كان سائدًا من جعل الإنسان وسط عالم متداخل بين فعل

---

[1]- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، تر نهاد رضا، منشورات عويدات، 1982، بيروت، ص43.
[2]- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية(إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، ص71.

الإنسان وفعل الله، ويؤكد ديكارت بأنه يجب البرهنة على كل شيء بالعقل رغم التباس العقل لديه بالمرجعيات اللاهوتية، وتقوم فرضية ديكارت على أساس إثبات الذات المفكرة أولا وإثبات الله خالقها ثم إثبات العالم، ويضيف «**رأيت من يريد أن يشك في كل شيء لا يستطيع من ذلك أن يشك في وجوده حين يشك، وأن ما سبيله في الاستدلال على هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك في ذاته، ولو كان يشك في كل ما سواه ليس هو ما نقول عنه أنه بدننا، بل ما نسميه روحنا أو فكرنا، بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنه المبدأ الأول، ومنه استنبطت بكل وضوح المبادئ التالية: أعني وجود إله صانع ما هو موجود في هذا العالم، ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقة، فإنه لم يخلق الذهن تصورا واضحًا جدا ومتميزا جدا، تلك هي المبادئ التي استعملتها فيما يتصل بالأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية، ومن هذه المبادئ التي استنبطت استنباطا واضحا كل الوضوح ومبادئ الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية، أعني وجود أجسام ممتدة طولا وعرضا وعمقا، وذات أشكال مختلفة**»[1].

أي أن فلسفة ديكارت مقسمة بين الميتافيزيقيا والفيزيقيا، الأولى تحوي مبادئ المعرفة من بينها تفسير الله، أما الثانية فتهتم بمعرفة المبادئ الحقة للأشياء المادية، كما يعتبر ديكارت الفلسفة علم كلي وتتضح نزعته الأخلاقية المستمدة من الفلسفة القديمة، هذا ويرى بعض النقاد أن ديكارت «**يمثل نهاية مرحلة أكثر منه تمثيلا لبداية مرحلة، وأنه فيلسوف الإيمان أكثر من فيلسوف العقل... ومعروف أنه حينما عرض لقواعد منهجه استثنى من حكم العقل كل من: العقائد والكنيسة، والكتاب المقدس، والعادات والتقاليد، والأخلاق، ونظم الحكم، فقصر تطبيق أحكام على موضوعات**

[1]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، تر عثمان أمين، دار الثقافة، 1979، القاهرة، ص38ص39.

الفكر فحسب الرياضيات والعلوم دون الواقع والأخلاقي والاجتماعي والسياسي»[1]، ويُضاف إلى ذلك تصور ديكارت للفلسفة بأنها شجرة جذورها الميتافيزيقيا، وجذعها الفيزيقيا وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق، والذي أحدث جدلا وخلافا واسعا شديدا بين دارسي فكره وفلسفته، إن نظرته تلك ذات نسق متصاعد من الميتافيزيقيا إلى الفيزيقيا، إلى العلوم التطبيقية بخاصة من يقين ديكارت بأن الفلسفة الحكمة الكلية الشاملة.

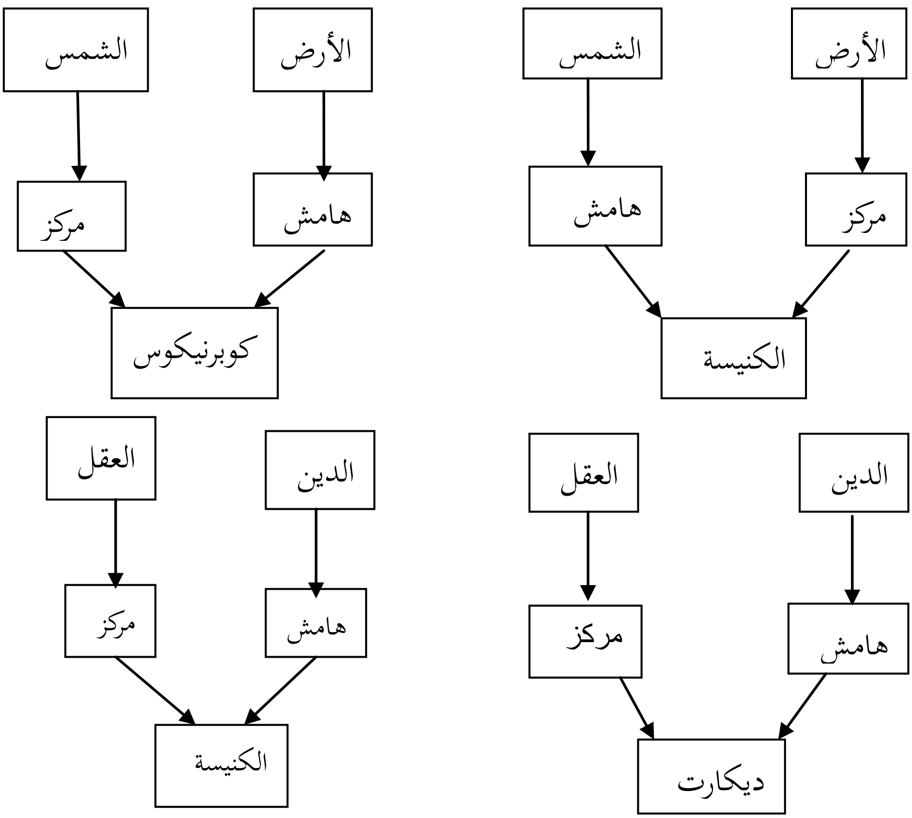
شملت فلسفة ديكارت المعتنية بالذات العارفة الاهتمام بالوجود أكثر من الموضوع، فالوجود سابق للماهية، وقد بنى منهجه على أساس رياضي لأن الرياضيات حسبه-ديكارت- قادرة على تقديم نتائج صحيحة لا تشوبها شائبة الشك، لذا فإثبات الميتافيزيقيا علم دقيق يمكن البرهنة على قضاياها بيقين رياضي، ويعتمد ديكارت على الحدس والبداهة العقلية بهدف إثبات الذات أولا، ثم إثبات الله ثانيا، وثالثا إثبات العالم وإدراكه.

الأولى إثباتها يتم بترك الأفكار الموروثة من فلسفات قديمة والبرهنة على عدم نجاعتها، أما الثانية فيتحقق إثباتها بالنظر في صفات الله لأنه علة كل شيء، أما الثالثة فالشك في ما تعترضه لنا الحواس فهي بإمكانها أن تخدعنا أحيانًا، لذا يجب استخدام الشك في كل شيء ولا شيء بمنأى عنه، ويؤكد ديكارت على أن الذات موجودة مادامت تفكر، وهنا صاغ الكوجيطو الديكارتي: أنا أفكر فأنا موجود، وهو مبني على الشك الذي يرتبط ارتباطا ضروريا بالوجود حيث يرى «**ثم أني أمعنت النظر بانتباه في ما كنت عليه، فرأيت أنني أستطيع أن أفرض أنه ليس لي جسم، وأنه ليس هناك أي عالم، ولا أي حيز أشغله، ولكنني لا أستطيع من أجل ذلك أن أفرض أنني غير**

---

[1]- حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية، 1990، بيروت، ص 23.

موجود، لأن شكي في حقيقة الأشياء يلزم عنه بضد ذلك لزوما بالغ البداهة واليقين أن أكون موجودا، في حين أنني لو وقفت عن التفكير، وكانت جميع متخيلاتي الباقية حقا، لما كان لي أي مسوغ للاعتقاد بأنني موجود»[1]، لقد أثبت ديكارت التفكير كدليل على الوجود وما دون ذلك فهو عدم، وهذا للتركيز على دور العقل وأهميته، حتى أن الفلاسفة والمفكرين رأوا أ فلسفة ديكارت ثورة كوبرنيكية ثانية تتضح في الشكل الآتي:



[1]– الربيع ميمون، مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982، الجزائر، ص31.

يتمثل التشابه بين ما أتت به نظرية كوبرنيكوس وفلسفة ديكارت في أن الأولى غيرت ما كان سائدا من قبل حول مفهوم المركز والهامش لدى الكنيسة، أما فلسفة ديكارت فقد جعلت العقل مركزا للمعرفة وجعلت الدين هامشا على اعتبار أنه علاقة خاصة بين المؤمن وربه، أفكار ديكارت تنازلت للكنيسة عن دور الإله الأصلي في خلق الكون، مقابل أن تتنازل له هذه الأخيرة عن دور الإنسان في فهم الكون واكتشاف قوانينه الموضوعية، وكل ذلك جعله يصوغ الدور المركزي للذات الإنسانية في تأسيس المعرفة، وتقديم الثقة في العقل والثقة في قدرته على اكتشاف الحقيقة، والاهتمام بالأخلاق والعقلانية التي تسود العالم اليوم في السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية.

قسم ديكارت الوجود إلى جوهرين مختلفين هما؛ الفكر/المادة، وهو ما يطلق عليه الثنائية الديكارتية وهو ما ساعد على تقدير العمل الذهني، والفصل فيما بعد بين الأمراض النفسية والجسدية، وركز أيضا على أن الإنسان الكائن الوحيد المزود بنفس خالدة، أما الحيوانات فهي مجرد آلات، ويعتمد منهج ديكارت على البدء بالحقائق الواضحة البديهية، وعلى تحليل الظاهرة المركبة إلى عناصر بسيطة حتى يمكن للعقل فهمها بوضوح، ولقد أدى هذا المنهج بالفعل إلى إنجازات كبيرة وإلى زيادة سلطة الإنسان وهذا المسار المسمى بالنظرة الاختزالية؛ أي رد المركب إلى البسيط، وقد استفاد من هذه الأفكار الفلاسفة الماديين الفرنسيين مثل ديدرو، هيلفاتيوس، دهولباش، وكذا الفيلسوف الهولندي سبينوزا الذي يقسم الكون إلى جوهر وعرض، فالجوهر هو الحقيقة الأساسة الثابتة والتي هي بناء الكون وقوانين العالم ومواصفاته، فالطبيعة ذات مظهرين فهي فعالة حيوية خالقة من جهة ومن جهة أخرى هي منفعلة مخلوقة، أما العرض فإنه شيء حادث فردي وصورة زائلة فالإنسان وجسمه وأفكاره وفصيلته كلها أعراض، لذلك فهي زائلة ولكنها صورة عن حقيقة أبدية ثابتة لا تتغير.

2-3-الفلسفة الوضعية:

تأسست هذه الفلسفة على يد الفيلسوف أوجست كونت August Comte*1798-1857، بدأ بوضع الأسس النظرية للإصلاح الاجتماعي بالاعتماد على علم الاجتماع وليس على علم الاقتصاد، لقد جعل كونت من تقدم العلوم ركيزة للتقدم الاجتماعي، أراد كونت أن يكون الإصلاح الاجتماعي والسياسي غاية لفلسفته، إذ رأى أنه لا بد من ربط الفلسفة بالحياة حتى يتمكن من إصلاح المجتمع والذي يكون بصلاح الأخلاق النابع من العقل.

يتضمن منهج كونت استنباط الأحكام بطريقة منهجية لا يعتمد على التجريد والمنطق، وإنما يعتمد على التاريخ إذ هو يحاول الوصول إلى قوانين العقل الإنساني لا عن طريق الاستبطان أو التأمل الباطني، ولكن يحاول الكشف عن هذه القوانين في التتابع الضروري للعصور المختلفة التي تتألف منها مراحل التقدم لذلك العقل عن طريق تحليل التاريخ العقلي للإنسانية، لقد كان كونت معارضا لأي محاولة تاريخية في دراسة العمليات الاجتماعية، إذ يتفق مع جون ستيوارت مل ضد أنصار المنهج التاريخي، الذين يظنون أن الاعتماد على التاريخ وحده يكفي لتقدم المعارف والحقائق، لذا يرى كونت أن «**التاريخ يزودنا بركام من الملاحظات ولكنه لا يقدم لنا النظريات**»[1]، ويقول أيضا «**إنه لا يمكن معرفة ديناميكية التاريخ التاريخية التي تؤسس هذه المعرفة على علم الاجتماع**»[2].

تعد الثورة الفرنسية 1789م من أهم الظواهر التي أنتجت الإصلاح الاجتماعي

*- حياة كونت الفكرية يمكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل:1/1817-1827: أبحاث الشباب، 2/ 1827-1840: إنشاء الفلسفة، 3/1845-1857: إنشاء الوضعية.

[1]- ايكن هنري، عصر الأيديولوجية، تر محي الدين صبحي، دار الطليعة ، 1971، بيروت، ص88.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الذي تبناه أوجست كونت وعبر عن ذلك صراحة في قوله «**إن الثورة الفرنسية لعبت دورا كبيرا وأكسبتني الخبرة التي بينت لي ضعف الثورة النقدية لإعادة تنظيم المجتمع**»[1]، فقد أبانت عن التناقض الموجود في المجتمع وعن ضياع الفرد داخل البيئة الاقتصادية والتنافر الطبقي كل ذلك أدى إلى زعزعة المفاهيم واغتراب الإنسان داخل مجتمعه، واستفاد كونت من أن «**هناك سمة طبعت موقف الفلسفات التقليدية –من أفلاطون إلى كانط– من العقل، وهي اعتبار العقل حائزا بصفة قبلية لكل المقولات اللازمة لمعرفة العالم الخارجي، أي حاصل بصورة سابقة على التجربة على استعدادات ذهنية، لا أثر للتجربة ولا حتى لتطور المعارف عليها فهي تعتبره عقلا نهائيا كامل البناء، لا يخضع لأي علاقة جدلية مع المعارف التي ينتجها، كما لا تنشأ مبادئه من خلال عمليتي استيعاب الواقع والتلاؤم معه، ولم تنشأ نظرة جديدة إلى العقل بالمفهوم الواسع إلا بتأثير من الثورة العلمية التي هدمت المنطلقات وكرست في مقابل ذلك نظرة تقول أن للعقل بنية قابلة للتغير، وأن للمعرفة تاريخا**» [2].

بمعنى أن الفلسفة الوضعية كانت رد فعل على الاتجاهات النقدية للمذهب العقلاني الفرنسي والألماني على حد سواء، متمثلة في مذهب كانط ومذهب هيجل والاتجاهات العقلية النقدية الفرنسية نحو ديكارت.

استعمل كونت كلمة الوضعي بنشر كتيب سنة 1822م في كتاب ديانة الصناعيين لسان سيمون والذي أعاد نشره في سنة 1824م بعنوان منظومة في السياسة الوضعية Systéme de politique positive، والفلسفة الوضعية لا تقتصر على الظواهر الطبيعية فقط، بل تتعدّاها إلى الظواهر الاجتماعية فتختص بذلك بدراسة المعارف

---

[1]– المرجع السابق، الصفحة السابقة.

[2]– سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1989، بيروت، ص65.

المتعددة الخالصة والخاصة لكل تخصصات البحث في كل علم، وقد قسم كونت المعرفة إلى ثلاثة أقسام وهي:

1-المرحلة اللاهوتية Théologique : وهي المرحلة التي كان فيها الإنسان يفكر بطريقة غيبية، حيث يعتقد أن الطبيعة تسير وفق أهواء ورغبات قوى تفوق الطبيعة، وهي خفية ومن ثم لم يكن الاعتقاد بخضوع الطبيعة للحتمية «**لقد كانت المفاهيم والمعاني اللاهوتية أساسا متينا ومشتركا للحياة الأخلاقية والاجتماعية، وكانت من جهة أخرى هذه المرحلة هي مرحلة السلطة، سلطة الكهنة والملوك**»[1]، لذلك يرى كونت أنه من الطبيعي أن هذه البداية في التفكير الإنساني قد بدأت بأوهام فوق طبيعية.

2 - المرحلة الميتافيزيقية Métaphysique : حصل فيها تطور هام بالنسبة للمرحلة السابقة، حيث تم الانتقال من التفكير بطريقة غيبية، تعتمد على اللاهوت إلى التفكير بطريقة تأملية مجردة تعتمد على العقل، فقد كف العقل البشري عن تفسير الظواهر بقوى غيبية مفارقة لها، «**ميزة هذه الحركية أو الاندفاع نحو التفكير الوضعي إن فهمنا المضطر إلى أن تسير ببطء درجة فدرجة لا تستطيع أن نمو بطريقة فجائية ودون وساطة من الفلسفة اللاهوتية إلى الفلسفة الوضعية**»[2]ويؤكد كونت أنه «**لا يوجد تضامن تاريخي أو اعتقادي بين الفلسفة الوضعية، وبين هذه الفلسفة ولهذا فهو يعتبر الفلسفة الميتافيزيقية آخر صورة تشكلت بها الفلسفة اللاهوتية**»[3]. بمعنى أن المرحلة الميتافيزيقية هي حل وسطي بين التفكير الغيبي والتفكير المجرد الخاضع لقوانين

---

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط3، دار المعارف، دت، مصر، ص318.

[2]- بيار ماشيري، كونت الفلسفة والعلوم، ص33.

[3]- بريل ليفي، فلسفة أوجست كونت، ص60.

العقل ولا يوجد قطيعة بينهما بل أن الأولى تصب في الثانية وتتشكلان معًا من جديد، **«المرحلة الميتافيزيقية ليست سوى تغير بسيط عام للمرحلة الأولى، فإن المحرضات فوق الطبيعة تستبدل بقوى مجردة، أي بكائنات حقيقية موجودة في الكائنات المتعددة في العالم»**[1].

4- **المرحلة الوضعية L état positif:** هي المرحلة التي عرف فيها العقل الإنساني مرحلة نضج واضح، حيث طرح الطرق القديمة في تفسيره للظواهر وبدأ بتفسيرها تفسيرا طبيعيا علميا يقوم على الملاحظة والتجربة، مسترشدا في ذلك بالعقل المرتبط بما هو عيني ومحسوس، **«ففي المرحلة الوضعية فإن الذهن الإنساني يتعرف على استحالة الحصول على مفاهيم مطلقة، فيتخلى عن البحث عن أصل ومصير العالم وذلك كبذل مجهود في الاكتشاف بالاعتماد على الاستدلال والملاحظة، في قوانينها الفاعلة أي علاقاتها الثابتة»**[2]، وهذه المرحلة هي التي سمحت بتحديد القوانين المتحكمة بخضوع الطبيعة للحتمية، فإذا عرفنا شروطها نستطيع التأثير على الظواهر أو التنبؤ بما د يطرأ عليها.

لهذا يرى كونت أن القوانين المنطقية التي تحكم في نهاية المطاف العالم الفكري« **هي في جوهرها ذات طبيعة ثابتة مشتركة، ليس فقط في كل زمان وفي كل الأماكن بل أيضا بالنسبة إلى كل المواضيع، وربما كان يتعين على الفلاسفة أن يجمعوا على إلغاء استعمال كل نظرية ترغم على افتراض فوارق حقيقية، أخرى في تاريخ الفكر البشري غير فوارق النضج والاختبار المتطور تدريجيا»**[3] . بمعنى أن المعارف والنظريات تستمد مبادئها من

---

[1]- المرجع نفسه، ص75.

[2]- بيار ماشيري، كونت الفلسفة والعلوم، ص36.

[3]- كونغلهام جورج، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفاتها، تر خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، 1992، بيروت، ص91.

أصل بيولوجي جيني بشكل خاص، وهو بهذا رد على أنصار الفكر التجريبي عندما وضع مفهوم المعرفة وكذا في قوله «**إن التفكير التجريبي المطلق تفكير عقيم و لا يمكن تصوره عل الإطلاق، وليس هناك دلالة علمية لمجرد تكدس الظواهر، وإذا وجد العقل نفسه ملزمًا بين أن يلاحظ أولا لكي يصل إلى النظرية وبين أن يتخيل ثانيا، أولا ليتمكن من القيام بملاحظات فإن هذا المأزق المغلق هو الذي دفعه إلى التفكير اللاهوتي لأنه ليس في حاجة إلى ملاحظات تمهيدية**»[1]. لذلك فمعرفة الفكر الإنساني من المنظور الواقعي هي معرفة تاريخية سوسيولوجية، بذلك وجب دراسة النوع لا الفرد، وتعتبر أيضا الحوادث النفسية تشبه الحوادث الأخرى في كونها تخضع للوانين، ووجب البحث عن هذه القوانين باستخدام منهج وضعي، ويبحث كونت عن الاتساق المنطقي والعقلي بين المعارف داخل الذهن البشري.

3-3-الرمزية: مذهب فلسفي وأدبي ظهرت سنة 1886م حيث أصدر عشرون كاتبا فرنسيا بيانا نشر في إحدى الصحف يعلن ميلاد المذهب الرمزي، وهي مدرسة فلسفية وفكرية وأدبية، استفادت من فلسفة أفلاطون المثالية ومقولاتها عن وجود عالم حقيقي يُعرف بعالم المثل، وأن الأشياء المحسوسة في عالمنا هي صور وظلال لحقائق كبرى، وكذا انتعشت بأفكار كانط وهيجل وتصديها للفلسفة الوضعية التي ترى أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة المستمدة من التجربة الحسية والعلاقات المنطقية والرياضية التي يمكن التحقق منها من خلال الأبحاث والأدلة التجريبية.

زيادة على ذيوع أدب التيارات التي دعت إلى الابتعاد بالأدب عن- الأخلاق وقضايا المجتمع-مرجعياته القديمة، وكذلك تبدلت الأوضاع السياسية وعدم استقرارها على وتيرة واحدة، بسبب كثرة الحروب وتصارع الطبقات ومراكز القوة

[1]- المرجع نفسه، ص77.

القديمة والحديثة، أبرز ممثلي هذا الاتجاه كان: بودلير، فرلين، رامبو، مالارميه، أعلن الرمزيون «**أن الجمال يدرك إدراكا ذاتيا تعرفه نفس كل إنسان غير مرتبط بمنفعة حسية أو غاية خلقية، وأنه صادر عن الذوق عن رضا وقناعة، وأن لا غاية له سوى المتعة، ونصت على أن الأحكام الجمالية مبنية على الذوق، وأنها إذا صدرت عن خيال الفنان لها من القوة مثلما للحجج والبراهين العقلية في مجالاتها**»[1]، كان لهذه الأفكار أثر بالغ في عدد من الشعراء والكتاب نحو الشاعر الأديب الأمريكي ادجار ألان بو الذي عرف الشعر على أنه «**الخلق الجميل الموقع، وأنه يقصد فيه التأمل في تجربة ذاتية لنقل صورتها الجميلة، وأن الحكم فيه للذوق لا للفكر، وأن أقوى عناصر الجمال في الشعر ترجع لموسيقاه فهي أعظم سبيل للإيحاء تسمو بالفكر، وتعبر عما لا يمكن المباشرة أو البوح بالشيء**»[2].

لقد انبثقت الرمزية عن نظرية المثل لدى أفلاطون وهي نظرية تقوم على إنكار الملموسة، وتعبر النظرية عن حائق مثالية وتقول إن عقل الإنسان الظاهر الواعي، عقل محدود وأن الإنسان يملك عقلا غير واعٍ أرحب من ذلك العقل، كما أدى انغماس الإنسان الغربي في الماديات بكل أشكالها أدى إلى الابتعاد عن الروح والمضمون، وقد شكل الصراع الحاد بين ما يريده بعض الأدباء والمفكرين من حرية مطلقة وإباحية أخلاقية، وبين ما يمارسه المجتمع من غط وكبت مما زاد من رغبتهم في العودة إلى عالم المثل لأفلاطون، إضافة إلى اعتقادهم بأن اللغة عاجزة عن التعبير عن تجربتهم الشعورية العميقة فلم يبق إلا الرمز ليعبر فيه الأديب عن مكنوناته الشعورية.

---

[1]- محمد فتوح، الرمز والرمزية في الشعر العربي المعاصر، دار المعارف، ط3، 1984، مصر، ص48.

[2]- علي عشري زايد، بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة الآداب، ط4، 2002، القاهرة، ص 120.

الأفكار والمعتقدات:

- الابتعاد عن عالم الواقع وما فيه من مشكلات اجتماعية وسياسية والجنوح إلى عالم الخيال، بحيث يكون الرمز هو المعبر عن المعاني العقلية والمشاعر العاطفية.
- البحث عن عالم مثالي مجهول يسد الفراغ الروحي ويعوضهم عن غياب العقيدة الدينية.
- اتخاذ أساليب تعبيرية جديدة واستخدام ألفاظ موحية تعبر عن أجواء روحية .
- تحرير الشعر من الأوزان التقليدية وذلك لمسايرة دفقات الشعور.

4-3-الدادائية: حركة فنية ظهر سنة 1916م أثناء الحرب العالمية الأولى قوامها السخط والاحتجاج، هي حركة عدمية غالت في الشعور الفردي ومهاجمة المعتقدات وطالبت بالعودة إلى البدائية والفوضى الفنية والاجتماعية، تم التوصل إلى بلورتها خلال اجتماع 5فيفري1916م لجماعة من الفنانين والأدباء في ملهى فولتار بمدينة زيوريخ السويسرية بإشراف الكاتب والشاعر تريستيان تزارا، في اللغة الرومانية والسلافية "دادا" تعني أجل، وفي اللغة الفرنسية دادا « **يستعملها الأطفال أحيانا للإشارة إلى حصان صغير من الخشب**»[1]، تم إصدار العدد الأول من المجلة وشارك فيه كتاب وشعراء أمثال بريتون، آراغون، سوبو وغيرهم.

في سنة 1919م نقل الدادائيون نشاطاتهم إلى مدينة باريس وعرضوا على الجمهور إبداعاتهم الفنية، مثل أعمال بيكاسو، والأعمال الفكرية والثقافية، وقد سلكوا جميع الطرق والأساليب التي تتنافى مع الذوق السائد، لم يترددوا في عروضهم ودورياتهم من تخديش المشاعر العامة بالسخرية والضحك واستصدار البيانات والنشريات،

[1]- سارة نيومار، قصة الفن الحديث، سلسلة الفكر المعاصر، مكتبة الأنجلو مصرية، 1984، مصر، ص120.

أسلوبهم التمرد على الوقائع والقيم الأخلاقية وهكذا بدأت من عام 1916م إلى نهايتها عام 1924م، لعل همها ينحصر في طرح مسألة القيم المتمثلة لهذه الصورة البرجوازية للعالم والسعي لتفجير الأطر الضيقة للمفاهيم السائدة، عدَّت الدادائية نفسها «**حركة هدم وتدمير سواء على الصعيد الفني والأدبي والاجتماعي والأخلاقي حطمت هذه النزعة التقاليد الفنية السابقة عاتية بذلك التعبير عن روح التمرد والثورة والعصبية عن المألوف**»[1].

لم يتبع الدادائيون منهجا محددا في التعبير عن أرائهم فقد لجأوا إلى كل الوسائل التي تخطر ببالهم، بما في ذلك الهدم والتخريب والتشويه بشكل يسيء إلى الطبيعة البرجوازية، لذلك عمد بعض فناني هذا الاتجاه إلى تأليف لوحات من أشياء عادية جدا أثارت الرأي العام لكونها غير مألوفة في المجال الفني كصناديق القناني، وفضلات الطعام، «**رسم بيكابيا آلات عبثية لم يكن يريد منها سوى السخرية من العلم والتطور الصناعي**»[2]، وهذا التوجه نحو الفوضى كان سائدا لدى جميع منتمي الاتجاه الدادائي«**إن مظاهرها الجنونية من معارض عجيبة وحفلات رص شاذة غريبة وأمسيات كل ذلك وجدت فيه الصحف مادة غزيرة لتسلية قرائها الذين كانوا أشد الحاجة إلى ما يفرج هومهم ومآسيهم**»[3].

اقتربت الدادائية من الفن التجريدي فكان من نتائجها تقنية رصف المتنافرات من ألوان ورموز أو عناصر تكوينية، في سبيل الحصول على أعمال قائمة على التنابذ الداخلي، وبالتالي لا ينتج الترابط في الصورة من انتظام مظهرها المرئي، وإنما من

[1]- محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأته للفنون الجميلة، دار الجامعات المصرية، 1977، مصر، ص219.

[2]- محمود أمهز، الفن التشكيلي المعاصر، دار المثلث، 1981، بيروت، ص160.

[3]- سارة نويهار، قصة الفن الحديث، ص184.

الفكرة الرابطة أو من المفارقة، ويعد فرنسيس بيكابيا وماكس ارنست أشهر من استعمل هاتين التقنيتين في أعمالهما، وقد أخذت من التحريض والعداء للتقاليد والأيديولوجيات شعارا لها، يقول تريستيان تازارا بعد المجزرة يبقى لنا الأمل بإنسانية مطهرة.

أهم الأفكار والمبادئ:

- رفض مصادر الدين والدعوة إلى نقد النصوص الشرعية.
- الثورة على الأنظمة السياسية الحاكمة لأنها في منظور الدادائين رجعية مختلفة
- تهتم بأفكار كارل ماركس المادية ونظريات فرويد ونظريات تشارلز داروين، وأفكار نيتشه والتي سموها فلسفة الإنسان الأعلى (السوبرمان).
- رفض كل ما يمت للعقل والمنطق بصلة.
- تبني رغبات الإنسان الغريزية وتفجير طاقاتها الإبداعية.
- الثورة على جميع القيم الدينية والاجتماعية وحتى الاقتصادية والسياسية.
- الدعوة إلى البحث عن طرائق جديدة للاستخدام اللغة لأن الطريقة القديمة من قوى الفكر المتخلف السلطوي.

5-3-السريالية: حركة أدبية وفكرية مؤسسها الشاعر الفرنسي أندريه بريتون بباريس سنة 1924م كرد فعل على الحرب العالمية الأولى، فقد أصاب الإنسان الأوروبي صدمة هزة النفوس وبلبلت الأفهّام وإزهاق الأرواح بلا حساب، درس بريتون الطب والطب النفسي وكان مطلعا على أبحاث سيجموند فرويد في التحليل النفسي، ومهتما بفكرة أن العقل الباطن منشأ الأحلام وهو مصدر الإبداع الفني.

وظف السرياليين التلقائية الفنية Automatism وهي ممارسة شبيهة بتحرير الوعي وتداعي الأفكار لإنتاج أعمال فنية نابعة من العقل الباطن، نحو لوحة الرسام

أندريه ماسون (معركة الأسماكBattle of fishes)، سنة 1926م والتي استخدم فيها خامات متنوعة بداية أخذ بعض الجص وتركه يسقط سقوطا حرًا على قطعة القماش ثم نثر عليه بعض الرمل، وترك حبيباته لتلتصق بصورة تلقائية ثم خربش ورسم حول الأشكال المتكونة، صورت اللوحة سمكتين من فترة ما قبل التاريخ، تتقاطر الدماء من فكيهما وتتقاتلان بشراسة في أحد المستنقعات البدائية، تعبيرا لا واعي عن العنف المتأصل في الطبيعة[1].

نشأت السريالية أيضا بنزعة جارفة للتحلل من القيم الأخلاقية، وتحرير الغرائز والرغبات المكبوتة في النفس البشرية وامتدت هذه النزعة إلى الفن والأدب معا، وهي تسعى لإدخال علاقات جديدة ومضامين غير مستقاة من الواقع التقليدي في الأعمال الأدبية، يرى ماسون أن أسلوب الكتابة الآلية الصرف المميز للكتابة السريالية قابل للتطبيق فنياً سواء في رسوم آلية تُنفذ بآلية تنفيذ الكتابة نفسها أو في الصور الرملية التي لا تترك السرعة الكبيرة المطلوبة لتنفيذها أي مجال للتدخل العقلاني في الرسم، أما ماكس إرنست فيرى أن المطلوب فنياً هو تقديم ما يعادل الآليات الكتابية قياساً، لا ما يطابقها نسخاً، ويجد أن تقانة اللصق، التي سبق له أن برع فيها في مرحلته الدادائية، هي تقانة الفن السريالي بامتياز.

بعد هذين الفنانين المؤسسين دخل الفن السريالي في مرحلة جديدة مع الفنان الكتالوني خوان ميروJoan Miró ، تميزت بالانطلاق من الطبيعة وموضوعاتها، والعمل عليها في اتجاه تضخيم الوجه السحري أو الغرائبي لكل تفصيل من تفاصيلها. وقد بلغت هذه المرحلة أوجها في أثناء الحرب الأهلية الإسبانية وما أدخلته من تشوهات على الطبيعة. ثم تطور الفن السريالي في اتجاهات عدة تميز فيها عدد كبير

1- www.gealgaded.com

من الفنانين مثل رُنيه ماجريت René Magritte وإيف تانجي Yves Tanguy وسلفادور دالي Salvador Dali في التصوير؛ جاكوميتي Giacometti في النحت، و لويس بونويل Luis Buñuel في السينما وصف النقاد اللوحات السيريالية بأنها تلقائية فنية ونفسية، تعتمد على التعبير بالألوان عن الأفكار اللاشعورية والإيمان بالقدرة الهائلة للأحلام .وتخلصت السيرالية من مبادئ الرسم التقليدية. في التركيبات الغربية لأجسام غير مرتبطة ببعضها البعض لخلق إحساس بعدم الواقعية إذ أنها تعتمد على اللاشعور، واهتمت السيريالية بالمضمون وليس بالشكل ولهذا تبدو لوحاتها غامضة ومعقدة، وإن كانت منبعاً فنياً لاكتشافات تشكيلية رمزية لا نهاية لها، تحمل المضامين الفكرية والانفعالية التي تحتاج إلى ترجمة من الجمهور المتذوق، كي يدرك مغزاها حسب خبراته الماضية . والانفعالات التي تعتمد عليها السيريالية تظهر ما خلف الحقيقة البصرية الظاهرة، إذ أن المظهر الخارجي الذي شغل الفنانين في حقبات كثيرة لا يمثل كل الحقيقة، حيث أنه يخفي الحالة النفسية الداخلية. والفنان السيريالي يكاد أن يكون نصف نائم ويسمح ليده وفرشاته أن تصور إحساساته العضلية وخواطره المتتابعة دون عائق، وفي هذه الحالة تكون اللوحة أكثر صدقا [1] .

تأثرت بآراء فرويد بخاصة تلك التي تتحدث عن اللاشعور والأحلام ودعوته إلى تحرير الغرائز، وهذه الآراء تتلاءم مع دعوتهم إلى الانحلال الأخلاقي في المجتمع البشري، واستفادت أيضا من الفكر الماركسي الشيوعي الداعي إلى الثورة لتغير المجتمع وبظهور المزاج الثوري حلت الفوضى السياسية والصراع الكامل محل النظام والانسجام، استلهمت هذه الحركة بعض مبادئها من المذهب الدادائي.

1- www.marefa.org

أهم الأفكار والمبادئ:

- الانفلات من الواقع والتعبير عن أمور بعيدة عنه.
- اللاشعور هو المحرك الأساس للعملية الإبداعية بالابتعاد عن رقابة العقل.
- اهمال المعتقدات والدين والقيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة في المجتمع.
- البحث عن سبل مبتكرة للتعبير عن أفكارهم وتصوراتهم.
- اعتبار الوجود عبثيا.

4ـ مظاهر حضور مرجعيات الحداثة ومرتكزاتها ضمن الأدب الحداثي:

ارتبطت أشكال الحداثة بكل ما له علاقة بالثورة والتمرد والإتيان بكل ما هو غير مألوف، وبالنسبة للوطن العربي فقد استقبل الحداثة بعد الأزمات التي عايشتها الشعوب العربية من انتكاسات الحرب العربية الصهيونية والسيطرة الغربية المتناوبة بين الانتداب والاحتلال المباشر، كل ذلك خلف شرخا كبيرا داخل النفوس العربية لم يلتئم جزء منه إلا بعد صعود موجات التحرر وتحقيق انتصارات كبرى كان نتيجتها الاستقلال في معظم الأقطار العربية، وبقي جزء آخر لم يندمل بدءا بالأراضي الفلسطينية المحتلة وما تعانيه الدول العربية اليوم من كل أشكال الظلم والتبعية والخذلان. وفي ظل ذلك الجو القاتم برز مجموعة من الأدباء والمفكرين المتبصرين بالثقافة الغربية الداعين إلى التغير والتأسيس لمناخ ثقافي عربي مغاير لما كان سائدا من قبل، فتم تأسيس منابر شعرية تُعنى بالتأصيل للحداثة العربية والدعوة إليها، نحو مجلة القيثارة التي ظهرت في اللاذقية عام 1946م، على يد علي ناصر وأورخان ميسر، ولكن تأثيرها كان محدودا، ليكون التغير الكبير مع مجلتي شعر(1957) ومواقف(1968).

تعد مجلة شعر الأبرز في التقديم لمشروع حداثي عربي متسق ومنسجم، أسس يوسف الخال المجلة لتعبر عن الحداثة بكل صورها، فلا تقتصر على الشعر فحسب، بل في كافة

المجالات الثقافية فقد اعتبر الحداثة «**ليست أشكالا يقتبسها الإنسان أو زيا يتزيا به، لأن المهم هو ما وراء الأشكال والأزياء، وهذا الماوراء هو الذي نسميه بالعقلية فإما أن تكون ذا علية حديثة أو لا تكون، بمعنى أن تأخذ بالجوهر لا بالمظهر**»[1].

يستند المشروع الحداثي للمجلة إلى: اختلاف تجربة الإنسان المعاصر عن تجربة الإنسان القديم ومعاناته، لذلك كانت رؤى الشاعر المعاصر مختلفة ويفترض هذا شعرا جديدا، رأى يوسف الخال أن الحداثة مسارها غربي ولكنها نتاج تراكمات معرفية إنسانية مختلفة كان للعرب فيها دور هام قبل انحطاطهم وتراجعهم، وقد انضم إلى مجلة شعراء عدة نحو أدونيس، محمد الماغوط، بول شاوول، أنسي الحاج وغيرهم من الشعراء، وقد أوجز يوسف الخال أسباب إصدار المجلة في قوله «**حركة الشعر العربي الحديث، بعد منتصف هذا القرن، حركة ثورية تطورية تنبع من داخل تراث الأدب العربي لا من خارجه، وهي حقيقة تفرضها اللغة العربية وثقافتها، فالحركة نهضة هدفها رفع النفس العربية إلى مستوى الحداثة، ولا صلة لها بالصراع المألوف بين الجديد والقديم أو بين الشباب والشيوخ، فهي قديم يتجدد مع الحياة، شأنها في ذلك شأن الولادة الجديدة، فنحن لا نجدد لأننا قررنا أن نجدد، بل لأن الحياة تتجدد فينا، فالمستقبل لنا، ولا حاجة بنا إلى صراع مع القديم، وإذا كان من صراع فهو مع بعض دعاة الحركة الحديثة والجاهلين وشعرائها المزيفين**»[2].

مجلة شعر أرادت الخروج من الأنماط القديمة الجامدة للأدب العربي وبحثت في سبل تجديده وبعث الحياة فيه من جديد، ورفض الأساليب القديمة البائدة التي لا تصلح أن يُعبر بها الأديب عن نظرته، لذا رأت على الشاعر مثلا أن يكون صاحب رؤيا، أي رؤيا في الإنسان والوجود تستكشف العالم وترسم أبعاده، لقد ألحقت مجلة شعر الشعر العربي

---

[1]- يوسف الخال، الحداثة في الشعر، دار الطليعة، 1978، بيروت، ص16.

[2]- المرجع نفسه، ص93.

التقليدي بالرؤية ومنحت الشعر الذي تُنظر له وتؤسس له مفهوم الرؤيا، فالشعر الذي يقتصر على الوصف ونقل الوقائع والأحداث لا يكاد يعدو نطاق الرؤية، أما شعر الرؤيا يقود الإنسان إلى عتبات كل ما لم يخلق فتكون له تجربة مع الواقع ورؤيا تتجاوزه.

أتت المجلة أيضا بمفهوم التجاوز أو التخطي بمعنى أن الشاعر برؤياه ينفذ إلى ما وراء قشرة العالم، وبقدر ما يغوص في أعماق العالم يخلق أبعاد إنسانية وفنية جديدة، إن المجلة من هذه الزاوية فتحت أمام الشاعر عالما أنضر وأغنى، وجعلته بصيرا بذلك الوجود المطلق اللانهائي، إضافة إلى ذلك دعت إلى اتخاذ مفهوم الوحدة القائم على العالم الطافح بالتضاد واللاتجانس وعلى الشاعر توحيد كل ذلك، فيبدو العالم كله مرئيا من جديد بحدس جديد، ومن زوايا مختلفة.

فعل المعرفة هو الآخر من المفاهيم الأساسية بالنسبة للمجلة فتؤكد على القيمة المعرفية للحدس الشعري، فترفعه درجات فوق مصادر المعرفة الأخرى، وتحديدا العقل الذي يعجز في نظرها عن الوصول إلى الحقيقة وهي بذلك تأثرت بفلسفة كانط، التي قسم فيها العالم إلى قسمين؛ عالم ظاهر وعالم الشيء في ذاته؛ فهناك أشياء على نحو ما تبدو لنا وهناك أشياء كما هي في ذاتها، بالتالي الإنسان قادر على معرفة الظاهر أما عالم الشيء في ذاته لا يمكن معرفته، وتؤكد مجلة شعر على حضور الحدس فهنا تنزع إلى التعريف التقابلي **العقل /الحدس**، فالشعر أصبح له قدرة على اكتشاف العلائق الخفية. وتستند المجلة إلى أفكار برجسون وهيوم في جعل الفن: عينا ميتافيزيقية فاحصة، أو إدراك مباشر يتيح لصاحبه النفاذ إلى باطن الحياة وسبر أغوارها، وهذا يتماشى مع توق الشعر الحديث للكشف عما لا يقدر بصرنا النفاذ إليه.

كما ركزت مجلة شعر على مفهوم آخر هو فعل الخلاص، فالقصيدة بحسب المجلة لا تمتلك أي دلالة إلا إذا كانت مشهدا تتحرك فيه الهموم الإنسانية وعلى رأسها القلق أمام الوجود والمصير، والشعر من حيث هو كاشف لعزلة العالم، فالشعر الذي تؤسس له

المجلة إنما هو في عمق دلالته شعر خلاص؛ خلاص الذات أمام قلقها الوجودي المصيري، ونزوعها نحو المطلق. وبالإمكان إجمال أبرز مظاهر الحداثة في الإبداع الأدبي في النقاط الآتية:

- الكتابة الأدبية تُصبح استقصاء لإعادة تكوين العالم.
- تنطلق اللغة من مفهوم سريالي فالشاعر هو القادر على استحداث قوالب لغوية مخالفة لما سبق.
- جمال اللغة يعود إلى نظام المفردات وعلاقاتها، وهو نظام خاضع للانفعال والتجربة ولا يتحكم فيه النحو وقواعده.
- اللغة تتميز بالإيحاء لا بالتصريح.
- نبذ القواعد والتسليم بمبدأ التطور، لتحرير اللغة.
- اللغة عند الشاعر رمز أكثر منها معنى.
- الكتابة لا تعود مجرد نقل وإنما تصبح بحثا.
- ليست وظيفة الكتابة التبشير والتفسير والشرح وفض السر، إنما الكتابة تساؤل يراكم سرا على سر، فتصبح بذلك خفاء لا جلاء.
- اللغة في الشعر لا تخلو من التكثيف والتعقيد.
- الابتعاد عن الأحكام القديمة.
- التجديد في الموضوعات وإن كانت ضد الذوق العام.
- نبذ الأخلاق والتقاليد.
- لا علاقة للدين في التحكم بالناس بالتالي الاستهتار به.
- الثورة ضد المألوف.
- ظهور المسرح العبثي.
- الرمز عنصر أساس في العملية الإبداعية.

- الشذزذ والغرابة
- تشويه الرموز الدينية.
- خلخلة المفاهيم السائدة في المجتمع.
- الإبداع تجاوز وتخطي للمألوف، فظهرت قصيدة النثر.

الخاتمة

مثلت الحداثة ثورة في شتى المجالات الإنسانية، فلم تقتصر على مجال دون الآخر، وكل مجال أخذ منها ما يتطلبه وفق نظامه الخاص، فصراع الإنسان مع اكراهات الواقع المحتدمة والمضطربة جعلته يطمح للتغير والتحدي بالاستعانة بالرهانات الابستمولوجية التي في كل مرة كانت تتشكل بصيغ متجددة، على اعتبار أن المعارف تراكمية وتفاعلية ترفض الجمود والإقصاء، وأكبر انتصار حققته الحداثة هو الإعلاء من شأن العقل ووضعه المكانة التي يستحقها، وبموجب ذلك كان الانتقال الأهم من عصر الظلمة والتحجر إلى عصر التحرر والعلم والفكر عصر لا سلطة على العقل.

الحداثة بمفهومها الواسع استوعبت الأنماط الحضارية المختلفة وانتقلت من مهدها الغربي إلى الحاضنة الثانية البيئة العربية، التي بفضل ثلة من مفكريها وفلاسفتها وأدبائها سعت إلى غرس أطر جديدة للتفكير مناقضة لما كان سائدا، قصد فتح الآفاق والخروج من قوقعة الجمود التي دار في فلكها العقل العربي، بعد ازدهاره ونشاطه، لذلك ظهرت فلسفات ونظريات كثيرة أحدثت خلخلة على مستويات الحياة الإنسانية للفرد العربي، ومازالت تتطور في عهد ما بعد الحداثة.

الفكر الحداثي العربي المعاصر وإشكالية التعامل مع التراث

" محمد أركون وعبد المجيد الشرفي أنموذجين "

بقلم

د/ محمد بن علي

المركز الجامعي احمد زبانة ـ غليزان ـ الجزائر

mohamedbenali912@gmail.com

المقدمة:

أهمية البحث:

لقد أصبحت فلسفة الحداثة خلال القرنين 18و19م، النموذج والقاعدة الأساسية للذهن الغربي، وامتدت تأثيراتها لبقية الشعوب، فلقد تلقفها جيل من المفكرين العرب وحاولوا ان ينسجوا على منوالها، رؤية نهضوية على شاكلة ما جرى في الضفة الأخرى. ومن بين هؤلاء سوف نتعرض لآراء كل من محمد أركون وعبد المجيد الشرفي، اللذان يمثلان عينة بارزة من المفكرين العرب المعاصرين الذين ربطوا بين فكرة التقدم وتبني فكر الحداثة الغربية. ومن هنا كان هدف البحث رصد حركة مفهوم الحداثة وكيفية بروزه على الساحة الفكرية الغربية، وتحوله إلى عقيدة عملية لدى الآخر، والكشف عن صداه عند معتنقيه من رواد الفكر الحداثي العربي.

منهجية البحث:

اعتمدنا في بحثنا هذا المنهج التاريخي لتتبع حركة المفهوم وتشكله من جهة، كذا المنهج النقدي التحليلي، من اجل خلخلة الأسس التي بني عليها المفهوم، وتأثيراته على الثقافة العربية الإسلامية سلبا وإيجابا

الدراسات السابقة في الموضوع:

من الصعب حصر ما كتب حول موضوع التراث والحداثة عموما وموضوع التراث الإسلامي والحداثة على وجه الخصوص. كما بصعب حصر الدراسات التي قدمت هنا وهناك، سواء في إطار الرسائل الجامعية أو في إطار البحوث الأكاديمية. ليبقى ان نشير إلى أهم ما وقعت عليه أيدينا في هدا الموضوع ويتعلق ب:

-محمد المزوغي، **العقل بين التاريخ والوحي، العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون**، منشورات الجمل، ألمانيا،2007

- دراسة نايلة أبي نادر، **التراث والمنهج بين اركون والجابري**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008

- العباقي الحسن، **القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد اركون**، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2009.

- **محمد أركون الباحث والمفكر والإنسان**،(مؤلّف جماعي)، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، 2010.

-دراسة العارضي إحسان، **جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الاسلامي المعاصر**،2013

- عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014

- عبد الجبار الرفاعي، **الدين وأسئلة الحداثة**،(مجموعة حوارات)، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015

-دراسة حامدي مبارك، **التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي: بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2017

- Rachid Benzine, ***Les nouveaux penseurs de l'islam***,

إشكالية البحث:

ما الحداثة؟ وما هي أسسها؟ وكيف انتقلت هذه الفلسفة إلى الفكر العربي الإسلامي؟ وما هي مقاربات كل من محمد أركون وعبد المجيد الشرفي للتراث الإسلامي وفق هذه الرؤية؟ وما هو الأثر الذي أحدثته ؟

أولا: مفاهيم البحــث

1- مفهوم الحداثة:

من الصعوبة الوصول إلى ضبط مفهوم دقيق للحداثة، إذ ليس هناك اتفاق، بين المفكرين حول طبيعة ومكونات الحداثة، لأن الحداثة "ليست مفهوما سوسيولوجيا أو تاريخيا، بحصر المعنى، وإنما هي صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية. ورغم ذلك سوف نحاول إعطاء مقاربات للمفهوم تقربه أكثر للقارئ.

أ)-مفهوم الحداثة في اللغة:

كلمة الحداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر(ح-د-ت) و"حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، فهو محدث وحديث وحدث الأمر، أي وقع وحصل وأحدث الشيء أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء[1]. وعليه فالحداثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد. أما في اللغة الفرنسية فإن الصفة حديث moderneأقدم تاريخيا من اللفظ حداثة modernité وكلمة حديثmoderne تقابلها في اللاتينية modernus، التي تظهر في أواخر القرن الخامس بعد الميلاد وتأتي من كلمة(modo)، التي تعني الآن أو حالا، وقد استعملت كما يقول هبرماس " بهدف التمييز بين الماضي الروماني والوثني من جهة والحاضر المسيحي".

[1] ابن منظور ،**لسان العرب**، دار ومكتبة الهلال،بيروت،مادة:حدث،مج4، ص52

ب-مفهوم الحداثة في الاصطلاح الفلسفي:

من الصعوبة الوصول إلى ضبط مفهوم دقيق للحداثة، ورغم هذا يبقى رأي "جون بودريار" اقرب ما يمكن الاستئناس إليه حيث يقول: أن الحداثة" ليست مفهوما سوسيولوجيا أو تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب- وهي كبنية تاريخية وجدلية للتغيير، لم تظهر إلا في أوربا ابتدأ من القرن السادس عشر حسب رآه- و يتضمن هذا المفهوم إجمالا الإشارة إلى التطور التاريخي بأكمله[2].

2- **مفهوم التراث:** التراث في المعنى العام والأكثر تداولا يعني كل ما ورثناه عن الأسلاف سواء تعلق الأمر بالجانب المادي أو اللامادي. وبالرجوع لقواميس اللغة العربية نجد ان المفهوم يرتبط في اللغة العربية بالتركة التي يخلّفها الهالك ورائه.

- أما **من الناحية الاصطلاحية**، فالتراث هو جملة المنجزات الماضية التي وصلت إلينا بطرق مختلفة، سواء تعلق الأمر بالإرث المكتوب أو الإرث المشيّد(كالقصور والقلاع...الخ).

أما **مصطلح التراث الإسلامي** فـ"يشمل التراث بصورة أساسية" الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف"[3]، أنتج في فترة زمنية ماضية تفصلها عن الحاضر ترسبات

---

[2] فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، منشورات الاختلاف، الجزائر، والدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت، ط1،2006، ص21

[3] الجابري محمد عابد، **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص

فصلتها عن الحضارة المعاصرة- الحضارة الغربية-وهنا من هذا المنظور يقبع هناك، أي خارج الحضارة الحديثة التي تعد المقياس الذي يقاس به كل تراث ماض، ليس بوصفها منجزات مادية وصناعية بل أيضا بوصفها نظما معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية.

ثانيا: العقل الغربي وتراث القرون الوسطى

عرفت حضارة الغرب طريقها نحو التقدم حينها تخلصت من أوضاع سياسية واجتماعية و ثقافية راسخة، فرضتها هيمنة الكنيسة والنظام الإقطاع، حيث سلبت الكنيسة الفرد عمله وشلت إرادته ولم تعترف له بمكانته في الفكر،فكانت لا ترى سوى نظام إلهي مطلق يعمل النّاس في حدوده طبقا لمبدأ محددا سلفا"[4]. في حين وضع النظام الإقطاعي الفرد في أدنى المراتب وسلب مكانته أمام الطبقة الإقطاعية، المسيطرة على نواحي الحكم والسلطان "[5]. لكن بوادر التصدع التي ظهرت في النظام الإقطاعي ـ الذي يمثل العمود الفقري للعصور الوسطى في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ـكانت بمثابة إعلان عن بدء مرحلة جديدة من مراحل تاريخ أوروبا الحديث، مرحلة اتسمت بالتحول الشامل في كل مناحي الحياة، بدأً بالإنسان مرورا بالنظام الاقتصادي،وصولا إلى الدولة.

من الناحية الفكرية والفلسفية "هناك أربع حركات كبرى تحدد معالم فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى عصر أوربا الحديثة. **أول هذه الحركات** هي النهضة الايطالية، حيث عاد الاهتمام بثقافة القدماء الدنيوية وظهر ذلك جليا في جميع الفنون والعلوم. أما **الحركة الثانية** فمثلها رواد النزعة الإنسانية (humanisme)، التي

[4]فيصل عباس،**الفلسفة والإنسان،** دار الفكر العربي،بيروت، ط1996،1، ص115

[5]عبد المنعم رمضان، **تاريخ أوروبا و العالم في العصر الحديث،ج1**، الهيئة المصرية العامة للمكتبات (ب ط)،1997، ص16

كانت الأعمق نقدا لتراث العصور الوسطى، والأكثر تمردا على سيطرة العقلية المدرسية في العصر الوسيط"[6].

أما **الحركة الثالثة** فتتمثل في حركة الإصلاح الديني التي قادها "مارتن لوثر"ضد الكنيسة وما وصلت إليه من تدهور بسبب القائمين عليها، وليس أدلّ على هذا الوضع من شهادة المؤرخ **جيوكشيجار دي** Guiccigardini عندما يقول:"لم يكن هناك إنسان أشدّ اشمئزازا مني، من طموح القسس وشحهم وخلاعتهم، وليس فقط لأن كلا من هذه الرذائل مكروه لدي ولكن لأن كلا منها وجميعها، غير لائق إلى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالا لهم صلات خاصة بالله، ومهما كان فإن وظيفتي في بلاط بابوات عديدين، اضطرتني أن أروم لهم المجد من أجل مصلحتي، ولكن لولم يكن ذلك كذلك لكنت أحببت "مارتن لوثر" حبي لنفسي، لا لكي أتحرر من القوانين التي تفرضها المسيحية...بل لكي أرى هذا الحشد من الأنذال يعادون إلى مكانهم المناسب لهم"[7]. لقد كانت حركة الإصلاح الديني، تدور حول فكرة الدور المركزي للتجربة الباطنية للإنسان في مسائل الإيمان[8]، والتقليل من شأن المؤسسات، وأعمال الخير في العالم و"الكنيسة الظاهرية" بوصفها عناصر فاعلة في الإيمان الديني، أوبوصفها شروطا تقرر الخلاص لا يمكن تلقّي كلمة الله والتعلق بها بأي عمل كان سوى الإيمان[9].

---

[6] نقلا عن :أحسن شباني. **خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر**، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، إشراف، عبد الرحمان بوقاف، جامعة الجزائر، موسم 2006/2005

[7] راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربية**،ج3، تر، فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص20،21

[8] جون إهرنبرغ، **المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة**، تر،علي حاكم صالح و حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط2008،1،ص 134

[9]المرجع نفسه، ص 135

أمّا **الحركة الرابعة** التي كان لها بالغ الأثر في توجيه الفكر الأوروبي الحديث، فهي ولا شك، نشأة العلوم التجريبية، وبدأ بذلك حقل السيطرة على الطبيعة.

ثالثا: الأسس الفكرية والفلسفية للحداثة.

أ) الفردية: تشدّد الحداثة على " القيمة العليا للفرد، فالمجتمع والدولة، ليس لهما وجود مستقل، أو قيمة في ذاتها، بل هي مجرد نتائج يسفر عنها وجود الأفراد، مرتبطين ببعضهم بطريقة معينة، والليبرالية تعتمد في رؤيتها هذه، نظرة خاصة للإنسان، تتّصف بكونها ذرية Atomiste أو تفتيتية، حيث تردّ المجتمع إلى أفراده المكونين له، وتنظر إلى هؤلاء الأفراد على أنهم ذات مستقلة عن بعضها". هكذا قُوضَت دعائم الرؤية الإقطاعية، التي ساد خلالها " إدراك للفرد باعتباره ليس لديه مصالح خاصة به، أو هوية منفردة، فكان ينظّر للناس، باعتبارهم أعضاء في مجموعات اجتماعية، ينتمون إليها، كالأسرة والقرية والمجتمع المحلي أو الطبقة الاجتماعية، فحياتهم وهويتهم كانت تتحدد بدرجة كبيرة بحسب صفات تلك المجموعات، وذلك في عملية تغير طفيف، من جيل إلى آخر، وعندما انهار النظام الإقطاعي، واجه الأفراد نطاقا أوسع من الخيرات، والإمكانات الاجتماعية، وأتيح لهم لأوّل مرة التفكير الفردي المطلق، وبشكل شخصي بحت[10].

ب) الحرية: إن قوة الحداثة متأتية، من كونها تطالب بالحرية للجميع، بلا استثناء، رجال ونساء، وبالاعتراف المتبادل بهذه الحرية. "ومن شأن هذا التوجه، من حيث المبدأ على الأقل، أن يدفع الناس إلى الثقة بالحرية، بدلا من الخوف والحذر منها، فتنطلق المبادلات والأنشطة في جميع الميادين. وهكذا تنزع الحرية من مجال السجلات

---

[10]) هبة رؤوف غزت، (**الليبرالية... أيديولوجية مراوغة أفسدها رأس مال**) أنظر الموقع: www.heba_ezzat.com

الفلسفية، لتوضع في حيز السياسة التطبيقية والاقتصادية، أي في نطاق التاريخ والتطور، لأن الفرد يملك بموجب قانون الطبيعية سلطانا مطلقا على ذاته، له حقوق كاملة ودائمة...كلما مست فقد المجتمع صفته الإنسانية، لأنه أصبح يناقض الطبع والعقل "[11].

ج)-العقلانية: لا يستقيم معطى الفردية، ما لم يقترن بالعقل، وفكرة تحرير البشرية من قيود الخرافة والجهل، وإطلاق العنان للعقل، فقد ازداد الاعتقاد في مركزية الفرد وحريته، فبقدر عقلانية الإنسان ككائن رشيد، يكون قادر على تحديد مصلحته، والسعي وراء منفعته الشخصية. لا يؤمن الليبراليون بعصمة الإنسان من الخطأ. لكن الليبرالية دعّمت الفرد بقوة في مواجهة "الأبوية"، التي رأت- الليبيرالية- أنّها لا تمنع الأفراد من اختيارهم الشخصي الحر وحسب، بل أنهّا لا تساعدهم على التعلم من الأخطاء، كما أنها تتيح لأصحاب السلطة الأبوية إساءة استخدام وضعهم، لتحقيق أغراضهم الخاصة[12].

د-العلمانية: العلمانية من حيث المعني المبسط، تدل على إقامة فصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، حيث تعد إسهامات ميكيافلي في الفلسفة السياسية، بمثابة نقطة التحول، في رسم معالم العلمانية الأوروبية. إنها بداية لحظة الانفصال، بين المدني، الدنيوي، النسبي وبين الكنسي الديني. من هنا أصبح لفظ العلمانية، يطلق في بداية الأمر" للإحالة على العالم الخارجي، الواقع خارج الفضاء الكنسي، وما يطبعه من روح دنيوية مادية...ومن ثمّ اتسعت دلالة الكلمة لتشمل كل المؤسسات الدنيوية، المعنية بالمسائل المدنية الزمنية وشؤون عامة الناس، تمييزا لها عن المؤسسات والهياكل الدينية، الموصوفة بالروحية والقدسية.

---

11) عبد الله العروي ،**مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4،2008،ص61

12) هبة رؤوف غزت ،المقال والمكان نفسه.

في هذا الجو نشطت الحركة الفكرية في أوروبا، فولدت نظرية الدولة الحديثة مع هوبز، الذي كان له الفضل في النظر إلى المجتمع نظرة وضعية.

والأهم من هذا كله هو رد الاعتبار للإرادة الإنسانية، وقدرتها على تغيير الواقع الاجتماعي، تلك هي بوادر حركة العلمنة، التي عبرت عن انتقال الملكية من سلطة الكنيسة إلى سلطة الدولة الزمنية، في انتظار استكمال الصيرورة المتصاعدة نحو التخلص من المرتكزات الدينية الغيبية لصالح نظرة مادية، عمادها العقلانية التي تعبر بوجه من الوجوه عن علامة نضج الوعي الذي أدركه الإنسان الحديث، بفضل فتوحات العلم التي كشفت أمامه مجاهيل الكون وأسرار الحياة، خلافا للأسلاف المسكونين بهواجس الرهبة والوجل من القوى السحرية والغيبية. وهي بذلك قرينة العصر الحديث، المتجه نحو الترشيد العقلاني والعلمي.

رابعا: ماهية الفكر الحداثي العربي.

لقد انتقلت أفكار عصر النهضة والتنوير وفكر الحداثة إلى الفكر العربي، عبر العديد من الوسائط، لعلّ أهمها البعثات العلمية التي أرسلها محمد علي وعلي باك إلى أوروبا، دون أن ننسى الدور الذي لعبه الاستعمار الأوروبي في العالم العربي، في نقل هذه الأفكار- ليس من أجل تنوير الشعوب المستعمرة، ولكن في أسلوب معيشته ومؤسساته- في ظل هذه المجابهة بين الشرق والغرب، بدأت تتوالى الأسئلة من مختلف المواقع، حول أسباب ضعف الشرق حتى يتمكن الغرب من اجتياحه !.

من هنا يمكن القول مع فتحي التريكي أن أزمة الفكر العربي تعود إلى كونه "بني أساسا على مجموعة من الخيبات المتتالية، التي صنعت مصيره وجعلت المفكر العربي يكرس اهتماماته، في تفكيره وبحثه عن الذات العربية، على تفسير الثورات والنكبات والنكسات والهزائم، الواقع الذي أثّر على دور المثقف العربي، وجعله في كثير من

الأحيان يُقدم على معالجة مشاكله، معالجة تنم عن الشعور باليأس والقنوط، وإحساس بالإحباط"[13]. فرغم تنوع المحاولات منذ محاولة رفاعة الطهطاوي والى غاية اليوم مازال الفكر العربي الإسلامي يلوك نفس الإشكاليات- ودائما تحت ضغط الآخر- ولم يقدر على اللحاق بتيار الحداثة كما بشّر المتفائلون، كما لم يستطع تحديث نظمه وقوانيينه وتمدين حياته، انطلاقا من مقوماته الداخلية كما بشّر بذلك المحافظون.

لقد بقي العقل العربي- الإسلامي يعيش على انتهازية مقيتة، فهو من جهة" يقبل كل ما يرد عليه من تكنولوجيات، ويرفض في الآن كل ما يجعل هذه التكنولوجيا ممكنة، ونعني بذلك مظاهر الحداثة ومستتبعاتها

خامسا: التراث الإسلامي في مرآة محمد أركون

يلاحظ على الكتابات الحداثية العربية التي انتشرت في نهاية القرن20 -ولا زالت مستمرة معنا بشكل أو بآخر- أنها كانت في طرحها أكثر جرأة، غير آبهة بالعوائق الاديولوجية والسياسية التي جابهتها في أوساط المشتغلين بالحقل الديني عموما والمؤسسات الدينية الرسمية من جهة أخرى.

ودون الخوض في مسألة الحجر على التفكير الذي يبقى في أساسه رؤية أو زاوية نظّر منها هذا الكاتب أو ذاك للنص الديني عموما والخطاب الديني على وجه الخصوص. يمكن من الزاوية النقدية ن نتطرق لبعض ما كتب في مجال نقد النص والتراث الديني في الحقبة الأخير، حيث تعتبر كتابات محمد أركون14 من بين

---

[13] التريكي فتحي، التريكي رشيدة، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (ب،ط)، 1992،ص35

[14] ولد محمد أركون في بلدة توريرة ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر.قضى فترة الدراسة الابتدائية في توريرة ميمون والثانوية في وهران. الدراسة الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم في السوربون في باريس. درّس اللغة العربية والأدب في باريس سنة 1956. حصل على دكتوراة في الفلسفة من جامعة السوربون سنة 1968.

= **مؤلفاته: باللغة العربية:**

- الفكر العربي : ترجمة د. عادل العوّا. دار عويدات- بيروت- سلسلة زدني علماً 1979. - الإسلام بين الأمس والغد : ترجمة علي مقلد. بيروت. - تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي- بيروت 1986. - الفكر الإسلامي : قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي- بيروت 1987. - الإسلام، الأخلاق والسياسة: ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي بالتعاون مع اليونسكو- بيروت 1986. - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1995. - من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت1993. - الإسلام، أوروبا، الغرب: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1995. - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1999.- نزعة الأَنْسَنَة في الفكر العربي: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1997. - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1991. - معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 2001.- قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة- بيروت 1998. - من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة- بيروت 2001. - الإسلام، أصالة وممارسة، بيروت 1986. - العلمنة والدين، دار الساقي 1990.

باللغة الاجنبية:

- *Deux Epîtres de Miskawayh*, édition critique, B.E.O, Damas, 1961 ; - *Aspects de la pensée islamique classique*, IPN, Paris 1963; - *L'humanisme arabe au 4e/10e siècle*, J.Vrin, 2°éd. 1982; - *Traité d'Ethique*, Trad., introd., notes du *Tahdhîb al-akhlâq* de Miskawayh, 1e éd.1969; 2eéd.1988; - *Essais sur la pensée islamique*, 1e éd. Maisonneuve & Larose, Paris 1973; 2e éd. 1984; - *La Pensée arabe*, 1e éd. P.U.F., Paris 1975; 6e éd. 2002; Trad. en arabe, anglais, espagnol, suédois, italien ; - *L'islam, hier, demain*, 2e éd. Buchet-Chastel, Paris 1982; trad. arabe, Beyrouth 1983; - *L'islam, religion et société*, éd. Cerf, Paris 1982; version italienne, RAI 1980; - *Religion et laïcité: Une approche laïque de l'islam*, L'Arbrelle, Centre Thomas More, 1989; - *Lectures du Coran*, 1e éd. Paris 1982; 2e Aleef, Tunis 1991; - *Ouvertures sur l'islam*, 1e éd. J. Grancher 1989; - *L'islam. Approche critique,* Le livre du mois, Club du livre 2002. - *Pour une critique de la Raison islamique*, Paris 1984; - *L'islam, morale et politique*, UNESCO-Desclée 1986; - *Combats pour l'Humanisme en contextes islamiques*, Paris 2002. - *The Unthought in Contemporary Islamic Thought,* London 2002. - *De Manhattan à Bagdad: Au-delà du Bien et du Mal, Paris 200*

الكتابات التي لاقت الكثير من الهجوم كونها تجاوزت المسموح وتجرأت على النص المؤسس وعاملته بأدوات ابستيمية غريبة عنه، الأمر الذي أصبح معه النص(القرآن)" **في حقيقته وجوهره منتج ثقافي؛ والمقصود بذلك أنَّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيةً ومتّفقًا عليها، فإنَّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكِّر من ثَمَّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص**" على حد تعبير نصر حامد ابوزيد.

يمتد **المشروع الفلسفي لمحمد اركون** على مدار أزيد من أربعين سنة، مشروع يصفه بنفسه قائلا: "**مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى، ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ؟إنه مشروع تاريخي انتروبولوجي في آن واحد، إنه يثير أسئلة انتروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ، ولا يكتفي بالتاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة، كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحلال والحرام والمقدس**"[15]. علما أن مشروع نقد العقل[16] الإسلامي عند أركون، لا يكتفي بالبحث فيما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدينة وتاريخ- مثلما هو سائد في الأدبيات الاستشراقية- بل هو مشروع نقدي للعقل اللاهوتي عند أهل الكتاب، بغرض تحويل مفهوم أهل الكتاب إلى مفهوم انتروبولوجي تاريخي. كما هو مشروع لنقد العقل الأنواري وعقل ما بعد الحداثة.

---

[15] اركون محمد، من فيصل التفرقة وفصل المقال، اين هو الفكر الاسلامي؟ تر، هشام صالح، دار الساقي، لبنان، ط2، 1995، ص16

[16] تجدر الإشارة إلى تلك التفرقة التي يقيمها محمد اركون بين العقل الديني والعقل اللاهوتي/ السياسي. **فالعقل الديني** يقصد به أركون التعاليم الأصلية أو الأولية (في الديانات التوحيدية الثلاث) .أما **العقل اللاهوتي/** السياسي، فهو بمثابة العقل العملي الذي يجّسد العقل الديني في الواقع والممارسة، في إطار أنظمة معلنة. انظر: أركون محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**(مرجع مستعمل)، ص314

لتجسيد هذا المشروع النقدي انخرط اركون في ما اسماه "مجموعة باريس" داخل سياق البحث الإسلامي -المسيحي، و"ضمن هذه المجموعة اشتغل اركون على محاولة " **زحزحة مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي "الأرثوذوكسي" والخطاب الطائفي التبجيلي...إلى أرضية التحليل الالسني والسميائي الدلالي المرتبط هو أيضا بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ...** "[17].

لقد كانت محاولة "الزحزحة" التي اشتغل عليها أركون تهدف للكشف عن" **كل آليات التقديس ودراستها وتفكيكها، وكذلك آليات التعالي وخلع الصبغة الانطولوجية واللاهوتية أو الاسطرة والادلجة أو التأليه أو القولبة الشكلانية**"[18]، بالاعتماد على المناهج الجديدة في العلوم الاجتماعية(الألسنيات، السيميائيات، الانتروبولوجيا، وعلم النفس الاجتماعي).

إن خروج الفكر الإسلامي من حالة الانغلاق التي يعيشها لا تكون- حسب أركون- إلا من خلال ممارسة نقدية، تاريخية، لاهوتية، فلسفية تخلخل الوثوقيات التي يرتكز عليها هذا الفكر، المغلق والدوغمائي، نقد"يربط الدين ببقية العوامل والقوى، الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والبيئية، والديموغرافية، التي تؤثر على المجتمعات البشرية وتساهم في تحريك التاريخ"[19]. إن أول عمل يجب القيام به على صعيد هذه الخلخلة او الزحزحة يتمثل في رأي اركون في إعادة النظر في مسألة ما يسميه العقل الإسلامي التقليدي- حسب اركون- " **المصحف**". فهو وإن كان يمثّل عند المسلمين كتاب منزّل من عند الله وهو نفسه القرآن، فهو عند اركون" **عبارة عن**

---

17 المرجع نفسه، ص55

18 المرجع نفسه، ص60

19 اركون محمد، **الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تر، هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص99

مجموعة من "العبارات الشّفهية في البداية ولكنّها دوّنت في ظروف تاريخية لم توضح حتّى الآن، أو لم يكشف عنها النّقاب، ثم رفعت هذه المدوّنة إلى مستوى الكتاب المقدّس بواسطة العمل الجبّار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التّاريخيين، اعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكّل المرجعية المطلقة الإجبارية التي ينبغي أن تتقيّد بها كلّ أعمال المؤمنين وتصرّفاتهم وأفكارهم"[20].

ومن هنا تعتبر لحظة الانتقال من الثقافة الشفاهية إلى الثقافة المكتوبة لحظة مفصلية في القراءة الاركونية،" **قراءة تتراوح باستمرار بين القطاع الذي سيطرت عليه الثقافة الشفهية، والقطاع الذي سيطرت عليه ظاهرة الكتابة**"[21] . من خلال هذه الرؤية يصبح النبيﷺ: " **رجل دين وإنسان يحب التأمل والتفكّر، ولكنه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس...وجد أمامه مجتمعا ذا ماضي قديم ومؤسسات معروفة، وعادات وتقاليد وقيم ودين وثقافة...وأراد تغيره والانتقال به إلى إطار مؤسساتي أخر، وطريقة أخرى في الحياة، والى طراز ثقافي وقانوني مختلف، وعملية الانتقال هذه هي التي يقوم بها القرآن الشفهي (أو يعبر عنها أو يعكسها) ومجمل هذه العبارات الشفهية سوف يسجل في ما بعد في كتاب بالمعنى الثقافي والعادي للكلمة هنا وليس بالمعنى المتعالي للكتاب الموحى**"[22]

نعني بذلك الانتقال من ثقافة شفاهية إلى ثقافة مكتوبة(لحظة كتابة المصحف)- وهكذا دشنت مرحلة جديدة أو عملية للتوليد التاريخي للمجتمع(أو الإنتاج التاريخي

---

[20] محمّد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 41. **للمزيد انظر**: سعيد عبيدي، محمّد أركون وإعادة قراءة النصّ القرآني، نقلا عن:http://www.mominoun.com/articles

[21] أركون محمد، **العلمنة والدين، الإسلام المسيحية والغرب**، تر، هشام صالح، دار الساقي، ط3، 1996، ص46

[22] المرجع نفسه، ص47

للمجتمع)، وهكذا نتموضع هنا على صعيد أخر للقراءة، قراءة ما حصل.إنه صعيد جديد يتمثل باعتماد إستراتجية محددة من أجل تفكيك مجمل التراث الإسلامي المرتبط بهذه الصياغة المكتوبة (أي المصحف)، فهده الصياغة المكتوبة سوف تفعل فعلها وتمارس دورها طول خمسة عشر قرنا من الزمن وحتى اليوم.

هذا الكلام يؤكده مترجم الكتاب بقوله:" **القرآن لم يثبّت كلياً أو نهائياً في عهد عثمان على عكس ما نظن، وإنما ظلّ الصراع حوله محتدما حتى القرن الرابع الهجري حين أُغلق باتفاق ضمني بين السنة والشيعة؛ وذلك لأن استمرارية الصراع كانت ستضر بكلا الطرفين، بعدئذ أصبح يعتبر كنص نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء أو أن نحذف منه أي شيء**"[23].

والنتيجة من كل هذا كانت دعوة محمد أركون ل"**نقد القصة الرسمية لتشكيل القرآن"،** (النصّ الرّسمي المغلق بتعبير أركون) بالرجوع للوثائق التاريخية، سواءً كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، وهذا من أجل تجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً". هذا بالإضافة للحفر في كل ما طُمسَ ورميّ به لساحة اللامفكر فيه-تحت ضغط السلطة السياسية الرسمية، التي حملت لواء تمثيل ما يسميه أركون الإسلام الرسمي الأرثوذكسي- ومن ذلك: مسألة تاريخ النص القرآني وتشكّله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، الشروط التاريخية والثقافية لتشكّل الشريعة، مسألة الوحي، مسألة التحريف، مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن...مسألة

[23] انظر الهامش رقم واحد من أركون، **القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني**، تر، هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص114

الانتقال من الرمزانية الدينية إلى سلطة الدولة...كل هذه المسائل المذكورة والتساؤلات المطروحة، يرى أركون أنها أُلْغيت من قبل الفكر الإسلامي الرسمي، وحتى من الفكر الاسلاماوي النضالي، الذي لم يفعل أي شيء تجاه هذا المسكوت عنه، سوى أنه استغل الشعارات الإسلامية لأهداف سياسية، وفي مقابل ذلك ساهم في قمع كل محاولات إدخال الحداثة الفكرية للساحة الإسلامية، التي يرى أركون أنها (الحداثة) وحدها قادرة على زحزحة العقائد الراسخة والمسلّم بها في التنظيرات التقليدية الأرثوذكسية "[24].

إن التأويل الجديد الذي يقترحه محمد أركون للنص الديني، يقوم أساسا على نفي التعالي، فليس هناك ما يسمى دين حق يقدم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة وأزلية، متعالي على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحولة الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون والفساد. ومن هنا يصبح النص المقدس شأنه شأن أي منتج بشيري يخضع " **لمنهجية النقد التاريخي والحفر الاركيولوجي في الأعماق. وإذا كان هناك نظام لحقيقة يستحق الاستثناء فسَيُجْبر لا محالة على أن يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله، بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري** "[25]. من هنا سوف نجد أنفسنا أما لا نهائية الحقيقة ويصبح النص قابلا لتفسيرات وتأويلات لا نهاية لها- بتعبير امبرتو إيكو- فالتأويلات تتعدد بتعدد المؤولين، بل وتتغير بتغير حال المؤول الواحد، وبحسب إستراتيجيته القرائية. وهنا نكون أمام مشكلة تاريخية الحقيقة المنزّلة، والتي من خلالها انقلب التأويل عند أركون من مجرد آلية للفهم والتجاوز إلى آلية للتشكيك في النص في حدّ ذاته-لأن أركون يرى أن مسألة جمع القرآن وإجماع الأمة على صحّة القرآن أمر يحتاج إلى مراجعة ونقد.

---

[24] اركون محمد، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد:** ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1995، ص17

[25]أركون محمد، **القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني،** تر، هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005،ص10.

فأحكام التشريع من هذا المنطلق "**ليست مطلقة...فكل آية تتعلق بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة...وبوفاة الرسول ﷺ انتهى التنزيل وانعدم الوحي ووقف الحديث الصحيح وسكتت بذلك السلطة التشريعية الإلهية**"[26].

لا يخرج القرآن وفق الطرح الأركوني عن كونه "**مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتماليّة المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهّلة لأن تثير أو تنتج خطوطا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولّد منها**"[27]." **ان للقرآن قدرة على "ان يحوّل بشكل عجيب وسحري واستثنائي الدنيوي إلى مقدّس، والزمني إلى روحي، والاقتصادي إلى أخلاقي، ويحوّل المناخ الفيزيائي المحسوس إلى كون من الآيات والعلامات والرموز...والأشياء الأكثر آنية تقدّم فيه لكي تفهم وتعاش وكأنها رهانات انطولوجية وأخروية وإلهية**[28].

إن القرآن في مرحلة النطق الأولى يتحدث عن دين مثالي متعال يتجاوز التاريخ... **غير أن انفتاح دلالاته يجعل منه نصا لا يستنفذه تفسير أو تأويل بشكل نهائي، وهو ما يسفه كل دعوى أرثوذكسية، كما لا يمكن اختزاله إلى أي دعوة إيديولوجية، لأنه يتحدث عن الأحوال القصوى للوضع البشري كالكينونة والحب والحياة والموت**"[29]. ولكن رغم هذا يبقى النص في نظر اركون جزء من التاريخ لأنه " **يندرج ضمن مجموعات نسقية متداخلة ولا يمكن فصله عن الشروط التاريخية المحيطة بظهور**

---

[26] سعيد عشماوي، **معالم الإسلام**، ص114. نقلا عن: رقية طه جابر العلواني، **إشكالية التأويل في الأديان**، مجلة الدراسات الإسلامية، ع4، مج40، 2005الجامعة الإسلامية إسلام أباد، باكستان، ص3451-51

[27] اركون محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر : هاشم صالح،ط 2، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996 ص145

[28] نفسه، ص98

[29] المصدر نفسه، ص145

سيرورة هذه المجموعات". بهذه الآلية التي يسميها أركون بالأرخنة (historisation) يمكن نزع هالة التقديس وزعزعة الموقع اللاهوتي للنصوص التي يقال أنها منزّلة !!. هذا الأمر حدث في الغرب وخاصة مع الفكر الكاثوليكي، أما في الفكر الإسلامي فالأمر لا زال بعيد المنال، نتيجة لتضافر عوامل عديدة حالت دون انجاز هذه المهمة(بالأرخنة). وعلى رأسها النظام التعليمي- الذي يرى فيه أركون نظاما تلقيني دوغمائي- يعمل على تلقين الفكرة الدوغمائية القائلة، أن القرآن هو بالذات كلام الله المنطوق بالعربية والمنقول بحرفيته من قبل رسول الله"[30].

يعتبر أركون أن كل الدراسات الأدبية المتعلقة بالإعجاز في القرآن، ما هي إلا أداة تجميلية وسعت من دائرة اللامفكر فيه، شأنها شأن الدراسات التيولوجية المغلقة، التي لم تقدم سوى تفسيرات بعيدة عن الحقيقة التاريخية والمادية للنص، وأبعد ما تكون عن الطرح الابستيمولوجي، الذي يهدف لدراسة النص القرآني بصفته محلا لكل التحويرات الشعرية والدينية والإيديولوجية. ومن هنا يرى أن المهمة الملقاة على عاتق المسلمين اليوم تتمثل في إعادة الوهج لكلمة "إسلام"،- ليس على الطريقة الدوغمائية- باستخدام أدوات فكرية واستراتيجيات معرفية حديثة[31].هذا الإسلام

---

[30] أركون محمد، مايلا جوزيف، **من مانهاتن الى بغداد،** ماوراء الخير والشر، تر، عقيل الشيخ الحسين، دار الساقي، ط1، 2008، ص244،245

[31] وهنا يقصد مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة. بالإضافة لتوظيف ما اسماه **"العقل المنبثق"،** الذي يتميّز بأنه:

- أنه يصرح بموافقة المعرفية ويطرحها للبحث
- أنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها
- إن العقل المنبتق حديثا يعتمد على نظرية التنازل بين التأويلات...بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل
- يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة اخرى في بناء منظومة معرفية أصلية ومؤصلة للحقيقة
- يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة .**انظر التفاصيل** في : محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص13،14(مرجع مستعمل)

المستعاد لا ينبغي له أن يسقط تحت سلطة رجال الدين الممثلين للارتودوكسيات، ولا تحت سلطة سياسات الدولنة(étatisation) الباحثة عن شرعيتها المفقودة تحت غطاء الدين، والدفع به باتجاه التزمت...بهذه الاستعادة سيكون الإسلام في استقلالية تجاه الضغوط السياسية، مثلما حدث الأمر مع المسيحية"[32].

هنا يشدّ أركون انتباهنا إلى قضية الاختلاف في دلالة الإسلام بين المعتقد، والممارسة التطبيقية، والممارسة الفكرية.فهناك إسلام كلاسيكي(ق7-8م)، وهناك إسلام مدرسي سكولائي(ق14-18م)، وصولا للإسلام الإصلاحي(1800-1940م)، وصولا للإسلام السياسي أو الحركاتي(activiste)،الذي قام ضد الدولة واتهمها بالعمالة للغرب"[33]. ليجد أنّ لكل منها مجالا مختلفا تمتد أبعاده إليه، ويعتبر أنّ العقلية الدوغمائية ترتكزُ أساسا على ثنائية ضدّية حادة تتمثل في :نظام من الإيمان أو العقائد ونظام من اللا- إيمان واللا- عقائد؛ وترتبط العقلية الدوغمائية بمجموعة من المبادئ العقائدية ارتباطا شديدا صارما، وترفض بنفس الشدّة والصّرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغيه لا معنى لها، ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه، أو المستحيل التفكير فيه، وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئ لا-مفكر فيه[34].

إن تراث الفكر الإسلامي الذي صنّفه" **محمد أركون** "في دائرة **اللا- مفكر فيه،** سار على وتيرة واحدة لقرون وقرون، فاصلا وعازلا – في الوقت ذاته- بين أرثوذكسيات متعارضة دون أي تجديد" إلى حدّ أن أصبح مفهوم السنة الشاملة أو التراث الإسلامي الكلي(la tradition islamique exhansive) ممّا لم يفكر فيه

---

[32] اركون محمد، مايلا جوزيف، **من مانهاتن الى بغداد،** ص28

[33] المصدر نفسه، ص28

[34] محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية علمية،** تر :هاشم صالح، ط2 ، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996ص 5(مقدمة المترجم)

بعد (impensé) في الفكر الإسلامي لأسباب إيديولوجية محضة"[35].**"

فكل الفرق الإسلامية- حسب اركون- متساوية في مزاعمها للسيطرة على الحقيقة الإسلامية- التي يرى اركون أنها لم تتجسد في التاريخ إلا لفترة قصيرة(زمن النبي والخلفاء)- مما يعني أن القول بوجود حقيقة إسلامية واحدة ووحيدة ضرب من الوهم، فكل ما هناك أرثوذوكسيات كبرى(سنية، شيعية، خارجية)، سيطرت على مشهد ما بعد زمن النبي وخلفائه، وراحت تسيّج وجودها عن طريق تأليف كتب الحديث"الصحاح"، رغم أن الإسلام زمن النبي وخلفائه لم يكن لا هذه الأرثوذوكسية ولا تلك. ومن هنا جاءت دعوته لخلق جوّ فكري إسلامي حول إشكاليات جديدة محرّرة من قيود الأرثوذكسيات والميثولوجيات.

ووفقا لهذا الطرح تنصب"**مهمة مؤرخي الديانات والثقافات والفلسفات على الكشف عن الكيفية التي أنتجت بها جملة المنظومات من العقائد واللاعقائد، وكيف استخدمت لتبرير إرادة القوة والهيمنة...حيث تجمّل كل مجموعة عرقية- ثقافية ما تدعوه هويتها وشخصيتها وتعترف بها**"[36].

إن الهدف الذي حدده أركون لمشروعه يدخل ضمن دائرة" **إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر الذي اندفع في حركات تاريخية جديدة لم يشهدها اجتهاده**

[35] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**،ص8

يرى اركون ان التراث الإسلامي – على غرار كل من التراث اليهودي والمسيحي- يميل على إسباغ الاسطرة والتعالي، فهو" يتمتع بخاصية ممارسة الهيمنة على كل المسائل التي تنبثق في التاريخ...ويعتقدون- يشير اركون للفقهاء- إن التراث الديني يمتلك وحده المبادئ والمنهجية الصحيحة التي تمكّنه من تقديم أجوبة منسجمة مع مجمل العقائد الإيمانية.انظر**: **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1995، ص108

[36] اركون محمد، **نافذة على الإسلام**، ص23

الأول، إيمانا منه بأن لكل مرحلة من المراحل التاريخية صعوباتها ومشاكلها، وما يلائم ذلك من مناهج ومواقف فكرية...ومن هذا المنطلق يصبح الفكر الإسلامي مضطر لإعادة التفكير في مسائل الاجتهاد، وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها[37].

من هنا تأتي دعوته لإعادة تعريف وضبط المفاهيم الأساسية، التي تسمح بإعادة تعريف تأسيسي للإسلام كفاعل لا محيد عنه في عملية إعادة التشكيل الجغرافي، السياسي للعالم[38]. خاصة وأن العالم الإسلامي أضحى يعيش في "**طور التّعلمن الكاسح والشائع دون ان نستطيع رؤيته في طبيعته العلمانية الصرفة، ودون أن نستطيع رؤية العمليات العديدة التي تنتج بواسطتها عملية العلمنة والدينونة يوما بعد يوم**"[39]، لأننا ببساطة نعيش خارج الزمن الحديث ونتخبط في فوضى معنوية كاملة.

سادسا: التراث الإسلامي في مرآة عبد المجيد الشرفي[40]

قبل استعراضنا للرؤية التي بلور من خلالها عبد المجيد الشرفي مشروعه الذي نكتشف معالمه الرئيسية من خلال عناوين كتبه على الأقل، فهي لا تخرج عن إطار، الإسلام والحداثة، أو تحديث الإسلام، أو مستقبل الإسلام في الغرب الشرق...الخ، قلت قبل ذلك يجب ان نعرّف مصطلحي الإسلام والحداثة كما سيوظفها الشرفي في

[37] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر : هاشم صالح،ط2 ، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ص10

[38] للمزيد انظر: اركون محمد، **تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياحات الدغمائية المغلقة**، تر، هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011، ص71 وما بعدها.

انظر كذلك: نايلة ابي نادر، **التراث والمنهج بين اركون والجابري**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008

[39] اركون محمد، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ص287

[40] عبد المجيد الشرفي مفكر تونسي مهتم بقضايا الفكر الإسلامي (1942- .)

مشروعه. **فما هو الإسلام؟:**

إذا تجاوزنا المدخل التعريفي الذي قدمه الشرفي للإسلام – واعتبره محصلّة النظرة التقليدية، فإننا بعد ذلك سوف نتلقف أولى معالم المشروع الذي انبرى للدفاع عنه، ومن هنا يصادفنا تعريفه للإسلام بأنه" **ينتمي إلى ما اصطلح على تسميته بمجموعة ديانات "الوحي النبوي"(Révélation prophétiques)، في مقابل" الديانات الصوفية"(Religions mystiques)، فهو من هذا المنظور يشترك مع اليهودية والمسيحية في الإيمان بالله الواحد والمفارق، وقد تدخلّ في التاريخ البشري وخاطب الناس عن طريق الأنبياء**"[41]. هكذا ووفق القاعدة الإبستمولوجية القائلة بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج، سوف نجد أنفسنا أمام حتمية معاملة النص الإسلامي(القرآن والسنة) بنفس الأدوات المنهجية التي عوملت بها التوراة والأناجيل في سياق الحداثة الغربية.

= **من أهم مؤلفاته:**

- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، الدار التونسية للنشر، تونس،1986
- الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس،1991 ، إعادة نشر دار الطليعة، بيروت، 2009.
- المسلم في التاريخ، ج1، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس،1995
- المسلم في التاريخ، ج2، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء،1999
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- مستقبل الإسلام في الغرب والشرق مع مراد هوفمان، دار الفكر، دمشق،2008
- لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس،2011
- الثورة والحداثة والإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس،2011
- مرجعيات الإسلام السياسي، دار التنوير، بيروت،2014

المصحف و قراءاته، مؤسسة بيت الحكمة، قرطاج،2016

[41] الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، ص13

والإسلام من جهة أخرى- المستوى القرآني كما يسميه الشرفي- عبارة عن مجموعة من القيم التي نصّ عليها القرآن...وهي قبل كل شيء قيم وجودية أي أنها تضفي معنى على الحياة وتوّفر حلا لمعضلات المبدأ والمصير.

أما إسلام المستوى الثاني، فهو ما اسماه الشرفي بإسلام الممارسة التاريخية أو "الوضع التأويلي"((situation herméneutique، الذي لا يمكن مقارنته بالنوع الأول(إسلام القرآن)، كونه تميز بدخول عناصر جديدة ومختلفة عما كان عليه العرب والمسلمون الأوائل(قبل الفتوحات)، أثرت في توجيه الممارسات الإسلامية وتركت بصماتها على المؤسسات التي استحدثها المسلمون بعد ذلك، متأثرين بقيم وتقاليد ما قبل الإسلام من جهة، ومن نظم الروم والفرس من جهة اخرى. أما الميزة الرئيسية التي يؤكد عليها الشرفي في عرضه لما اسماه بإسلام المستوى الثاني، فتتعلق بدور رجال الدين-أو المؤسسة الدينية المنحاز للحكام، إما تحت وطأة الظروف السياسية السائدة، وإما لمصلحة بين الطرفين- الذين " أوكلوا لأنفسهم مهمة الكلام باسم الله، وأسبغوا على أرائهم ومقالاتهم صفة القداسة"[42]. وعن **مفهوم الحداثة** يقول عبد المجيد الشرفي بأن: **"الحداثة ليست مفهوما إجرائيا اجتماعيا أو سياسيا أو تاريخيا يمكن الاختلاف حوله، بل هي نمط حضاري تتميز به البلدان الأكثر تقدما في مجال النمو التقني والاقتصادي والعلمي والاجتماعي والسياسي، أي النمط الحضاري الغربي كما تحقق منذ القرن السابع عشر للميلاد في أوروبا ثم أمريكا فاليابان"**[43].

وإذا كانت هناك صفة جامعة يمكن على ضوئها فهم المسار العام للحداثة، فهي بدون شك الجرأة على كسر حدود المعرفة "[44].

---

[42] المرجع نفسه، ص16،18

[43] الشرفي عبد المجيد، **لَبِنَات**، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس،(د.ط)،(د.ت)، ص18

[44] المرجع نفسه، ص19

فوعي الإنسان بأنه غير معصوم، إنما تعني قبول النقد والاعتراض والبحث المتضامن عن لحقيقة، وهو ما يحتاج إليه كل سنّة ثقافية بما فيها السنة الدينية، لتحافظ على قدرتها على الإقناع وعلى مصداقيتها. "**وإذا كانت الأزمنة الحديثة قد وصلت إلى الوعي بذاتها بواسطة التفكير الحر، فإن هذا التفكير يمنع في الواقع من الرجوع المطرد إلى الماضي بصفته انمودجا يحتذى، ولذلك رأينا أن الحداثة منفتحة دوما على المستقبل وباحثة عن الجديد باستمرار، ولا يمكنها أن تستمد معاييرها إلا من ذاتها**"[45].

من هذه المقدمات سوف نعمل على الحفر في ثنايا مؤلفات عبد المجيد شرفي للعثور على جواب على الكيفية التي يمكن بها تحديث الإسلام، حتى يصبح مواكبا للتطورات الحاصلة في شتى مناحي الحياة – لا سيما- إسلام المستوى الثاني، مستوى تفعيل نصوصه وقيّمه، وتجسيدها على ارض الواقع والممارسات العملية.

يؤكد الشرفي على أن المجتمع الإسلامي مقبل- كما حدث للديانات التوحيدية- على تغيير جارف لأن "**المتغيرات العميقة التي شملت كل نواحي الحياة الحديثة أو كادت، من شأنها أن تبدّل ما استقرّ في نفوس المسلمين من فهوم وتأويلات لدينهم، بل أن تقلبها قلبا، بعد أن كان الانسجام والتناغم قائمين على المستوى النظري والتطبيقي**"[46].

لقد تراجع دور الدين تحت ضربات المناهج العلمية الحديثة، وفسح المجال لمكتسبات العلوم الحديثة لتتولى أمر تفسير الظواهر الاجتماعية والطبيعية- التي كانت من قبل تحت سلطته- ليصبح الدين نفسه موضوعا لتلك المناهج، خاضعا مثل غيره من الظواهر للبحث والمقارنة والتقييم، وبذلك افتقدت تعاليمه صبغة البداهة

---

[45] الشرفي عبد المجيد، لَبنَات، ص30

[46] الشرفي عبد المجيد و مراد هوفمان، **مستقبل الإسلام في الغرب والشرق**، تر، ابراهيم يحي الشهاني، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008، ص17

والتعالي التي كانت تميّزها، ليحل محلها القلق والشك والنسبية. والثابت عند عبد المجيد الشرفي هو أن مسار العلمنة اليوم يفعل فعله في هذه المجتمعات، ويعتبر تحديا للإسلام التقليدي "**إذا لاشك أن الإسلام قد فقد قسما كبيرا من قيمة تفسيره الكون، وهو من جهة اخرى في هذا المستوى يعيش نفس المشاكل التي يعيشها سائر الديانات، التي أصبح اعتناقها ينزع شيئا فشيئا إلى أن يكون اختيار قلقا**"[47].

لقد أحدث فكر الحداثة صدمة لدى المجتمعات التقليدية، التي صنعت لنفسها سياجا حمائيا، اعتقدت أنه يقيها من الانسلاخ أو الذوبان، ولكن الواقع يشهد- كما يرى الشرفي- أن: "**التدين على النمط التقليدي المورث قد فقد اغلب ركائزه الرمزية، في اللباس وفي هندسة البيوت والفضاء الحضاري، وفي تنظيم المهن وفي غير ذلك من الميادين الاجتماعية والثقافية، التي تقلصت فيها سلطة المؤسسات والرموز الدينية**[48]، وعبارة أخرى فإن العلمنة ما فتئت تغزو المجتمعات العربية في العمق، وبصفة ثابتة ولا رجعة فيها" **فالمجتمعات العربية تعيش كلها –وان بأنساق متفاوتة –تحولات عميقة متسارعة في بناها الاقتصادية ولاجتماعية والفكرية...إنها تعاني من عسر عمليتي**

---

[47] الشرفي عبد المجيد، لَبِنَات، ص67،68

[48] من هنا جاءت دعوته لإصلاح المؤسسة الدينية وتجديد خطابها بما يتناسب والمجتمع الحديث." إن مسؤولية المؤسسة الدينية اليوم ونظرا للتحولات المعرفية والاجتماعية التي تشهدها المجتمعات الإسلامية والعالم عموما، مدعوة لأن تعيد النظر في وضيفتها وسلوكها، ومجال عملها، وذلك بان تحاول وضع خطاب جديد منسجم يعتبر خصائص المعرفة الحديثة –وهذا هو معنى ان يكون الإسلام صالحا لكل زمان ومكان وبان تسعى إلى أن تكون سلطة أدبية فاعلة حين تتبنى حاجات المسلمين إلى المزيد من العدل والمساواة والإخاء والكرامة، لا أن تكون ذنبا من إذناب السياسة توظفها حسب مشيئتها بعد ان جعلت منها في كثير من الأحيان هيكلا رسميا يسره موظفون لدى الدولة.

إن المؤسسة الدينية مدعوة إلى التعود على الحوار الديمقراطي عوض الأحكام الجاهزة، التي تدّعي الوفاء للقرآن بينما هي تقوم في كثير من الأحيان بعملية حجز للمعنى وتنفي العوامل التاريخية في انتشار فهمها الخاص وتأويلها دون سائر التأويلات الممكنة. انظر: الشرفي عبد المجيد، **لَبِنَات،**مرجع مستعمل، ص83

المثاقفة اللتين تفرضان نفسيهما عليها: المثاقفة المكانية، التي تحكم العلاقات بينها وبين المجتمعات المتقدمة بانجازاتها النظرية والتقنية المهيمنة من جهة، والمثاقفة الزمانية التي تهم تصادم العلاقات الاجتماعية، والإشكال الثقافية المنتمية إلى الأزمنة مختلفة، في صلب تلك المجتمعات العربية ذاتها من جهة ثانية[49].

إن زمن الحداثة "لم يعد (يؤمن) بوجود **فترة تأسيسية ذهبية، تغمر بنورها ظلمات ما قبلها وتنفتح على أفق أخر مرتقب...فإذا كان الفكر التقليدي مركّزا علي الماضي، وبالخصوص على إحياء الفترة التأسيسية، فإن الحداثة مركزّة على المستقبل القريب منه والبعيد، تسعى إلى أن تتكفل به تكفّلا مسؤولا، وتضفي على المعاصرة من المزايا ما يجعلها المرجع في قياس الماضي عليه**"[50].ويعني ذلك بالخصوص التخلي عن الزمن الأسطوري، واعتبار صيرورة المجتمع مندرجة في نطاق ظروف تاريخية. من هنا تصبح العلمنة تعبّر عن مسؤولية الإنسان في سن القوانين التي تنظم المجتمع...لا بالاستناد على أحكام لا تاريخية، بل وفق ما هو متاح، بعيدا عن كل غطاء ديني. وانطلاقا من هذه الرؤية سوف يقدم الشرفي تعريفا لمعنى "**ختم النبوة**"، التي لا تعني حسبه ان" الأحكام التي جاء بها ستبقى صالحة إلى يوم القيامة...إن ختم النبوة – يقول الشرفي- يعني" **أنه ختم تبعية الإنسان للقوى الغيبية، واعتماده المطلق عليها، ويفتح الأبواب في الآن نفسه على العقل البشري وعلى المسؤولية الذاتية**"[51].

إن التحديث الذي يرمي إليه الشرفي، لا يمر إلا عبر جملة من الشروط، على رأسها إعادة قراءة النص المؤسس(القرآن[52]) وفق مقاربة تأويلية منفتحة، تتجاوز القراءات

---

[49] نفسه، ص32

[50] نفسه21

[51] الشرفي عبد المجيد، **مرجعيات الإسلام السياسي**، التنوير للطباعة والنشر ، تونس، ط2014،1، ص99

[52] تجدر الإشارة هنا أن عبد المجيد الشرفي سوف يقف على نفس المسافة التي وقفها محمد اركون قبله، وذلك

اليومية الاعتيادية، أو ما يسميها بالقراءة البريئة، كما تتجاوز القراءات التفسيرية–التي تعمل على إثبات استمرارية القراءة، وطمس الصراعات التأويلية بإرجاعها إلى نظام الخطأ والصواب، المستند بدوره إلى تصنيف ثنائي الارثودوكسية/الهرطقات أو الفرقة الناجية/ والفرق الضالة–"**فليست هناك نصوص غير قابلة للتأويل، هناك مقولات نسمعها بكثرة ونقرؤها في الأدبيات الإسلامية، مثل المعلوم من الدين بالضرورة، وليس هناك شيء معلوم من الدين بالضرورة، وإنما هناك ما هو معلوم من الدين بحكم الثقافة والتكوين والقيم...إلخ. وليس هناك شيء ثابت في الدين، باستثناء نواة صلبة وهي التوحيد والإيمان بنبوة محمد، ما عدا ذلك فإنه نسبي وليس ثابتًا، وإذا ما اعتبرنا ذلك، فإننا نلاحظ أن التشبث بالتأويل التقليدي للنصوص القرآنية إنما يعكس مصالح فئات اجتماعية محافظة**"[53]، أحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات، فكانت سلطة السلف هي السلطة التي يعتمد عليها لفرض اختيار معين وإقصاء ما سواه، ولم يكن من الشاذ أن توضع الأحاديث أو أن تنسب الأقوال والأفعال إلى الصحابة، لدعم النظرية التي يراد فرضها.

تضافرت عديد العوامل زمن الانحطاط، فأنتجت لنا سياجا دوغمائيا انجرّ عن توقف الاجتهاد، وتحوّل القرآن من كتاب دين، يشتمل على قيم أسياسية خالدة، يمكن أن تستمد منها مختلف التشريعات البشرية المتغيرة بتغير أحوال الناس

= من خلال تأكيده على ضرورة التمييز بين القرآن لحظة النزول(او اللحظة الشفاهية كما اسماها اركون)، والقرآن المدون(المصحف). ان عملية جمع القرآن لم تخل من الشوائب... فالتهم المتبادلة بين السنة والشيعة في شأن تحريف القران، ربما تكون وراء وضع هذه الروايات، بحيث هي لا تعكس بالضرورة الحقيقة التاريخية بالمفهوم المعاصر لهذه الحقيقة .ولكنها يمكن كذلك أن تدل على أحداث معينة واكبت عملية الجمع والتدوين وجعلتها مشوبة ببعض النقائص مثل أي عملية بشرية.

[53] عبدالمجيد الشرفي: الحلول لا ينبغي البحث عنها في القياس، حوار مع مجلة الفيصل يوم 01 ماي 2018، انظر الرابط: https://www.alfaisalmag.com/?p=9933

والمجتمعات، إلى كتاب يحتوي على قائمة من الوصفات والأحكام الجامدة. وبالموازاة مع ذلك ارتقت السنة إلى منزلة الكلام الإلهي، وبات القدح في صحة ما روي عن النبي من أقول وأفعال ضربا من الكفر.

إن التفاسير القرآنية وتوظيفات الفقهاء والمتكلمين- يقول الشرفي-شكلت عبر التاريخ الإسلامي نصوصا ثواني إلا يفهم النص المقدس إلا من خلالها، وهذا يعني بوضوح أن ما يحتجّ به في كثير من الأحيان ليس هو النص القرآني، بقدر ما هو السنة التأويلية في نطاق المذهب الفقهي، وفي نطاق الفرقة الكلامية"[54]. هم الذين قرروا- يقصد الفقهاء وأصحاب الفرق الكلامية- أن فهم النص ينبغي أن يمر من خلالها، ورسموا بذلك ما يمكن أن نسميه سياجا لا يجوز الاختلاف إلا في نطاقه . أما الإجماع استعمل في الغالب لإقصاء المخالفين أكثر مما استعمل لإيجاد ملائمة بين الدين والحياة.

إن القراءة التي يسعى إليها مؤلفنا من خصائصها البحث عن المعاني المتجددة، التي لم يثرها النص في الماضي، وفي هذا المستوى يمكن أن تكتسب الألفاظ أبعادا جديدة، عكس القراءات الكليانية، التي تحدد المعنى في مستوى إيديولوجي وسياسي ظرفي، تواكب في الأغلب فترات التأزم الاجتماعي، ويؤدي طغيانها إلى تحجر الجسم الاجتماعي بينما يؤدي في العادة تبني قراءات تسعى إلى اكتشاف "ما لم يقل بعد"، إلى تحرر المجتمع المدني من التكرار، الذي يعمق التفاوت التاريخي وسلبياته[55].

إن نجاح هذه العملية التجاوزية، وكسب راهن الحداثة لن يكتب له النجاح إلا من خلال تحديث نظرتنا لتراثنا الديني، وعلى رأس ذلك -إعادة النظر في المنظومة

[54]الشرفي عبد المجيد، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص16

[55]الشرفي عبد المجيد، **لَبِنَات**، ص111

الأصولية الموروثة عن الشافعي، ونزع القداسة المحيطة بها، فهي ليست سوى منظومة بشرية يحق لنا نقدها والإتيان ببديل لها، في إطار جهد مزدوج يهدف للتخلص من التعلق بحرفية النصوص ولاسيما النص القرآني، والفصل بين عوامل الانسجام الاجتماعي، وهي سياسية في المقام الأول، ومقتضيات الشهادة أمام الله و أمام الضمير.

يبقى في الأخير أن نؤكد أن الحداثة في نظر عبد المجيد الشرفي "**ليست في استبدال تقليد الغرب بتقليد الماضي والسلف ولا في محاكاة التقليعات العابرة التي تروج لها الثقافة الرخيصة، بل هي في المجهود المتواصل والفعل الدؤوب في التاريخ لامتلاك أسباب الحياة الكريمة بالعلم والحرية والمسؤولية وبضمان حقوق الإنسان وواجباته المدنية فلعل الوعي بهده الحقائق يساعدنا على تقييم زمن حداثتنا تقييما يقرب من الواقع يقرب من الواقع أكثر ما يمكن ويسمح باستشراف المستقبل وبنائه بأقل الأخطاء**"[56].

سابعا: استنتاجات:

من خلال تناولنا لمتن محمد أركون يمكن ان نستخلص مالي:

ان الرهانات المعرفيّة والمنهجيّة[57] التي أراد محمد اركون الوصول إليها تتلخص فيما يلي:

– فهم العقل الإسلاميّ(بما في ذلك النصوص التأسيسيّة كالقرآن والحديث، وأصول الفقه) بواسطة المعارف الإنسانيّة الجديدة كاللسانيّات والسيميائيّات، والأنتروبولوجيا

[56] الشرفي عبد المجيد، **لَبنَات**، مرجع سابق، ص33

[57] لتفاصيل أوفى ينظّر: الحوار الذي أجراه محمد اركون مع مجلة قضايا إسلامية معاصرة،2007، وأعيد نشره ضمن: **الدين وأسئلة الحداثة**، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015

والعلوم الاجتماعيّة والكشف عن نظام اشتغاله لتقييم منتجاته المعرفيّة والإنسانيّة، بعيدا عن النظرة الاستشراقية التي لم تقدم معرفة علميّة بالإسلام بقدر ما ساهمت في تكوين نظرة غربية عن الإسلام والمسلمين.

– تجاوز ما يسمّيه اللاهوت الإسلاميّ في صيغتيه الكلاسيكيّة (علم الكلام) والجديدة (إيديولوجيا الكفاح)، لأنّه في نظره لا يقدّم معرفة علميّة بالإسلام بل تأويلا له.

– ينبغي تجاوز المنهجية الوصفية أو السردية للإسلاميات الكلاسيكية، نحو بديل معرفي يتصل بالمنهجية الحديثة، التي تُتيح لنا الانتقال من منهجية التاريخ الراوي الفيللوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي النقدي.

أما الرهانات المعرفيّة والمنهجيّة[58] التي أراد عبد المجيد الشرفي الوصول إليها تتلخص فيما يلي:

– ضرورة إتباع منهج النقد التاريخي، والاستناد للمناهج الحديثة لدراسة الدين الإسلامي ضمن دائرة الظاهرة الدينية

– يجب ان ينظر إلى الإسلام المتشكّل على أنه اسلامات وليس إسلام واحد، وكل ما يجمع بينها هو فكرة التوحيد ونبوة محمد ﷺ.

– ضرورة قراءة النصوص متفاعلة مع ظروفنا الحالية، وتجاوز القراءة الفقهية القديمة، التي كانت صالحة لزمانها، وقد ظهرت الآن محدوديتها، ولذا يتعيّن البحث عن بديل يضمن الوفاء لمبادئ الدين– لا لتأويلاته الحرفية– ولقيّم الحداثة.

58 لتفاصيل أوفى ينظّر: الحوار الذي أجراه محمد اركون مع مجلة قضايا إسلامية معاصرة،2007، وأعيد نشره ضمن: **الدين وأسئلة الحداثة،** تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015

– العمل على اختراق طبقات التأويل التاريخية، وتجاوز حرفية النصوص للولوج لمدلولاتها العميقة، حتى نحافظ على روحها، مع ضرورة مراجعة مفهوم الإجماع، لأنه مفهوم بني في ظروف سابقة أملتها الحاجة إلى الوحدة آنذاك، واليوم علينا إعطاء مكانة للتفكير الحر، والعمل تجاوز القراءتين التقليدية/الاستشراقية في دراسة الفكر الإسلامي.

– ان عملية التحديث هذه لا يجب ان تمس قطاع دون أخر، بل يجب أن تمس كل القطاعات(عقلنة التفكير والسلوك).

وبالمقارنة بين المتنين يتضح مايلي:

– تأكيدهما على أن العقل/الفكر الإسلامي يعيش أزمة داخلية حادة، تمنعه من ولوج الحداثة من جهة.

– اتفاقهما على أن أزمة العقل/الفكر الإسلامي تعود إلى فترته التأسيسية، والتي يجب إعادة خلخلتها، بداية من إعادة النظر في النص المؤسس، وظروف تشكّله وكيفية انتقاله من المرحلة الشفهية إلى مرحلة المصحف المدوّن.

– إعادة النظر في مفهوم السنّة، وظروف تشكّل العقل الفقهي، ومدى تأثير الظروف السياسية والتاريخية في ذلك.

– إن الإسلام بعد فترة الخلفاء لم يعد واحد بل اسلامات متعددة، لكل منها مرجعيتها، ولذا وجب النظر في هذا التنوع وكيف خرج من رحم الوحدة.

– ان الحداثة ليست مجرد نمط استهلاكي، بل هي عملية معرفية بالدرجة الأولى، وأن استغلال مناهج الحداثة كفيل بإخراج الفكر الإسلامي من أزمته التي جعلته يعيش خارج التاريخ.

– ان العلمنة ضرورية للمجتمعات الإسلامية، إن هي أرادت الدخول في منظومة الحداثة، التي لا تعترف بالولاء الديني والهويات المغلقة، وإنما تعترف بالشخص/المواطن.

- إن عملية تحديث الفكر الإسلامي لا يجب أن تتم عن طريق المؤسسات الإسلامية التقليدية، التي تهدف إلى إبقاء الوضع على ما هو عليه، كما لا يجب أن تتم على طريقة المستشرقين، لأنهم ببساطة كوّنوا فكرة مشوه عن الإسلام جعلته في دائرة اللامرغوب فيه في المجتمعات الغربية.

الخاتمة:

ليس جديد أن نقول أو يقول غيرنا أن العقل/الفكر العربي الإسلامي يعيش أزمة بنيوية حادة، ليس على مستوى الخطاب الديني فحسب، وإنما على جميع الأصعدة، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، في مقابل العالم الغربي الذي فصل في الكثير من الأمور، التي رأى أنها تعوق حداثته وتقدمه المنشود، فكانت بداياته واضحة المعالم. وبما أن الدين (ممثلا في الكنيسة آنذاك) كان أهم عامل معرقل لنهضة الغرب، نظرا للحجر والتسلط الذي مارسته الكنيسة على المجتمع، فكريا وسياسيا واقتصاديا، فكان من الطبيعة أن تكون ثورة النهضة والأنوار والحداثة ضد هذه الهيمنة، ثورة كان من نتائجها خروج الإنسان الحر/ المواطن للوجود، بعدما كان قابع في تخلف رهيب فرضته عليه السلطة الدينية طيلة قرون من الزمن. وما دام الدين كان عامل مثبّط هناك- ونظرا لتشابه ظروف الاستبداد وغياب الديموقراطية وتحكم المؤسسات الرسمية في الخطاب الديني- اعتقد الكثير من المفكرين العرب- ومن بينهم **اركون** و**عبد المجيد الشرفي**- أن مشكلتنا مشكلة نص، ولا مخرج من أزمتنا إلا بإعادة استنطاق النص، وإعادة النظر في كيفية تشكل النصوص الثانوية أو الشارحة حوله، وفق ما استجد من مناهج حديثة، فعن طريق هذه العودة للنصوص الإسلامية(بما فيها القرآن)، يمكن إعادة تشكيل فهم جديد، يتجاوز ما ترسب في العقول، وقَمَعَ الاجتهاد ورهن العالم الإسلامي في فترة القرون الأولى وغيّبه عن المجتمع الحديث.

النزعة الحداثية ومناهجها بين معاقد الاستدلال ومحاير التأويل ـ دراسة حديثية نقدية في ضوء التدافع الحضاري ـ

بقلم
د/ قبلي بن هني
جامعة عمار ثليجي ـ الأغواط
gueblibn@yahoo.fr

المقدمة:

الحمد لله المنعم الكريم وصلى الله على محمد الهادي الرحيم وآله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد: فإن جمهرة فكَر العالمين وموارد أفهامهم، إنما ترجع إلى مسالك التعقل والتسبب إلى تحصيل العبارات المنوطة بتلك المفاهيم، حين تترنم أربابها بفلسفات منبثقة عن مقاصدها المنهجية ومسالكها النمطية. وإنه والحال هذه قد تتلاقح الفهوم في تصور المعاني، أو تتباين القرائح في مدارك الأنظار، وثمة مكمن تقارع الحجج بالتذرع إلى معاقد العلوم ودقيق المعارف. ويبقى مُعوّل العقلاء من أهل العلم والإيمان تعجيل النظر في موارد العصمة من نصوص الكتاب والسنة وتأويلهما وفق المقاييس المنضبطة في النقد والتمحيص، على غرار بوتقة خلافية حادثة تترنح في زخم الاعتراك بما تؤمّها من منظومات فكرية تقتنص مباحثها من مكامن عقدية ومرجعيات نظرية.

وهذا مما يستثير الحوافظ، إذْ تناغمت مستجدات فكرية مع المد الحضاري والبث العالمي، الذي يمثّله "المشروع الحداثي العرَبي"، وهي عبارة حاوية لجملة من المفاهيم العقلية والمقاييس الأدبية المنظور من خلالها لتكييف النصوص ونقدها، تحت قاعدة: (التعطيل إن لم يمكن التأويل، والاستقلال إن لم يسعف الاستدلال). فجاءت فكرتي

لإثراء الموضوع تحت عنوان: "النزعة الحداثية ومنهجها بين معاقد الاستدلال ومحاير التأويل -دراسة حديثية نقدية في ضوء التدافع الحضاري-".

وتكمن أهمية الموضوع في تكوين معلمة عامة ذات طابع أكاديمي، تسهم في تحقيق مياسم الحداثة وحركتها الفكرية ومستخرجاتها المعرفية، مع تتبع مكامن أثرها في القواعد النظامية الباعثة على رصد تصرفات الإنسان في الجملة، وهي: الدين والدولة والمجتمع. وهذه هي أثافي المركزية الإنسانية من حيث إنه موجود في فلسفة العقل. بغض النظر عن ارتباط مركبه من الفكْر والفطرة والروح والجسد عن دواعي وجوده وكرامته، واستصلاح العالم لأجله. ثم تحيين الصوارف الطبعية والسلوكية إلى عبادة الإله الخالق، وهنا مكمن نقد النزعة الحداثية التي تتخذ من منهج البحث العلمي وتقتنص من مواردها معرفة الكون.

وبإعمال المنهج التحليلي والنقدي، حيث تلاقحت الفهوم الشرعية والعقلية، وارتسم في الذهن مبدأ التنازع في خضم هذا الزخم الفلسفي والعقلاني، حيث جاء في عصرنا قوم بالتحديث والأحدثية، والتسي تشكل نمطا تفسيريا للمفاهيم وتقييميا للتصرفات والتصورات، ومن ثمة جمعت من مقروءاتي حيز الاستشكال الذي تتفتق مخ خلاله جملة من التساؤلات: ما هي الحداثة؟ وما هو منهجها المعرفي؟ وما مدى تأثير نمطها على أنسنة الإنسان ومعقولية تصرافاته؟ ثم ما هي معاقد استدلالاته ومحاير تأويلاته على غرار تفعيل الوعي المقاصدي بموازينه حداثية؟

وقد ارتسمت للإجابة على ذلك الخطة التالية:

أولا – توطئة تأريخية عن ظهور الفرق والمقالات والنوازل الفكرية.

ثانيا – تحقيق القول في ماهية المدرسة الحداثية ومقاصدها الفكرية.

ثالثا – موارد النزعة الحداثية في تأسيس فكْر المدرسة وتجلياتها في المقالات.

رابعا – موقع الحداثة في منظومة الفكر الإنساني ومقاصده النمطية.

خامسا – نقد النظرية التأويلية للنص الشرعي في ضوء الفكر الحداثي.

سادسا- خطورة المعالجة المقاصدية للوقائع والمستجدات في ضوء المفهوم الحداثي.

سابعا – مساوئ سلطة العقل النقدية الحداثية في ظل التدافع الحضاري.

خاتمة.

أولا ـ توطيئة تأريخية عن ظهور الفرق والمقالات والنوازل الفكرية:

استقرّ في عرْف النظار والمتشرعين منهج التفكير في التشريع الإسلامي، وتحددت معالمه ومقاييسه -من عصر النبوة إلى عصر التدوين-، حيث أُحكمت أعمدة الفقه وأصوله ونظرية الاجتهاد فيه، وتأصلت مدارسه واستبانت مقاصده. واتفقوا على أنّ مقصود الشريعة آيِلٌ في ذلك إلى حفظ تعاليم الدين الحنيف في نظام الأمة، وفق سَنن القياس ومسالك التعليل، مع رعي الحكمة وتشوف المصلحة، واستقراء المقاصد الملحوظة في تصرفات الشارع ومعهود حُكْمه وغايات أوامره وإرشاداته.

كل ذلك معتبر بين محاير الاجتهاد في التأويل، وبين منافذ الحكمة والتمحيص في التعيين والتنزيل. وهو الذي كان قد حصل في الوقت نفسه، حين أخذتْ عقول طائفة من الناس موازين نظرية ومقاييس استدلالية، تلاقحتها من فهوم الحضارات والعوائد والثقافات، إبان انفتاح الأمة الإسلامية على الأقاليم. بدءً من مقتل عثمان رضي الله عنه، ولا شك أنه حدثٌ عظيم في التكليف، وثلمة عظيمة في الإسلام، انخرمت به منظومة الفكر والصناعات الشرعية من حديثية وفقهية وغيرهما، ومن ثَمَّ أُنتجت مقالات وبرزت خلافات وأحدثت فرق وتتوالت النوازل والحوادث، واستحدثت النَزعات الفكرية ونشبت الخلافات الطائفية.

ولا يزال الناس في كل عصر يتوارثون تلك الرسوم والمعالم العقدية والفكرية، حتى جاء العصر الذي ظهرت فيه ألقاب وأحزاب وجماعات ومقالات يطمح أربابها في تأسس نظام عالمي. يصبو إلى تجريد العقل عن جميع العوالق والأعراف، ومجّ كل موروث حضاري تعتريه الشرعية والاستصلاح الرباني، كما أنه تمكن للعقل السطوة على الفهم منطوي تحت الأصول الاستنباطية من الخطاب القرآني والنبوي، وتحاول إلغاءه في الجملة حتى يسهل عليهم نشر الإباحة المدنية والفوضى الفكرية وإغراق الحياة بالانحلال والانحطاط. والواقع يقُصُّ زخما من أنماط المفكرين والعقلانيين من منْتسِبة الإسلام، يحسبون أنهم حملة قضية أو أصحاب مشروع يسمونه بألقاب مختلفة والهدف واحد، مثل: التنوير[1] والتحرر والعولمة ونحو ذلك، يقودهم إلى التفتح على الآخر بما ينهلون من حضارة غيرهم، ويوسع رؤيتهم على مقتضى ما عندهم من معطيات عمرانية وتنموية رائدة، لكن القوم بهذا النحو هم يضرون ويفسدون، {وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ} [المجادلة: 18].

ومن هذا الجنس المغلوب ظهر قوم يتسمون في عصرنا بالحداثيين، نسبة إلى الفكر الحداثي، وهو عند أصحابه: "مذهب فكري أدبي علماني، بني على أفكار وعقائد غربية خالصة، مثل: الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية. وأفاد من المذاهب الفلسفية والادبية التي سبقته، مثل: السريالية والرمزية وغيرها"[2]. ويمكن تعريف الحداثة بأنها:" فكرة غربية نبتت في البيئة الغربية، وإنَّ فكرة الحداثة تُحلُّ العلمَ محلَ اللَّه في مركز المجتمع، وتُبعد الاِعتقاداتِ الدينيةَ إلى دائرة الحياة الخاصة للفرد"[3].

---

1 ينظر فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي محمد السيد الجليند، دار قباء، القاهرة، 1999، ص12

2 نقلا من: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة بإشراف مانع بن حماد الجهني [دار الندوة العالمية، الرياض، الطبعة الرابعة، 1420ه] (2/867).

3 نقلا من: نقد الحداثة لآلان تورين [مستفاد عن الترجمة العربية الصادرة ضمن مطبوعات المشروع القومي للترجمة في القاهرة. دار غاليمار، باريس، دط/1992م] (ص18).

وفي هذين التعريفين كفاية للمسترشد، حين استبان للناظر حقيقة هذه المدرسة وأنها تسير وفق منهج مشتت المعالم في المنطق، لكن موحد النظرة في فحوى الهدف والمغزى، نوضّح ذلك في النقطة التالية.

ثانيا ـ تحقيق القول في ماهية المدرسة الحداثية ومقاصدها الفكرية:

بالتعويل على التعريفين السابقين تحصّل في نظري ما تقوم عليه النزعة الحداثية، وهي عائدة في الجملة إلى مركبين في الوجود متلازمين، هما: "الأفراد" و "الأفكار"، أما أحدهما ففي عالم الشهادة (موجود) وهو الطالب، وأعني به الإنسان. وأما الآخر ففي عالم الغيب (مفقود) وهو المطلوب، وأعني به ما في قام في الذهن من إدراكاته وأوهامه وما تعلق بها في النفس من الأحاسيس والوجدان. **قلت:** كيف يستقيم أمر الطالب-روحيا وفكريا وماديا- وهو عازف عن معرفة المفقود؟

وإن همَّ في علمه وبحث عن كنهِه، فما السبيل إلى تصحيحه وتقويمه وتقييمه في منظومة الإدراكات والمحسوسات، وتصوّر تقاسيمه بين النفع والضر. لأن القوامة العقلية تفضي إلى لزوم الإقرار بالصانع الذي لا ينبغي أن يعبد معه غيره، فلا يطاع إلا أمره، وألا يشرك معه في حُكمه أحدا، ويستحق الله تعالى ذلك مطلقا، لأنه هو الذي ينهى عن الفساد، ويحرم الظلم، ويرفع الحرج، ويبين الشرائع. فأرسل الرسل وأنزل الكتب وأحضر الملائكة، وأصلح الفطرة وقوّم التفكير. ونصّب العقل شاهدا على ذلك كلّه، بلْهَ وجزم أن "مدارك صاحب الشريعة أوسع، لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها"[1].

1 نقلا من: مقدمة ابن خلدون [حققه عبد الله الدرويش، دار يعرب، دمشق، الطبعة الأولى، 1425ه] (272/2).

لكن القوم نبذوا ذلك كله وجعلوا الفرد أسيرا لشهواته، وعبدا لمطلوباته التي تترجم جهله بما يصلحه ويهديه سواء السبيل. وخاصة مع طول الأمد والبعد عن الأنوار المحمدية والتعاليم الربانية، لأن الإسلام يَدرس والقلوب تصدّأ والضمائر تغفل، كما أن "للفضائل والصالحات تضاؤلا وتخلقا بكرور الأزمان، وإن لدأب النفوس في المسير حنفًا وانحرافا إذا امتد الميدان"[1]. وإبان هذه المساوئ والترديد وفساد التصورات بأعمى التقليد، ينشأ عالم متجرد عن القيم الفاضلة والإخلاق الحميدة والتعاليم الحسنة، ويخضع الناس إلى قانون المادة وزخرف المظاهر، حتى يكون الإنسان موجود جامد في مركز الكون[2]، فيموج في المنكرات، وتستبدل الشريعة بالتخيلات والأوهام والأغراض السيئة، ويصبح العبث دينا والميوعة شرعا والرعونة منهجا، حتى يكون المعروف منكرا والمنكر معروفا.

لكن لا يفوتك أن الفكر الحداثي -والعربي خاصة- إنما تميّز بخصيصة دون سائر المناهج العصرية، في تناول طرح القضايا من مفهوم إسلامي في ظاهره، ويتبنى نقد التراث من التراث نفسه، ليترنّم على العقول بإسلاميته، لكن في باطل الأمر يسعى لنبذ تعاليمه والانفصال عن مبادئه بحجة تاريخيته. وقد أفصح عن ذلك الجابري بقوله: "المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة، هي تحقيق (الاستقلال التاريخي التام) للذات العربية، فبِهِ وبِهِ وحده تتحرر من الانسياق وراء أي نموذج. وبِهِ وبِهِ وحده تتحرر من آلية القياس [وقد عدّها الركيزة الأساس في الاجتهاد الفقهي والنظر والاستدلال] التي تشدها دوما إلى نموذج -سلف، إلى

1نقلا من: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة: ابن عاشور [دار سحنون-دار السلام، تونس، ط2، 1429هـ] ص112

2 مستفاد بمعناه من مقال: "نحو حداثة إنسانية" للدكتور عبد الوهاب المسيري، منشور في مجلة "وجهات نظر"، والتي يشرف عليها: محمد حسين هيكل، الصادرة عن الشركة المصرية للنشر العربي والدولي بالقاهرة. في يوليو 2006. العدد: 89 (ص06).

(أصل)"[1]. ومن خلال هذا التوجُّه (النهضوي) الداعي إلى تأسيس مجتمع مدني منفتح، يقوم على عقلنة التربية والقيم والسلطة، والإشادة بالحريات في ظل العولمة[2]، فإنا نرتشِف أن الفكر الحداثي يسعى إلى تحديث نظام جوهري فكري، يجرّد العقل من البديهيات والتصورات للفصل بين منطقي الوجود والتخيل، ثم يفصل بينه وبين التراث بدعوى نبذ التقليد، وهو -كما لا يخفى- يستمد مفاهيمه من فلسفة المظاهر الحضارية الجوفاء، حيث يغْرف من بحر الأوهام، ويتوغل في المزالق النفسية، ولا شك أن هذه الأنماط الفكرية الغربية[3] على أدبنا وتقاليدنا وعاداتنا "لا نستطيع أن نراها أكثر من أنها امتداد طبيعي للقلق الأوروبي، لاضطراب أفكاره ومبادئه وفلسفاته وآدابه"[4].

وحتى لا يُظن بنا، فإنه من الموضوعية حتماً، ينبغي أن نُنصِف الحداثة، حيث لا إفراط ولا تفريط، إذْ ليس الغرض في بحثنا عن مكامن الخلل في هذا النمط من الفكر البشري يقتصر على الرد والنقد والهدم، بل نبحث عن سبل البناء والتصحيح وتقويم

1 الخطاب العربي المعاصر -دراسة تحليلية نقدية- لمحمد عابد الجابري [مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1994م] (ص204). وما بين المعكوفين زيادة مني، وسبق أن ذكرها الجابري في (ص203). ويراجع منه في (ص205-206) مع العلم أنه أردف شرطا قبل ذلك، هو إلغاء المنظور الغربي لنجاح النهضة العربية. وقد نتصور تناقضا وقع فيه الجابري، فكيف يستقيم الإلغاء في النظام، وهو يستعمل منهج الغربيين في التفعيل والتحصيل.

2 ينظر: العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر لزروخي الشريف (ص145-185).

3 وزعماء هذا الصراع الغَرْبي: كوبرنيق ومارتن لوثر وغاليليو غاليلي وديكارت وفرانسيس بيكون ودافيد هيوم وجون لوك وفولتير وروسو وكانط وهيغل وماكس هوركهايمر وغيرهم، فلسفات تجتمع على مزاعم التنوير والإنفصال عن سلطة الدين اللاهوتي وتختلف في قضايا الفكرية. فإن هؤلاء رفضوا تراثهم لأن فحواه فساد وظلام للوثنية والتحريف الذي طمس أنوار الوحي فيه، فما حجة الحداثة العربية؟.

4 نقلا من: الحداثة من منظور إيماني لعدنان علي النحوي [بإشراف رضا محمود فرحان، دار النحوي للنشر، الرياض، الطبعة الثالثة، 1409ه] (ص18).

الاعوجاج، من مقتضى النصح لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم، وللدين وللأتباع من أمة الدعوة والإجابة. ثم انطلاقا من مواقع الاشتراك ومحاور التأييد[1]، فإن كان الحداثي يرفض التقليد والجمود على التراث فنحن نوافقه، لكن لا نقول بإلغائه.

إن كان الحداثي يرفض تقديس الأشخاص ودعوى الرهبانية فيهم، فنحن نوافقه، لكن لا نقول بالحطِّ من قيمة الأئمة ونظار الشريعة ونبذ جهودهم ونسف مدوناتهم. ومع ذلك فإننا لا نتفق مع الحداثي (البتّة) في الأمور التالية[2]، والتي هي من أصول الثوابت والهوية:

- محاولة إلغاء التراث والمنظومة التشريعية، ومحاربة مظاهر الاستقامة ببث الشبهات ودعوى التبديل.

- التهويل من الخطاب الديني وجعله مورد الفتنة والإرهاب والتشدد والتسلط على العقول.

- نبذ الأعراف والتقاليد المحمودة في المجتمع المسلم والتخلص من تبعات الواقع المسلتزم بالشرع.

1 ومنهجنا في ذلك قائم على كليتين: الأولى – نقلية: تعتمد على النص الصريح إعمالا للظاهر الذي لا يمكن دفعه بالتأويل. والأخرى – عقلية: وتعتمد على الأصل النظري أو الواقعي الذي بنيت عليه الفكرة أو القضية، إعمالا للمقولة: (من فهمك أدينك). وقد يجري في بيانها الاتكاء على ثلاثة محاور: النقد المباشر – الجدل والفنقلة – القصص وضرب المثل لبيان التناقض.

2 ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة بإشراف مانع بن حماد الجهني (871/2)، وقد أوصلها الدكتور سعيد بن ناصر الغامدي إلى (21) قضية فكرية وعقدية، في كتابه "الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها –دراسة نقدية شرعية" [دار الأندلس الخضراء، جدة السعودية، الطبعة الأولى، 1424ه] (1/ص53-55).

- تمجيد العفن الفكري والرذيلة المدنية باسم التحضر والعولمة.

- نشر الشبهات والمناهج المنحرفة التي لا يجمعها أصل علمي أو مقياس نقدي معمول به.

ثالثا ـ موارد النزعة الحداثية في تأسيس فكْر المدرسة وتجلياتها في المقالات:

الراصد للحِراك الفكري في المجتمعات عموما، يجد أن كل دعوى تُأسّس للتحرر والتقدم والتحديث، هي عارية في جوهرها عن معنى التجديد الذي أذن فيه الشارع، وأشاد به أهل العلم الناصحين، فهي دعاوى تعتبر نازلة في حد ذاتها. وتتلخص هذه المطارحة المنطقية التي تتبنَّى التحليل بدل التلقي، وتنْحو نحْو الاختراع بدل الاتباع، وتتألق بالتأسيس على رتَب التكديس. حيث تتمخض انعكاسات إفرازاتها الفكرية على المنهج الحداثي في بوتقة الوعاء العقلاني، بما يتجلى في مواقفها الجريئة حيَال التراث والمنهج الإسلامي، وقد علّمتنا التجارب أن هذا الوعاء يحتوي على نظريات متضادة ومتناقضة، لا تجتمع على منهج موحد ولا على أسلوب معين. ومن تلك الأنماط المدرسة الحداثية التي تتكئ في تمحيص مقالاتها على زمرة من المراجع والمظان المعرفية، ويمكن أن نحصر تلك تلك الموارد في قسمين تتحد مل منهما مقاصده المستلهة منه:

** القصد الأول – الجانب التنظيري لبناء المعارف: ويرتكز على البحث العلمي وفق المنهج النقدي المنوط بالعقل وعلاقته بالنص وسلطة الاجتهاد وفق منظور عقلاني محض، كما يقول علي حرب: "ليس المقصود بالنقد كما يمارسه نقاد العقل العربي والإسلامي اليوم، معناه التقليدي .. وإنما المقصود بالنقد معناه الحديث .. [و]بهذا المعنى لا يقوم على فحص المعارف والأفكار بقدر ما هو بحث في قبليات المعرفة وشروط إمكان الفكر. إنه لا يرمي إلى إظهار كذب الروايات والمقالات، أو

إلى تهافت المذاهب والنظريات. بل يرمي إلى البحث في المؤسسات والأبنية والممارسات التي تتيح للخطابات أن تتشكل وتنتشر، ولأنظمة المعارف أن تنشأ وتسيطر، وللصروح العلمية الاستدلالية أن تُشاد وتتسق .. إن النقد بالمعنى .. الأحدث، هو قراءة في النصوص والتجارب لسبر إمكاناتها واستنطاقها عن مجهولاتها"[1]. ويكننا أن نجعل لهذا القسم موردين:

- المورد الأول: مدرسة الاستشراق[2]: لا يفوتك أن الاستشراق منهل عذب ومورد صافي للحداثيين[3]، كما صرّح به بعضهم[4]، لأن لهما شراكة منهجية ونمطية وبراغماتية، حيث نفذ الحداثيون من خلال الجهد الاستشراقي إلى العقل العربي لاختراق منظومته الفكرية والقيمية والثقافية، فضلا عن اختراق المناهج العلمية وعزل سلطان الشريعة وهدم برهان الفضيلة واختزال باعث الهوية.

- المورد الثاني: مدرسة الإصلاح العصرية[5]: وأعني بها بعض أرباب هذا التوجه، وعلى رأسهم "رفاعة الطهطاوي"، ممن توسع كثيرا في نقد المرويات بالمنهج العقلي

1 نقد النص لعلي حرب [المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الرابعة، 2005م] (ص201-202).

2 وللاستفادة أكثر يمكن الرجوع إلى كتاب: نقد الفكر الاستشراقي حول الإسلام والقرآن والرسالة لعلي بن إبراهيم النملة [مكتبة فهد الوطنية الرياض، الطبعة الأولى، 1431ه].

3 يطلب تفصيل هذه المسألة في كتاب: "التأويل الحداثي للتراث - التقنيات والاستمدادات" لإبراهيم بن عمر السكران [دار الحضارة الرياض، ط1، 1534ه]. وبالخصوص الفصل الثالث في المطلبين الثالث: "البرامج العربية الشاملة لتاريخ التراث" (ص45)، والرابع: "البرامج العربية الحقلية لتاريخ التراث" (ص89).

4 مثل الجابري الذي قال في كتابه (التراث والحداثة -دراسات ومناقشات) [مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1999م] (ص308): "إنني لا أنكر أني استفدت كثيرا من كتابات المستشرقين، وقد حصل هذا خصوصا عندما كنت طالبا..". وأكد ذلك أيضا في كتابه (حفريات في الذاكرة) [مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1997م] (ص226). أفدته من المرجع السابق للسكران.

5 للاستفصال في هذه المنظومة ومنهجها ينظر: العصرانيون لمحمد حامد الناصر (ص31-72). والتجديد في الفكر الإسلامي لعدنان محمد أمامة [دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى، 1424ه] (ص364-

(الاعتزالي)، وتأويل النصوص القطعية على جهة الرأي الاجتماعي والتحليل العصري والمنظور الغربي. وحين قراءة هذه العقول وفهم دوافع منتجاتها نفهم مدى الصلات بين تلك المدارس، ونكشف العلاقة بين مقومات الأفكار وخلفياتها الفلسفية.

وبهذا نستطيع أن نحكم على هذا المنهج الفكري وما قدّم من أصول وقواعد تعدُّ خدمة كبيرة للتيار الحداثي المخترع، لكن من باب الإنصاف، هذه المدرسة بما تحمله من حسن القصد التهمّم من ذوبان الأمة في الترف الغربي، تختلف تماما -شكلا ومضمونا- مع ما يسمى بالقراءة الحداثية المعاصرة، والتي هي في حد تعبير محمد كالو: "استخدام نظريات حديثة جديدة في قراءة النص الشرعي، سُمِّيت بذلك، تمهيدًا لأن يكون في كل عصر قراءة جديدة للنص الديني"[1].

لأن هذا المنحى يعمل على القراءة التأسيسية مقطوعة الصلة بالتراث والقيم، أما المدرسة الإصلاحية فاتخذت من النصوص الشرعية مرجعية لها واحترمت جهود الأئمة، إلا أنَّ محل الخلل في عندها في المنهج، وهو: الإسراف النقدي والاعتساف في التأويل الذي قدّم العقل على النقل. قال الدكتور محمد السيد حسين الذهبي: "أما ما نأخذه على هذه المدرسة، فهو أنها أعطت لعقلها حرية واسعة، فتأوَّلت بعض الحقائق الشرعية التى جاء بها القرآن الكريم، وعدلت بها عن الحقيقة إلى المجاز أو التمثيل، وليس هناك ما يدعو لذلك إلا مجرد الاستبعاد والاستغراب"[2].

= 368). ومعضلة الحداثة من منظور مقارن لجهاد عودة [المكتب العربي للمعارف، القاهرة، دط/دت] (ص24-29).

1 القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لمحمد كالو [دار اليمان، سوريا، الطبعة: الأولى، 1430ه] (ص56-57).

2 التفسير والمفسرون لمحمد حسين الذهبي [مكتبة وهبة، القاهرة، دط/دت] (2/402).

** القصد الآخر - الجانب المدني والعمراني: بحيث يُعمل الحداثي جملة من المقاييس والاعتبارات لصالح العنصر الإنساني وسبل استغلال الأشياء الممكنة في بيئته، حتى تتشكل في منظوره مكونات "الحضارة الشيئية"[1].

ويظهر جليا هذا المورد ومدى تأثير النزعة الحضارية والانفجار التكنولوجي على العقلية الحداثية، بحيث تكون هي المنظار الأول في تقييم الأحداث وتقسيم الفئات الاجتماعية والتغيرات الأدبية[2]، ولو كان على حساب الموروث الشرعي والمعهود الفقهي في مدونات الأئمة ومسلمات الشريعة الإسلامية، إذْ يحمله اجتهاده على مخالفة صريحة وجريئة للنص القطعي أو الإجماع الصريح، أو نقض القواعد شرعية الثابتة، هذا فضلا عن مفاهيم الأئمة من الأدلة بواحد من دلالات الألفاظ. لأنه يعتقد كمال المنظومة الاجتماعية والرقي العمراني والإقراع الحضاري، في إحداث عقلية تقدُّمية أساسها التحرر الفكري والتجرد القيمي، وكل ما يخالف هذا النظام يسمونه "الفكر الأصولي" أو "الرجعية".

رابعا ـ موقع الحداثة في منظومة الفكر الإنساني ومقاصده النمطية:

استبان أن موقع الحداثة في منظومة الفكر الإنساني خليط من المناهج، وقد ظهر لي مما سيق أنّ تقاسيم هذه المنظومة تتفرع على قسمين: - القسم الأول: الذي يُعنى بالجانب التنظيمي لعلاقة أجزاء الكون بما فيها الإنسان، وبيان دوره المركزي في الخلافة والعمران، مع شرطية التأقلم مع المعطيات الاجتماعية والتصور البشري في ظل العولمة والتقنية.

---

1 كما يسميها المفكر مالك بن نبي في كتابه: شروط النهضة [دار الفكر - دمشق، دط/1986م] (ص44).
2 ينظر كتاب: الإسلام، الغرب وحوار المستقبل لمحمد محفوظ [المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م] (ص35).

– وأما القسم الثاني: فيُعنى بالجانب الاجتماعي، من حيث شيئية التدافع الحضاري ومقومات التنمية ومحركات الرقي العمراني، وهي أساسيات عصرنة الهيكل الواقعي للمجتمع الإنساني، وما تتطلبه الروابط العُرفية، والتراكمات التفاعلية، والأواصر الأدبية والاجتماعية والقيمية والتربوية وحتى الوطنية والقبيلة.

وهذا النظام بقسميه ليس يصلح -في عقيدتنا- تفكيرٌ يستصلحه أو تدبيرٌ يصحّح أساليب العيش فيه، كما ترعاه الشريعة الإسلامية، بنصوصها ونُظمها ومقاصدها وشموليتها، وذلك كامن في اعتبارين اثنين:

* أحدهما: حفظ القرآن الكريم من التحريف وهيمنته على سائر الكتب المنزلة. لقوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ} [المائدة: 48]: وقوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: 9].

* والآخر: صلوحية الشريعة لكل عصر ومصر بما ترتكز في أحكامها على عصمة الوحي وسديد المنهج المستنبط من النص الشرعي، وقوة مدارك استثماره في عناصر الكون وهيكله، وكذا في أدبيات الحياة في المجتمع وتوصيلها لجميع أطيافه.

يقول الشيخ الحجوي رحمه الله معززا هذا الجانب: "شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم ليست شريعة جمود وآصار، كما كانت شريعة بني إسرائيل، ولا هي شريعة مانعة للأمة من الترقي والتطور مع الأحوال، بل شريعة صالحة لكل زمان وكل مكان وكل أمة، فلذا كانت بعثته عليه السلام عامة لسائر الأمم إلى قيام الساعة. وذلك لا يتأتى مع الجمود لأن العالم كله متغير ومتطور"[1]. ولا يتأتى أيضا من منطلق الفكر الحداثي، الذي درج أهله على الولوعِ بالمدنية الغربية والولوغِ من فلسفتها، تغليبا

1 الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي [دار الكتب العلمية -بيروت. ط1، 1416هـ] (481/2).

للمظاهر على الروح، والعناية بالمادة والموجودات أكثر مما هي أشياء للترفيه والتنعم. حتى أصبح العاقل يأتي تلك الأشياء وهو لا يستطيع أن يميز بين خيرها وشرها، المقصد المهم عنده هو تلبية رغبته كإنسان، بغض النظر عن التقاليد الموروثة في القبيلة والوطن، فضلا عن حسنه أو قبحه في نظر الشارع سبحانه. حتى دعى هذا المنهج الكاتب محمد أحمد خلف الله، إلى قوله: "البشرية لم تعد في حاجة إلى قيادتها في الأرض باسم السماء، فقد بلغت سن الرشد وآن لها أن تباشر شؤونها بنفسها"[1].

وقد تكوّن من هذه المعالم منظورا موحّدا، يقصد به أمرين، هما ركنا الحداثة وما بعد الحداثة المعاصرة:

الأول – تمجيد الإنسان كموجود طبيعي لا صلة له بالروح ولا بفلسفة وجوده. والثاني – الباعث النقدي لكل ما حول هذا الإنسان، فتراه ينتقد من خلال هذا المبدأ: المواقف السياسية، والظواهر الاجتماعية، والأعراف القبلية، والأنماط الإعلامية، وكل المركبات الحضارية قاطبة.

وعندي ملْحظ مهم –وهو من الخطورة بمكان–، إذْ تَنبني هذه النزعة المتأصلة من هذين الركنين في نظرية الفكر الحداثي بما يقتضه تمَخْيل الواقع النمطي المغاير في تركيبه للوائح البيانية والأطُر التنظيمية، وذلك على مستويين:

أحدهما – محاولة توطين مقارنة قاصرة بين النظم الكتابية والنظم الإسلامية، فيفتعل منهج وسطي يخلق أزمة عقدية وفكرية في المجتمع. والآخر – العناية بمطالعة المؤلفات الفكرية للكُتّاب من أهل الكتاب والذميين من النصارى واليهود، لأنّها تكسب أفقا معرفيا دقيقا وشائكا، يصعب معه رد الشبه عند العامة، وخاصة ما تعلق

1 أحال صاحب كتاب "العصرانيون" (ص204) على محلّها في مقاله بعنوان: "العدل الإسلامي هل يمكن أن يتحقق". {كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا} [الكهف: 5].

بأصولهم الفلسفية وتخيلاتهم الواقعية ، التي تنبثق من تعليلات مدارسهم المختلفة والمتناقضة[1].

والمقصود أن الحداثيين قد توسعوا في الاستشهاد بفلسفات الغربيين ونتائجهم وتجاربهم حتى استسلمت عقولهم[2]، وما علموا أن جملة الشرّ والضرر من هذا الصنيع من دون تمحيص ولا نقد ولا تقميش، فالنظر في مدوناتهم وإدمان مراجعتها، تُكسب مرتادها شبهاً وغفلة ومحْقا لبركة نعمة العقل. ولذلك اتسع الخرق بين الإسلام كدين له تعاليمه وخصوصياته، وبين الفلسفة الحداثية في تصور الأشياء، وخاصة وأنه أصبح من القوم أقطاب يمجدهم أتباعهم ويلمعون أفكارهم على الصعيد التقني والإعلامي والفكري. وقد استغلوا ضعف ديانة العامة، وقلة العلم الشرعي في الوسط الاجتماعي، وبساطة حياة الناس المادية، وضعف المستوى العمراني لأغلب المجتمعات العربية تنمويا ومعرفيا. فانتهي المشروع إلى تفكيك الأواصر بين الأفراد المتقاربة، ونشر الآفات النفسية التي تقضي على الروح الزكية، وتذيب الهمة وتقهر العاطفة نحو الخالق في عتبات العبودية المرضية. ويمكن أن نصف الحال بأنه نظرة إعدامية تدعو إلى الحرية الفردية، وتحاول إلى إفناء الفرد في المجتمع[3]. وهي بذلك انقلاب صريح عن الانسانية والفطرة ولوازمها، بما تحمله من خصائص ومركبات وأنظمة وشعائر ومناهج، وغيرها. وهذه جملة من الشواهد على دعوانا، نورد فيها قول القوم، ثم نبين وجوه معارضتها:

---

1 ينظر كلام: الشهرستاني أهل الكتاب، في الملل والنحل [مؤسسة الحلبي، دط/دت] (2/ص13).

2 ينظر كتاب: شعرنا القديم والنقد الحديث لأحمد وهب رومية [عالم المعرفة، الكويت، دط/1996م] (ص16).

3 يراجع ما سطّره الدكتور محمد البهي في كتابه: تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظر والتطبيق [مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1395ه] (ص65-74)، وقد بيّن مدى أثر الفكر الماركسي في دعم هذا التوجه من التخريب والإفساد والحجر على التفكير.

1/ مفهوم العقل في الفكر الحداثي: حيث "يصوّر العقل على أنه مجرد انعكاس للإدراك الحسي، يستمد معارفه من التجربة وحدها".[1]

بحيث يعتبر[2] "الأداة الضرورية لتنظيم المعرفة"، من حيث "إنتاج الأفكار" الخاضعة لمؤثرات مختلفة، تُسهم "إحداث الاتساق" النمطي و"بناء المعارف المجردة"، وهذا المفهوم استمداد طبيعي لمحصول فلسفي لمتفلسفة اليونان والغربيين المعاصرين، كما هو مدوَّن في كتبهم.

2/ مفهوم النص الديني وخطابه[3] في الفكر الحداثي[4]: حيث يقسمونه إلى نص أساسي وهو القرآن الكريم وحده، وإلى نص ثانوي وهو على قسمين: السنة النبوية واجتهادات الأئمة المستنبصة من الوحي. وهذا التقسيم سلم أوّلي لبلوغ مستوى من إرصاء قاعدة الظنية في تلك الأصول وعدم كفاءتها لصناعة القرار أو الاستدلال بها على الأحكام والعوائد والمظاهر، ثم لا ينتهي هذا التفكير حتى يصل إلى الغاية الكبرى، وهي "محاولة التأكيد على تاريخية تلك الاصول، بمعنى استحالة أن تكون

1 اتفق الباحثون على نسبة هذه المقولة في نظرية المعرفة إلى "برتراند رسل" صاحب كتاب: تاريخ الفلسفة الغربية ، [ترجمة محمد فتحي الشطي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط/1977م]. ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام: محمد بن حجر القرني [مركز البحوث والدراسات – البيان، ع: 184، ط1، 1434ه] ص157.

2 مستفاد من كتاب: العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر -قراءة في مشروع نصيف نصار- لزروخي الشريف [دار ومكتبة عدنان، بغداد، الطبعة الأولى، 2013م] (ص24).

3 ينظر لذلك كتاب: "أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره" لمحمد مصطفوي [مكتبة مؤمن قريش، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م] (ص249-280). وفيه بحث ماتع على الشبكة للباحث امحمد رحماني بعنوان: "قضية قراءة النص القرآني".

4 فصّل بحث هذه المسألة الدكتور مرزوق العمري، في كتابه: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر [دار الإيمان الرباط، الطبعة الأولى، 2012م].

مطلقة متعالية عن تحكّم الواقع المادي التاريخي في تكوينها وإنتاجها، ومن ثمَّ محدوديتها بزمانها الذي ظهرت فيه"[1].

3/ موقف الفكر الحداثي من الاجتهاد الفقهي[2]: حيث يفرّق أربابه بين الخطاب الشرعي والخطاب الديني[3]. بدعوى أن الرأي الفقهي المستنبط يعتريه النقص البشري، وأنه مجرد اجتهاد عقلاء رأوا لعصرهم ما يصلحهم، وهذا لا يلزم غيرهم، وغيرها من التعليلات والأحكام التعسفية في حق الأئمة.

4/ مفهوم الحضارة والتنمية المدنية في الفكر الحداثي: وقد سبقت الإشارة إلى هذه القضية، مما يبرهن على أن القوم أتباع للمشروع الغربي على مستوييه الديني والعلماني، وهذا كلام لطه حسين يوضّح مذهب القوم، حيث قال ما نصه[4]: "لكن السبيل إلى ذلك (أي: الاستقلال الثقافي والحضاري) [هو أن] نسير سيرة الأوربيين، ونسلك

---

1 نقلا من: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام لمحمد بن حجر القرني (ص06).

2 تناول القوم هذه المسألة في كتاباتهم بسفسطة متفاوتة الجرأة، من ذلك: "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل – نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي" لمحمد أركون [دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999م]. و"مقدمة في إسلامية المعرفة" لطه جابر العلواني [دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م].

3 وهي فلسفة قديمة تأخذ مفهوم النص في معنى الأسطورة، ولذلك ينبغي حل معادلة الفهم والإيمان. وللاستفصال ينظر ما كتبه عن "إزالة الأسطرة" بول ريكور في كتابه صراع التأويلات – دراسة هيرمينوطيقية [ترجمة منذر عياشي ومراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2005م] (ص447-452).

4 مستقبل الثقافة في مصر لطه حسين [مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، دط/1938م] (ص42-44). وينظر نقد الفكرة من كتاب: نقد مستقبل الثقافة في مصر لسيد قطب [الدار السعودية للنشر، جدة، الطبعة الأولى، 1389ه] (ص27-31). ولك أن تقارن بما كتبه (شرف الدين عبد الرحمن) في قراءته لكتاب طه حسين، في مقال نشره في موقع "مؤمنون بلا حدود"، على الرابط:
http://www.mominoun.com/articles/%D9%85%D8%B3%D8%AA%D9%82%D8%A8%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9%D9%81%D9%8A%D9%85%D8%B5%D8%B1-4911

طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يُعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع ... وأن نشعر الأوربي بأننا نرى الأشياء كما يراها، ونقوم الأشياء كما يقومها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها .. فإذا كنا نريد هذا الساتقلال العقلي والنفسي الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني، فنحن نريد وسائله بالطبع. ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي .. ثم لنعلمل كام يعمل الأوروربي ونصرّف الحياة كما يصرّفها".

خامسا ـ نقد النظرية التأويلية للنص الشرعي في ضوء الفكر الحداثي:

فإذا حصل اليقين مما سقناه آنفا من محدودية العقل في قانون التفكير وصياغة المفاهيم والاطلاع على حكمة التكاليف، كما قال الإمام ابن الجوزي: "فلم أزل أتلمح جملة التكاليف، فإذا عجزت قوى العقل عن الاطالع على حكمة ذلك، وقد ثبت لها حكمة الفاعل، علمت قصورها عن درك جميع الملطوب، فأذعنت مقرة بالعجز، وبذلك تؤدي مفروض تكليفها"[1]. وعليه فإنا نجزم يقينا من خلال سياج تلك المحدودية أنَّه لا بد من معرفة أمرين مهيمن، يعرف من خلالهما العاقل قدره:

أولا: لا مجال للعقل "في درك الدين، إذا كان منفردا عن قرينه. ولو كان للعقل مجال في الدين يدرك به الدين، لكان العقلاء من الكفار لا يصرون على الكفر، ويبصرون الدين القويم. لا سيما كفار قريش الذين كانوا معروفين بوفور العقل وأصالة الرأي، حتى وصفهم الله تعالى في كتابه فقال: {أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا} [الطور: 32]، أي عقولهم فدل أن العقل لا يهدي إلى الدين"[2].

---

1 صيد الخاطر لابن الجوزي (ص60).

2 الحجة في بيان المحجة للأصفهاني (2/544). وقال في (2/545): "ولو كان العقل يغني لما أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بالمشاورة في الأمر، مع تمام عقله ووفور رأيه، فقال: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} [آل عمران: 159]، أي لا تتكل على عقلك وحده، فدل هذا على ما قلناه".

ثانيا: امتناع الاجتهاد في معرض النصوص الصحيحة الصريحة، وخاصة ما كان مجمعا عليه بين السلف والخلف من الأحكام والظنون الراجحة. ولذا نص الأئمة على "تحريم الاجتهاد في حكم مسألة ورد فيها نص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، لأنه إنما يحتاج للاجتهاد عند عدم وجود النص، أما عند وجوده فلا اجتهاد إلا في فهم النص ودلالته"[1].

قلت: وهذا القانون بطرفيْه الأول والثاني، من مهمات القواعد الاجتهادية والأصول التأويلية، التي تجاوزها مؤسسو الحداثة. والواقف على مدونات القوم، يجد أن أقطاب هذه النزعة لهم اهتمام كبير في تأصيل هذه المدرسة التأويلية بجملة من الآليات الفكرية والعلمية على غرار الدرس المقاصدي، مع العلم أنه قد فاتهم النصيب الأوفر من الفهم فيه، والتسبب إلى معالمه باقتفاء دلائل الحق ومقوماته التفكيرية. ولعل مرده إلى أحد السببين أو كلاهما:

- "أحدهما: البحث والتنقير، وكثرة السؤال عما لا يغني، ولا يضر العاقل جهله، ولا ينفع المؤمن فهمه.

- والآخر: مجالسة من لا تؤمن فتنته، وتفسد القلوب صحبته"[2].

فيأتي الحداثي فيتعدى ذلك إلى الغلو في التفْكير، حتى يحمله على التطرف أو الترف، ويكون بذلك قد خالف أمرا مجمعا عليه من الحث على التسليم والرضا

1 نقلا من: الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية لمحمد آل بورنو [مؤسسة الرسالة بيروت. الطبعة: الرابعة، 1416هـ] (ص33).

2 نقلا من: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة العكبري [حققه: رضا بن نعسان معطي، دار الراية، الرياض، الطبعة: الأولى، 1409 هـ] - "باب ترك السؤال عما لا يغني والبحث والتنقير عما لا يضر جهله والتحذير من قوم يتعمقون في المسائل ويتعمدون إدخال الشكوك على المسلمين" (390/1).

بالظواهر النصية والحكمية، ويكون قد خرج عن معهود السلف ووصيتهم بذلك، قال الإمام الأصفهاني: "ومن مذهب أهل السنة: إن كل ما سمعه المرء من الآثار مما لم يبلغه عقله .. وأضباه ذلك فعليه التسليم والتصديق، والتفويض والرضا، ولا يتصرف في شيء منها برأيه وهواه من فسر من ذلك شيئا برأيه وهواه أخطأ وضل"[1].

ولنا أن نزيد في تفصيل هذه الحيثية من خلال النقاط التالية:

أولا: الأصل في شرعنا الخضوع للنص المحكم الذي لا يحتمل تأويلا، وأن يمتثل حكم الله تعالى فيه، قال الله تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ} [الأنفال: 2]. وقال سبحانه: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [النساء: 65]. وقال سبحانه: { إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ} [النور: 51، 52]. وغيرها من الآيات.

ثانيا: لا يجوز معارضة النصوص بالرأي المحض، والخوض في الشريعة بالجدل وضرب المثل من الواقع أو غيره، كما قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: "وليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء إنما هو الاتباع وترك الهوى"[2]. وروى الخطيب بسنده عن عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه، قال: "إن السنن لا تخاصم، ولا ينبغي لها أن تتبع بالرأي والتفكير، ولو فعل الناس ذلك لم يمض يوم إلا انتقلوا من دين إلى دين. ولكنه ينبغي للسنن أن تلزم ويتمسك بها على

---

1 الحجة في بيان المحجة لإسماعيل الأصفهاني (2/466).

2 أخرجه ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة [محمد حامد الفقي. دار المعرفة – بيروت. دط/دت] (1/241).

ما وافق الرأي أو خالفه، ولعمري إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيرا على خلاف الرأي، ومجانبته خلافا بعيدا"[1].

ولذا عدّه أهل العلم متّهما في دينه من ركب تجرّأ على النص الشرعي، قال الإمام الأصفهاني: "إذا طعن الرجل على الآثار ينبغي أن يتهم على الإسلام، وأهل السنة يتركون البحث عما لم تحط عقولهم به من المشكلات التي لم يتكلم فيها المتقدمون والأئمة الماضون، ولم يخوضوا فيه، وهم أعلم بالتنزيل والتأويل، ومنهم أخذ العلم وبهم يقتدي"[2]. وقد حذّر النبي صلى الله عليه وسلم من مغبة هذا المسلك، فقد روي عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم يعملون بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا"[3]. وبين عاقبة هذا المنهج النقدي العليل كما روي عن الشعبي (مرسلا) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تهلك أمتي حتى تقع في المقاييس، فإذا وقعت في المقاييس فقد هلكت"[4]. فلا خير في مقالة مبدؤها الرأي والجدل، ومنتهاها الهوى والهلاك والتهمة. ولعل للهاء مع الحداثة نكتة، {وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا} [الفرقان: 23].

ثالثا: دعوى فساد الأوضاع الشرعية أو عدم صلاحيتها للعصر، دليل على نقص عقول القوم وأظهر في بعدهم عن العلم بمقاصد الشريعة وروحها الثابتة، لأنه لم يأت

1 الفقيه والمتفقه: البغدادي [عادل بن يوسف الغرازي. دار ابن الجوزي- السعودية. ط2،1421ه] (392/1).

2 الحجة في بيان المحجة للأصفهاني (459/2).

3 رواه ابن عبد البر بسنده في جامع بيان العلم وفضله [حققه فواز أحمد زمرلي. مؤسسة الريان - دار ابن حزم. الطبعة الأولى 1424هـ] (262/2 -ح1031).

4 المصدر نفسه لابن عبد البر (155/2).

في الشريعة ما يخالف العقل والفطرة، ولا يعرض حكمها وموازينها الاعتبارية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "القول كلما كان أفسد في الشرع كان أفسد في العقل، فإن الحق لا يتناقض، والرسل إنما أخبرت بالحق، والله فطر عباده على معرفة الحق، والرسل بعثت بتكميل الفطرة، لا بتغيير الفطرة"[1].

رابعا: يمكننا تأصيل النقد أكثر ببيان وجه واحد من وجوه الخلاف بيننا وبين الفكر الحداثي، وهو وجوب ترك موافقة أهل الكتاب ومواطأتهم ظاهرا وباطنا، وإظهار مخالفتهم في شعائرهم وخصائص ديانتهم ورسوم طقوسهم، وهو أصل ثابت في طريقة الإسلام متفرع عن عقيدة الولاء والبراء.

ولكن الحداثيين وموازينهم الفكرية ولحن خطابهم بل وصريحه لا يمتُّ بصلة البتة إلى هذا المبدأ، وللناظر أن يقف عليه بنفسه. وصدق الإمام أبو البقاء ابن عقيل رحمه الله حيث قال: "إذا أردت أن تعلم محل الإسلام من أهل الزمان، فلا تنظر إلى زحامهم في أبواب الجوامع، ولا ضجيجهم في الموقف بلبيك، وإنما انظر إلى مواطأتهم أعداء الشريعة"[2]. وفي هذه القصة دليل واضح على الذي نحن فيه من السعي في التقليد والانخداع بمظاهر الحياة الغربية وفكرها وقيمها الدخيلة، فقد روى أبو واقد الليثي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خرج إلى حنين مر بشجرة للمشركين يقال لها: ذات أنواط يعلقون عليها أسلحتهم، فقالوا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : " سبحان الله هذا كما قال قوم موسى { اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ }

---

1 منهاج السنة النبوية لابن تيمية (1/300).

2 نقله ابن مفلح في الآداب الشرعية والمنح المرعية [حققه بشير عيون، مكتبة دار البيان بيروت الطبعة الأولى، 1428ه] (1/227).

[الأعراف: 138] والذي نفسي بيده لتركبن سنة من كان قبلكم"[1].

وقد علم لدى ممارسي السنن وفقه الآثار أن النبي بين وقوع هذا الأمر وأشار إلى خطورته في اهتراء هيبة الأمة، وذلك في ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي بأخذ القرون قبلها، شبرا بشبر وذراعا بذراع"، فقيل: يا رسول الله، كفارس والروم؟ فقال: "ومن الناس إلا أولئك"[2]. بل لم يفتئ النبي صلى الله عليه وسلم يحذّر من هذه الحال، ويخشى وقوعها حتى دعا الله تعالى ألا يدرك الزمان الذي يحدث أهله فيه هذا الصنيع الشنيع، فقد روى الحاكم بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "اللّهم لا يدركني زمان - أو لا أدرك زمان - قوم لا يتبعون العلم ولا يستحيون من الحليم، قلوبهم الأعاجم، وألسنتهم ألسنة العرب"[3]. قال الإمام عبد الرؤوف المناوي -معلقا على الحديث-: "يعني قلوب أهل ذلك الزمان (قلوب الأعاجم)، أي: قلوبهم بعيدة من الخلاق مملوءة من الرياء والنفاق، (وألسنتهم ألسنة العرب) متشدقون متفصحون متفيهقون، يتلونون في المذاهب، ويروغون كالثعالب"[4].

1 رواه الترمذي في السنن [حققه أحمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر. الطبعة: الثانية، 1395 هـ] من أبواب الفتن - باب ما جاء لتركبن سنن من كان قبلكم (4/475 -ح2180) وقال عقيبه: "هذا حديث حسن صحيح".

2 رواه البخاري في الصحيح [حققه محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة: الأولى، 1422هـ] - كتاب الاعتصام - باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لتتبعن سنن من كان قبلكم» (9/103 - ح7319).

3 رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين [حققه مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية -بيروت. الطبعة: الأولى، 1411ه] -كتاب الفتن والملاحم (4/555 -ح8557)، وقال عقيبه: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه".

4 فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي [المكتبة التجارية الكبرى - مصر. ط1، 1356ه] (2/149).

خامسا: لنا وقفة مع بعض النصوص النبوية، والتي تمثّل العواصم في ميزان النقود والردود وموانع الألحاد، يتناسب إيرادها مع الموضوع من حيث نقد ومعارضة إنتاج الأفكار المستجدة وأثرها المباشر على العامة، حيث أن الأمة في عافية من هذا البلاء، يحمد لم نسكهم والتزامهم بدينهم وإظهارهم لشعائره واحتارامهم لمقداسته، فيأتي هؤلاء القوم بمقالات تشوش عليهم أفكارهم وتفتنهم في دينهم وتصدهم عن السبيل، بحجة التحضر

والانفتاح والتحرر، وغيرها من الأشكال والألوان من زخارف القول والغرور.

وعليه فقد دار في خلدي أن تجتمع ثلاثة عواصم من حيث نوْط أصول الشريعة بها، إذْ تتلقف كل واحدة منها قاصمة بحسبها مما تقابلها في الأنموذج، وهي تتفرع – إجمالا- على المقاصد التالية: أولا – من حيث أقسام تكاليفها، بما في ذلك من المفروض والمسنون والمباح والمسكوت عنه. ثانيا – من حيث تمام مطلوبها، واكتمال الرسالة في مضمونها. ثالثا – من حيث طلب امتثالها في ضوء قانون تأويلات النظار لتفاريعها. وهذا أوانُ تفصيل ما أجملناه:

– العاصمة الأولى: تواترت النصوص بترك السؤال وتتبع سفاسف الأمور، والتكلف فيما لا يعني، والحث على التزام المسموع ومقدار ما تقوم به الحجة على الرقاب، فقد روى ابن عبد البر في الجامع عن أبي ثعلبة الخشني، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وعفى عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان، فلا تبحثوا عنها"[1].

1 رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله – باب ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى بالرأي والظن والقياس على غير أصل وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار (2/1045 –ح2012).

وفي رواية للطبراني[1] بلفظ: "وترك بين ذلك أشياء من غير نسيان من ربكم رحمة منه فاقبلوها ولا تبحثوا عنها". وهو محل الشاهد من سياق الحديث. قال الحافظ ابن رجب رحمه الله تعالى: والتحقيق في هذا المقام - والله أعلم - أن البحث عما لم يوجد فيه نص خاص أو عام على قسمين:

أحدهما: أن يبحث عن دخوله في دلالات النصوص الصحيحة من الفحوى والمفهوم والقياس الظاهر الصحيح، فهذا حق، وهو مما يتعين فعله على المجتهدين في معرفة الأحكام الشرعية. **والثاني:** أن يدقق الناظر نظره وفكره في وجوه الفروق المستبعدة، فيفرق بين متماثلين بمجرد فرق لا يظهر له أثر في الشرع، مع وجود الأوصاف المقتضية للجمع، أو يجمع بين متفرقين بمجرد الأوصاف الطردية التي هي غير مناسبة، ولا يدل دليل على تأثيرها في الشرع، فهذا النظر والبحث غير مرضي ولا محمود، مع أنه قد وقع فيه طوائف من الفقهاء، وإنما المحمود النظر الموافق لنظر الصحابة ومن بعدهم من القرون المفضلة.."[2].

ومن الأحاديث الدالة على المقصود نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن "شداد المسائل وصعابها" كما قال الإمام الأوزاعي، ومصداقه في حديث عبد الله بن سعد عن الصنابحي عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغلوطات"[3]. قال ابن دقيق العيد: "وإنما كان ذلك

1 رواه الطبراني في مسند الشاميين [حققه حمدي بن عبد المجيد السلفي. مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة: الأولى، 1405] (4/338 -ح3492).

2 جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي [تحقيق الأرنؤوط وإبراهيم باجس. مؤسسة الرسالة -بيروت. ط7، 1422هـ] (2/171).

3 رواه أحمد في المسند (39/92 -ح23687). وذكر قول الأوزاعي عقيبه. وأورد المناوي في فيض القدير (6/301) عن الأوزاعي قوله: "إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقى على لسانه المغاليط فلقد رأيتهم

مكروها، لما يتضمن كثير منه من التكلف في الدين والتنطع. والرجم بالظن من غير ضرورة تدعو إليه، مع عدم الأمن من العثار، وخطأ الظن، والأصل المنع من الحكم بالظن، إلا حيث تدعو الضرورة إليه"[1]. ولذا ترجّح عند الأئمة أن النهي "محمول على ما لا نفع فيه، أو ما خرج على سبيل تعنت المسئول أو تعجيزه"[2]. وقال الإمام المناوي[3]: "وقد انقسم الناس في هذا الباب: فمن ذاهب إلى كراهة المسائل مطلقا، وسد بابها حتى قل فهمه وعلمه بحدود ما أنزل الله على رسوله، فصار حامل فقه غير فقيه، وهم أتباع أهل الحديث. ومنهم من توسع في البحث عما لم يقع، وأكثر الخصومة والجدال حتى تولد منه الأهواء والبغضاء، ويقترن ذلك بنية الغلو والمباهاة، وهذا الذي ذمه العلماء، ودلت السنة على قبحه. وأما فقهاء الحديث، فوجهوا هممهم إلى البحث عن معاني الكتاب والسنة، وكلام السلف والزهد والدقائق ونحوها، مما فيه صفاء القلوب والإخلاص لعلام الغيوب وهذا محمود مطلوب". وفي هذا الذي أوردناه كفاية يُعقل من خلالها خطورة البحث عما لا ينبغي ولا ينفع.

– العاصمة الثانية: فقد جاء في السنة ما يوقف العبد العاقل عند هذه الفتنة خائفا وجِلا، فقد روى البخاري عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية، ومطلب دم امرئ بغير حق ليهريق دمه"[4]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية –يشرح الحديث ويبيّنه–

= أقل الناس علما وكان أفاضل الصحابة إذا سئلوا عن شيء قالوا: وقع؟ فإن قيل نعم أفتوا وإلا قالوا دع حتى يقع".

1 إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد [دار الكتب العلمية، بيروت، دط/دت] (323/1).

2 فتح الباري لابن حجر [رقمه: محمد عبد الباقي، دار المعرفة – بيروت، دط/ 1379] (146/1).

3 فيض القدير للمناوي (301/6).

4 رواه البخاري في الصحيح – كتاب الديات – باب من طلب دم امرئ بغير حق (9/ص6 –ح6882).

[1]: "أخبر صلى الله عليه وسلم أن أبغض الناس إلى الله هؤلاء الثلاثة، وذلك لأن الفساد: إما في الدين، وإما في الدنيا. فأعظم فساد الدنيا: قتل النفوس بغير الحق، ولهذا كان أكبر الكبائر بعد أعظم فساد الدين الذي هو الكفر. وأما فساد الدين، فنوعان: (نوع يتعلق بالعمل)، (ونوع يتعلق بمحل العمل). فأما المتعلق بالعمل فهو ابتغاء سنة الجاهلية، وأما ما يتعلق بمحل العمل فالالحاد في الحرم، لأن أعظم محال العمل هو الحرم، وانتهاك حرمة المحل المكاني أعظم من انتهاك حرمة المحل الزماني ... فكل من أراد في الإسلام أن يعمل بشيء من سنن الجاهلية دخل في هذا الحديث .. وهذا نص عام يوجب تحريم متابعة كل شيء كان من سنن الجاهلية في أعيادهم وغير أعيادهم".

والشاهد من هذا الاستدلال والسياق: قوله عليه السلام: "مبتغ في الإسلام سنة الجاهلية"، لأن الشريعة إنما جاءت بالصلاح العاجل والفلاح الأجل، بما تتضمنه من السعادة الحقيقة والحياة الطيبة لمن امتثلها أحكامها ودعى إلى إنفاذها على وجه العموم والكمال، مصداقه في قوله تعالى: {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [النحل: 97]. وأدنى إنعام في مقاصد الشريعة الظاهرة ومحاسنها الباهرة يكتشف أن الشريعة ربانية المصدر لأنها تثمر في معتنقها استقامة السريرة وانتظام العلانية، وبراءته من الهوى والنزغات النفسية والقوى الشهوانية.

- العاصمة الثالثة: التحقيق في فلسفة التأويل -إن صح التعبير- ورسومه المعرفية التي اتفق النظار على النأي فيها عن العبث والترف والخروج عن المعهود، لأن ثمة

1 اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية [حققه محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية – القاهرة. الطبعة الثانية، 1369ه] (ص76).

ثلاثة أنظام عقلية تتناهي كلها عند التعطيل والإبطال، وهي تنبعث من قنوات: التحريف والتخييل والتجهيل، ودليلي عليه ما رويَ عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعا[1]، قال: "يرث -وفي رواية يحمل- هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين". ومعنى الخلف أعيان كل جيل وعصر مما انتصبوا للاجتهاد في العلم والبحث في أحكام الشريعة والدعوة إليها، وأهل هذه الوظيفة الشرعية:

- إما الراسخون في العلم الربانيين: وهم أهل المدح، يقول الإمام شهاب الدين الألوسي، "إن مدح الراسخين بالتذكر ليس لأن لهم حظا في معرفته، بل لأنهم اتعظوا فخالفوا هواهم ووقفوا عند ما حد لهم

مولاهم ولم يسلكوا مسلك الزائغين ولم يخوضوا مع الخائضين"[2].

- وإما غيرهم[3] من المتكلمة العقلانيين أو المتكلفة الخرافيين: وهم أهل الذم في الجملة، اختلفت مشاربهم وتباينت مقالاتهم. وهي في واقع التحقيق -كما قال الشيخ

---

1 له طرق كثيرة مخرجة في: مسند الشاميين للطبراني (344/1) والإبانة الكبرى لابن بطة(198/1) والبدع والنهي عنها لابن وضاح [حققه عمرو عبد المنعم سليم الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة- مصر، مكتبة العلم جدة السعودية الطبعة: الأولى 1416هـ] (25/1) وجامع المسانيد والسنن الهادي لأقوم سنن لابن كثير [حققه الدكتور عبد الملك بن عبد الله الدهيش الناشر: دار خضر بيروت الطبعة: الثانية 1419هـ] (68/1) ومعرفة الصحابة لأبي نعيم [حققه عادل العزازي دار الوطن-الرياض الطبعة: الأولى 1419هـ] (212/1). وذقال العلامة القسطلاني عن هذا الحديث في إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري [المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر الطبعة السابعة سنة: 1323ه] (1/ص4): "رواه من الصحابة أسامة بن زيد وابن عمر وابن عمرو وابن مسعود وابن عباس وجابر بن سمرة ومعاذ وأبو هريرة رضي الله عنهم. وأورده ابن عدي من طرق كثيرة كلها ضعيفة كما صرح به الدارقطني وأبو نعيم وابن عبد البر، لكن يمكن أن يتقوى بتعدد طرقه ويكون حسناً كما جزم به ابن كيكلدي العلائي".

2 روح المعاني للألوسي [حققه علي عبد الباري عطية. دار الكتب العلمية - بيروت. ط1، 1415 هـ] (84/2).

3 يراجع كتاب: نظرات شرعية في فكر منحرف لسليمان بن صالح الخرشي [مكتبة التوحيد، السعودية،].

ابن تيمية-: "شبهات فاسدة، مركبة من ألفاظ مجملة، ومعان متشابهة، لم يميز بين حقها وباطلها .. فإذا وقع الاستفسار والتفصيل تبين الحق من الباطل"[1]. وقال تلميذه الإمام ابن القيم: "وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في الشريعة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأوّلت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق"[2].

قلت: وإن كانت لها على النفس في أول وهلة وطأةٌ وتقحُّمٌ، لكنها في عين اللبيب سرعان ما تذوب في وجه الحِجج وتضمحل، كما قال القائل:

حجج تهافت كالزجاج تخالها ... حقا وكل كاسر ومكسور

سادسا ـ خطورة المعالجة المقاصدية للوقائع والمستجدات في ضوء المفهوم الحداثي:

ليُعلم أن أي بحث يتعلق بتصور النوازل والتحقيق في مستجداتها، إنما يصطحب الناظر أمرين اثنين:

أحدهما - "حاجة الناس إلى الشريعة ضرورية فوق حاجتهم إلى كل شيء"[3].

والآخر - لا بد من الجزم بأن "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل، موافقا لقصده في التشريع"[4].

---

1 مجموع الفتاوى لابن تيمية (68/13).

2 الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة لابن القيم [حققه علي بن محمد الدخيل الله. دار العاصمة، الرياض، السعودية. الطبعة: الأولى، 1408هـ] (416/2).

3 نقلا من: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن القيم [حققه:محمد الاسكندراني وأحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1425ه] (ص298) -بتصرف-.

4 نقلا من: الموافقات للشاطبي (3/23- 24).

وعلى هذا الأساس، فإنّا نجزم يقينا أن الشرع الذي أذن فيه الله تعالى يصلح مطلقا لكل الأمم والأعصر، وأنه "لا يحكم إلا بما يطابق الواقع"[1]. قال ابن القيم[2]: "الشرائع كلها في أصولها وإن تباينت، متفقة مركوز حسنها في العقول، ولو وقعت على غير ما هي عليه، لخرجت عن الحكمة والمصلحة والرحمة". هذا ولما كانت الرسالة المحمدية رسالة عالمية، بالمواصفات العالمية بما تمتلكه من المقومات الحضارية الراقية والتنمية المدنية الرشيدة والتخطيط العمراني الدقيق[3]، كان لزاما على المتفقّه أن يُعمل فكره في أحوال للعالم من حوله، محاولا تقديم الأصلح للنظام العالمي، بما استلهمه من تلاقح المعارف واقتناص الخبرات العلمية في كافة العلوم الإنسانية والتكنولوجية، آخذ بعين الاعتبار ضرورة تلقين (الوعي الاجتماعي[4]) واستثماره في جميع الأطر والمنافذ الحياتية. لأن من أجل ملحوظات النظم التشريعة المقتنصة من كليات المقاصد الشرعية الرامية إلى التأسيس العمراني وفق سَنن خلافة وعمارة الأرض، إذْ "من أعظم مقاصد التشريع الذي جاءت بالدلالة عليه جزئيات الشريعة وكلياتها، ما يفيد الطلب بالقيام بعمارة

1 تيسير الكريم الرحمن للسعدي [حققه عبد الرحمن بن معلا اللويحق. مؤسسة الرسالة. ط1، 1420هـ] (ص572).

2 مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن القيم (ص298) -بتصرف-.

3 للاستفصال أكثر، يراجع تفضلا: الدين العالمي ومنهج الدعوة إليه لعطية صقر - سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الثامنة عشرة - الكتاب الخامس. وقد قال المؤلف في خاتمة الكتاب(ص217): "وقد أثبت واقع التاريخ الإسلامي فى عصوره الزاهرة أن الإسلام أعظم نظام لسعادة الجنس البشرى، وشهد بهذة الحقيقة كبار المنصفين من الباحثين والكتاب الغربيين، فلا ينبغى أن يزهد المسلمون فى إسلامهم، ويعرضوه على غيرهم من الأمم، كأنه عملة قديمة لم تعد لها قيمتها أو متاع قديم لا يصلح للحياة الجديدة نريد أن نبيعه لغيرنا".

4 وفق الاصطلاح الغربي لمدلول عبارة (الوعي الاجتماعي)، فإنها تعني: "الإحاطة بالواقع من قبل طبقة محددة أو فئة اجتماعية أو المجتمع بأسره"، حيث تشكّل بوتقة للواقع الاجتماعي فى شكل أفكار وتصورات ورؤى في مرحلة معينة من التطور التاريخي. ينظر: الوعي الاجتماعي لأوليدوف[ترجمة ميشيل كيلو، دار ابن

الأرض واستصلاحها بما يحقق النفع والقوة للإنسان"[1]. ولا شك أن هذا الاستثمار للمعرفة المقاصدية من أجل المواقف التي تُناط بها وظيفة الموقعين عن الله تعالى من عباد الله الناصحين. لكن لا ننسى في المقابل أن الفرق العقلانية هي الأخرى تسعى لاستثمار هذه البوتقة العلمية في قالب فكري توسعي بما في ذلك نوط الدرس المقاصدي بالجانب التأصيلي وإخراجه عن التفريع الفقهي، واستعماله آلة إبداع ونقد، وذلك من خلال دعامتين أساسيتين، وهما:

- "توسيع دائرة التطبيق المقاصدي لتشمل مختلف مجالات الحياة وسائر أنماط المعرفة، بدل اقتصارها على الجانب الفقهي.

- نقد آليات التجديد وطرائق التنظير في الفكر المقاصدي، وذلك من خلال تطوير في الرؤية المقاصدية المعتمدة"[2].

ولأجل ذلك تراهم قد عُنوا به عناية فائقة تمكن لبعضهم تبرير مواقفه والاعتزاز بما وصل إليه من نتاج فكري وتقييم نقدي للمستجدات بسفسطة ومفاخرة، فإنهم يدندنون حول مقاصد الشريعة ويستحدثون في منهج تفعيلها، يقولون: "لا يخفى أن الرؤية المقاصدية تعطي للعقل المسلم قسطا مهما من القدرة على الإبداع والنقد

= خلدون، بيروت، الطبعة الثانية، 1982م] (ص31).

1 نقلا من: الوعي المقاصدي -قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة- لمسفر بن علي القحطاني [الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م] (ص100).

2 قاله الكاتب: ياسين الورزادي، في مقال له بعنوان: "الوعي المقاصدي ودوره في حوار الأديان والحضارات"، نشره على موقع: (مؤمنون بلا حدود)، في أوت 2013، وهو على الرابط التالي:

-ominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B9%D9%8Ahttp://www.m D8%AF%D9%88% D8%A7%D8%B5%D8%AF%D9%8A%D9%88%2D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8% B1%D9%87%D9%81%D9%8A%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%8 AF%D9%8A%D8%A7%D9%86%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B6%D8%A7%D8%B1%D8% D8%AA517%7A%

والتصويب، كما أنها تسهم بشكل كبير في التعاطي بشكل إيجابي وجدي مع مختلف القضايا والإشكالات التي تطرح على الفكر الاسلامي المعاصر. لأجل ذلك، فإننا نعتقد أن الوعي المقاصدي له دوره وأهميته القصوى في إعادة تشكيل وصياغة التصورات والرؤى والأفكار بما يخدم مصالح الأمة الإسلامية في شتى مجالات الحياة". كلام يشبه الحق تماما، لكن في ثناياه خطورة رامية إلى تجريد الرؤى عن أصالتها وتعاليم الإسلام القطعية والقيم الفطرية السليمة. ويحمل في مضمونه رسالة تشوش على الأفئدة وتزيد في غبن الفكْر. فانتحال الحداثيين بمختلف أنماطهم منهج التفريق بين الخطاب النصي والخطاب الديني، حتى يقدموا أفكارهم للعامة على أنها الحل الأمثل لمقتضيات العصر، وأنها الأنسب للناس بمقتضى التيسير على الأمة. ولعلهم قد نسوا قوله تعالى: {وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ} [النور: 48]، ولا يفوتهم ثناء الله تعالى على من رضي بشرع الله تعالى حكما بين العباد، في قوله سبحانه: {نَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [النور: 51]. وإن كان ضمنيا فيه دعوى أن الشرع قد أغفل الأمم التي جاءت بعد عصر النبوة، وأنه لا يصلح نظام للناس بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم، وكفى في ذلك شرا ومكرا بالعقل والفكر. ويكفي أن نرد هذه الفرية بقوله تعالى: {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ} [المؤمنون: 71]. لأن التسبب في باب المعقولات يرتكز أساس في الحكم على مدركات العقول بالصلاح أو الفساد، بحسب مقْياس الفهم لدى كل ناظر، ومكمن معلولات تلك الأقيسة في "القوة العاقلة المدركة لحقائق الأشياء كما هي، وهي التي يتجلى فيها نور معرفة الله تعالى ويشرق فيها ضوء كبريائه، وهو الذي يطلع على أسرار عالمي الخلق والأمر ، ويحيط بأقسام مخلوقات الله من الأرواح

والأجسام كما هي، وهذه القوة من تلقيح الجواهر القدسية والأرواح المجردة الإلٰهية"[1].

فمتى ما جرى مقياسها على هذه الملاقحة المفاهيمية تأسست مناهج المعرفة لتكون قواعد العلوم والمعارف المختلفة، وبالأحرى منها المعارف الكونية التي تصنع للإنسان في محيط وجوده تمكينه من الاستحواذ على آلة الاستبصار في منافعه وتذليل عقبات حركاته وسعيه في الأرض، وقد ينْبني هذا المنهج في هذا المحور على مقاصد النظر في الآفاق، واكتشاف وجوه المكارم والمنائح والفضائل الربانية التي خصّها ببني آدم أجمعين. والله تعالى يقول: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} [فصلت: 53]، وقال سبحانه: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [العنكبوت: 20][2].

هذا من جهة التفعيل، أما من جهة التعطيل: فمتى ما استبدّت تلك العقول بذواتها، وتهيأت للاستبصار دون غذاء البصائر ومقدمات المسلمات كونا وشوعا، فإنها عليلة كليلة بليدة تستخف العقول المعطلة والقلوب الجاهلة وتترأس في زمن البطولات بأقنعة الإصلاح والإنقاذ. ولذا كان لزاما على المتفقه والمفتي أن يعتبر بحاله، لأنه يجب "على كل ناظر ألا يتبع رأيه المحض، حتى يربطه بأصول الشريعة. ومن أعمل الرأي المجرد، أحل وحرم على خلاف الشريعة، فلا حجة إذا في قوله"، كما قال إمام الحرمين[3].

1 مفاتيح الغيب للرازي [دار إحياء التراث العربي – بيروت. الطبعة: الثالثة – 1420 هـ] (372/21).
2 قلت: وللأمر بالسير والسعي والمشي والنفوذ، وكذا التدبر والتفكر والتعقّل، مدلول واسع المعاني دقيق المقاصد.
3 البرهان في أصول الفقه للجويني [حققه صلاح بن عويضة. دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1418 هـ] (16/2).

ولنا أن نجيبهم على هذا العرج الفكري والسوء الفهم باعتبار كليتين ملحوظتين في مقصود الشارع:

الأولى - الاعتبار بالمقصد التشريعي: حيث نوط التكاليف بالعبد العاقل المنزه عن الهوى والعبد، فقد جاءت الشريعة باستقامة أمر المكلفين وإخضاعهم للعبودية على جهتي الاضطرار والاختيار، كما قال الإمام الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا"[1]. وفي هذا إشارة للبيب أن العبث الحاصل من مقالات العقلانيين لا يتناسب مع هذا المنهج الرباني، بل إن بعضهم إذا جهل المقصد القرآني أو المقصد النبوي أو جهل مسلكه في تبيّن الحكمة، عارضه بالهوى والاستخفاف، وأنه سلوك غير منطقي أو غير خضاري ونحو ذلك، ولعل في هذا الأثر عبرة وعظة، فقد روى ابن عبد البر في جامعه أنه: "كان أبو إسحاق إبراهيم بن سيار يقول: "بلغني وأنا حدَث أن نبي الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اختناث فم القربة والشرب منه". قال: فكنت أقول: "إن لهذا الحديث لشأنا وما في الشرب من فم القربة حتى يجيء فيها هذا النهي؟!". فلما قيل لي: "أن رجلا شرب من فم قربة فوكعته حية فمات، وأن الحيات والأفاعي تدخل في أفواه القرب، علمت أن كل شيء لا أعلم تأويله من الحديث أن له مذهبا وإن جهلته"[2].

ويمكن أن نرجع رغبة امتثال المكلفين للأوامر والتكاليف، من خلال تتبع تصرفات الشارع واستقراء النظام التشريعي وموافقتها لأصل الفطرة المركوزة في مركب الإنسان خِلقة، فـ "الفطرة النفسية للإنسان هي الحالة التي خلق الله عليها عقل

1 الموافقات للشاطبي (2/289).
2 أورده ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (2/37) معلقا من دون إسناد.

النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة .. وهي صالحة لصدور الفضائل عنها ... فالأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذن الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذن ما يحتوي علمه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اخلاله"[1].

الثانية - الاعتبار بالوظيفة التشريعية: حيث لو رجعنا إلى مدلول كلمة الفقه ومسميات من انتسب إلى الصناعة الفقهية، من منظرين ومتشرعين ومتمذهبة وغيرهم لأدركنا أن ثمة فوارق تباعد بينها المفاوز الفاصلة بين منهج العلمي والتقنية البحثية لدى علماء الشريعة وفقهاءها والطرف الثاني من العقلانيين وما تفرخ عنهم من الحداثيين العرب.

ولك أن تتأمل -رحمك الله تعالى- هذا الأثر المروي[2] من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: "ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه؟"، قالوا: بلى قال: "من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤيسهم من روح الله، ولم يؤمنهم من مكر الله، ولا يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه. ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفقه، ولا علم ليس فيه تفهم، ولا قراءة ليس فيها تدبر". لأن الفقيه من يمتلك عقلية ثابتة تأمُّ الخطاب المقاصدي الإصلاحي، الشامل لجميع قضايا الأمة بما يحمله من التلازم مع معطيات الواقع ومستلزمات التنوع، حاميا للشريعة وحاملا لؤاءها بما يبيّنه من معقولية أحكامها ونفوذ سلطانها وقيام بواعثها وصلوحيتها لاستصلاح نظام الأمم وقيمها الإنسانية. والفقيه هو من يدرك المعايير لتقدير المصالح وترجيح الخير وتوجيه

1 نقلا من: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (3/182-183).

2 رواه ابن عبد البر في المصدر نفسه (2/ 811 –ح1510). بسنده إلى الحارث بن مسكين، ثنا ابن وهب قال: أخبرني عقبة بن نافع، عن إسحاق بن أسيد، عن أبي مالك وأبي إسحاق، عن علي مرفوعا. ثم قال عقيبه: "لا يأتي هذا الحديث مرفوعا إلا من هذا الوجه، وأكثرهم يوقفونه على علي رضي الله عنه".

النصح، مراعيا في ذلك: القدرات العقلية والانفعالات النفسية وتخلجات الضمائر، التي تترتب على جميعها آثار التحسين والتقبيح المنضبط بأصول الشرع وتقريرات الشارع.

قلت: ثم ليس عليك العتبى أن تقيس هذا بما تُجريه من مقارنة يسيرة فيما يحصل في واقع الناس اليوم، بخصوص ما يسمى بالطبقة المثقفة، فإنك ستجد أن هذا الوصف يصدق على من انتسب إلى الحداثة، وكان التحديث دأبه، أو راح يدافع عن روادها ويستحسن مقالاتها، ودونه خرق القتاد -كما يقال- أن تصحح المفاهيم الشرعية بمعايير نقدية أجنبية. ولقد أبدع الدكتور الريسوني مع الأستاذ محمد باروت بقولهما: "إن تفسير الدين، فضلا عن الاجتهاد به، يحتاج إلى علم ومعرفة وخبرة. وإنما يحق للشخص أن يمارس ذلك، وأن يتمادى فيه قليلا أو كثيرا بقدر ماله من العلم والمعرفة والخبرة ... فهل يعقل ويقبل أن يكون الدين وحده -بأصوله وفروعه وقواعده- مجالاً مباحاً يقول فيه من شاء ما شاء، بدعوى حرية الفكر وعدم احتكار الحقيقة؟.

فهلا عُدّ الدين على الأقل مجالا علميا كسائر المجالات العلمية الأخرى، يحتاج المتكلم فيه إلى مستوى علمي معين، وإلى شروط علمية متعارف عليها، حتى يسمع له ويقبل منه أن يقول ويفسر ويؤول ويجتهد"[1].

ومن خلال هذه المفارقة الوظيفية، فإنه يتجلى بوضوح أن ثمة أزمة يعيشها الفكر الحداثي لاحتكامه المجرد إلى السلطة العقلية، وعدم إخضاعها إلى الحاكمية الربانية والسنن التشريعية الحكيمة، وإليك التفصيل.

1 الاجتهاد النص الواقع المصلحة -حوارات لقرن جديد- لأحمد الريسوني ومحمد جمال باروت [دار الفكر دمشق - دار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ] (ص17-18).

سابعا ـ مساوئ سلطة العقل النقدية الحداثية في ظل التدافع الحضاري:

يبدأ التفكير الحضاري من إحداث ثورة علمية، واندفاع نحو الاستحواذ على آليات الاستبصار المادية والفكرية، في ضوء قوانين المناهج البحثية وقوالبها المعرفية وأنظمتها التطبيقية. وهي بالطبع نتاج عقلي يخضع في تفعيلها أو تعطيلها إلى "سلطة العقل"، ومن خلال تشكل البوتقة النقدية والفلسفة التحليلية لتلك المناهج، قامت جهود النظار من عقلاء الشريعة وأرباب التقعيد، باستقصاء المعاقد والكليات ومقاصد التأصيلات، على غرار علوم الحديث والأصول. فانتظم قالب توجيه النقد العلمي وفق مقاييس صناعة الرواية والدراية عند المحدثين، ومحاور الاستدلال وضوابط الاجتهاد عند الأصوليين، وهذان المنهجان وحْدهما لها الأثر الكافي في كشف أصول النزعة الحداثية -النقدية والاجتهادية-.

ولنفرض جدلا أن الفكر الحداثي يعدُّ سبيلا لتحقيق الفكَر وإصلاح نفط التفكير، فإن المفاهيم الحداثية تعتمد في تكوين عقلية أساسها الوجود الإنساني، وتنبثق من اعتبار محورية الإنسان ومركزية دوره الكوني وخصوصيته الوجودية. بمعنى أنه ما دام الإنسان جزء من الكون لا مجرد ماهية تحكمها الظواهر السماوية -في قولهم-، فلا بد أن يكون ثمة مدبرا يرعى مصالحه، لأنه قد أقرّ التاريخ والطبع الإنساني أن لا يمكن أن يستبد بنفسه. فإن أجاب الحداثي بـ(لا)، فقد وقع في الإلحاد، ولم يزل بأفكاره معطلا بالتناقض والتراجع والمجادلة وإظهار الخصومات، وهذا أمر واضح. وأما إن أجاب بـ(نعم)، قلنا له: سلمك الله، فما دام أنَّك تعتقد أن ثمة مدبرا يؤثر في المعلولات الممكنة الوجود، فليس غير الرب الباري الخالق سبحانه من يليق به هذا الوصف، إذ معطي الكمال لا بد أن يكون كاملا في ذاته ووصفه وأفعاله. ثم من لوازم الإقرار بربوبية الله المقتضية لمربوبية العقلاء، لزوم الإقرار بألوهيته والإذعان والخضوع له، لأنه الرب المعبود، وأنت المربوب العابد. وكان لزاما أن يكون هذا الإله له الحق

وحده أن يوّحد في حكمه وقدره وقضاءه، وجميع ما يليق به سبحانه من نعوت الجلال وصفات الجمال ومحاسن الكمال. وليس ثمة دليلا على هذه القضايا الغيبية إلا الرسول صلى الله عليه وسلم، ولذلك خاطبه الله تعالى بقول: {فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ} [الشورى: 15]. قال ابن القيم رحمه الله: "إرسال الرسل أمر مستقر في العقول، يستحيل تعطيل العالم عنه، كما يستحيل تعطيله عن الصانع. فمن أنكر الرسول فقد أنكر المرسل. ولم يؤمن به، ولهذا جعل سبحانه الكفر برسله كفرا به"[1].

قلت: وقد تجلى جمّاع هذا التركيب الاستدلالي -عقلا وعرفا- في حسن صنع الباري وجميل مفعولاته، وظهر في عدل شرعه ومطلوباته المقترنة بالحكمة والمصلحة والمنزّهة عن النقص والعبث. ولنا أن نخرج -من خلال هذا السياق- بنتيجة حاسمة بما نسْترعيه من استثمار "سلطة العقل"، وحتى تنكشف الصبغة العقلية الحداثية لنا أن نستدل بأنموذج تطبيقي، يقتضي تمحيص البوتقة العلمية والفكرية وفق استخلاص الآثار السلوكية المندرجة تحت كليتين شرعيتين -ترعى حق الشارع تعالى وشريعته-:

❊❊ الكلية الأولى – المفهوم الشمولي للحاكمية: ويمكن أن نقتصر في بحثنا هذا على السياق الدلالي لأسماء الله تعالى وصفاته: وهي تنحصر في ثلاثة أفعال: الخالقية ومناطها، الحاكمية ونظامها، والجزاء ومضمونه. فما دام العقل يعتقد: أن الله تعالى هو المتفرد بالخالقية، فلا بد من نوط هذا النعت بمقصوده الذي صرح به القرآن الكريم: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: 56].

1 مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم (32/1). قلت: سواء كان الكفر عمليا أو اعتقاديا.

– وأن الله تعالى لم يترك العباد سدى، بل قضى بالحكم عليهم وأن سلطانه لا يجوز الخروج عنه، لقوله تعالى: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ} [الأنعام: 57].

– وأن الله تعالى قد قضى بالموت على الناس، وليس من العقل أن يموت المسيء والمحسن وهما في الأمر سواء، والله تعالى يقول: {قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ} [التغابن: 7]. فمن مقتضى الإيجاء والفناء أن يكون ثمة لزوم التعلق بالله تعالى الذي أحسن صنع كل شيء وأحكم تقديره، فرجع الأمر كله إلى إخلاص العبودية، ألزم العبد بطلب العون على ذلك، وهو أرقى منازل السالكين من عباد الله المتقين. وقد تأملت قوله تعالى: وقوله تعالى: {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ} [المائدة: 50]، فأدركت أنّ "اليقين" في رأس الآية له مناسبة بإثبات الحاكمية لله تعالى وحده ونفيها عن الجاهلية، لأنها لم تحسن تصور الوجود والفناء وما بينهما. وبهذا تشهد البراهين من العقليات والقطعي من التجارب والحسيات، وما نطقت به صحاح النبوات.

❊❊ الكلية الثانية – التحكيم المقاصدي: ويراد به معنى نزول الشرائع والوصية بالتزامها في نظام المكلفين، لأن "المقصود من وصايا الأديان إمكان العمل بها .. وكانت الشرائع تحمل الناس على متابعة وصاياها بالمباشرة، فجاء الإسلام يحمل الناس على الخير بطريقتين: طريقة مباشرة، وطريقة سد الذرائع الموصلة إلى الفساد، وغالب أحكام الإسلام من هذا القبيل"[1]. فأدنى إنعام فكْر في المحصول المفاهيمي لأصحاب النزعة الحداثية، وسلوكاتهم الفكرية وتصرفاتهم الظاهرة في المجتمعات الاسلامية، توجب يقينا الحكم بِبعدهم عن تلك الأنوار الالهية والقيم النبوية،

1 نقلا من: التحرير والتنوير لابن عاشور [الدار التونسية للنشر – تونس. دط/1984هـ] (195/3).

والسمو الروح والهدوء الفطري، بل أمرهم في قلق وجهل وتكلف واضطراب مستمر. فتراهم كلما بدَا لهم فعل استحسنوه، فإن تغيرت معطياته بغيره تركوه، ولا يزالون يكثرون التنقل بين أوضاعهم المحدثة حتى لا يوافقوا أمر الشريعة ولو حصلت الموافقة غيروا الأسماء وبدّلوا التكاليف، لأنهم استصعبوها. ومن أحسن الشعر ما يناسبه ما أنشده صلاءة بن عمرو الأفوه (الشاعر الجاهلي اليمني)[1]:

لَا يُصْلِحُ اللهُ قــوما لا سَرَاة لهم ... ولا سَـــرَاةَ إذا جُهَّالهم سَادوا

وَإِنْ تــــولَّى سَرَاةُ القوم أمرَهم ... نَمَا لذلك أمــرُ القوم فازدادوا

تهدَى الأمورُ بأهل الرَّأي ما صلُحتْ ... فإِنْ تولَّتْ فبِالأشـــرارِ تَنْقَادُ

قلت: ثم إن أجملنا النصح، وأردنا أن نلحظ الحسنى فلنقل: "كن مسلمًا كما يريد منك القرآن وكفى"[2]. قال الإمام الخطيب البغدادي[3]: "ولو أن صاحب الرأي المذموم شغل نفسه بما ينفعه من العلوم، وطلب سنن رسول رب العالمين، واقتفى آثار الفقهاء والمحدثين، لوجد في ذلك ما يغنيه عما سواه واكتفى بالأثر عن رأيه الذي رآه. لأن الحديث يشتمل على معرفة أصول التوحيد، وبيان ما جاء من وجوه الوعد والوعيد .. وفي الحديث قصص الأنبياء، وأخبار الزهاد والأولياء، ومواعظ البلغاء، وكلام الفقهاء .. وفيه تفسير القرآن العظيم، وما فيه من النبإ والذكر الحكيم". هذا، وإلا فمن سنة الله تعالى أن ينزل عقابه في تبليد الفهوم واختراق الأنفس، والله تعالى يقول في كتابه: {سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا

1 عزاه إليه ابن مفلح في الآداب الشرعية والمنح المرعية (328/1) -مع اختلاف بين النسخ في بعض الألفاظ-.

2 نقلا من : آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (283/1).

3 شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي [حققه محمد سعيد خطي، دار إحياء السنة النبوية – أنقرة] (ص7).

يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ} [الأعراف: 146]، وأظهر أقوال الأئمة في معنى (صرف العباد عن الآيات): "سأنزع عنهم فهم الكتاب"، وقيل: "سأصرفهم عن الاعتبار بالحجج"[1].

الخاتمة:

وبعد هذا الفسحة الفكرية والجولة العقلية والمطارحة النقدية، وقد لزم الفؤاد غرز الأئمة الناصحين والعلماء السالكين، واستبان للعقل منهج الرشاد وموئل الفساد، وقد جادت القريحة بتصور المعاني ومعطيات المباني، وارتسم العقل من قانون التأويل تحرير المطالعات ومن ضابط التعويل انتقاء المقروءات. وأيقن الإدراك تصديق السلف بحفظ شريعة الرحمان، وتقرير الخلف بالدفاع عن سَنن البيان، وأزال من التفث حكم العبث، وأنّ مقال القوم حدَث، ينبغي صدّ كل سفيه وحدَث. وأن تكشف للعيان المؤامرة وتقعد عنها كل مؤازرة، مع قطع السبل والذرائع عن سياسة التغريب وتجفيف المنابع. حتى يصبح القرآن الكريم جوهر في متحف، والنبي صلى الله عليه وسلم عبقري زمانه، والآثار والفقه حوامل الزوامل. وأن مقولة: "الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير، جميعا راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه"[2]، أكبر كذبة صنعتها العقلية التشريعية في الإسلام. وعلى غرار هذا وذاك أسائل الحداثي وضميره: ما معنى العبودية في مطايا الحياة؟ وما مدلول كلمة "التقوى"، وما معنى الوصية بها في الأولين والآخرين؟ وما منزلة "الرحمة" في خلق النبي عليه السلام مواقعها في دلائل النبوة الظاهرات؟. فإذا أجابنا في هذا القضايا الثلاث، فإنما هو: إما عاقل خريت، أو شهد التاريخ مهزلة العقل البشري. وعليه، لو

---

1 ينظر: جامع البيان للطبري [تحقيق شاكر، مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى، 1420هـ] (113/13).
2 نقلا من : الموافقات للشاطبي (234/1).

اشتغل القوم بتصحيح تلكم المدركات بالتعويل على تحصيل بوتقة المعارف المستنبطة من القرآن الكريم وحده، لكونه النص المقدس الذي يُرجع في دراسته ككتاب هداية، وأنْعمُوا النظر في المقاصده التي جُمّاعها "تعريف الخلق بالمَلِكِ، وبما يرضيه"[1]. مستلهمين فهم مشكله ومجمله ودفع مضطرب الفهم فيه بالسنة النبوية الصحيحة والآثار المليحة، لقدموا للإنسانية جمعاء عقلا يهدي العاني ويفك الأسير، ويزداد أمر الأهة هيبةويقوى جنابها، وتتسع الأفئدة لفهم الحقيقة، وينكشف أمر الإلحاد ويضمحل.

1 نقلا من : مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور للبقاعي [مكتبة المعارف، الرياض. الطبعة الأولى، 1408هـ] (210/1).

وهم التفكيك ومتاهة التأويل في الفكر العربي الحديث

بقلم
د/ بوبكر معازيز
جامعة ابن خلدون- تيارت. الجزائر
maziz_69@yahoo.fr

المقدمة:

هل يمكن الحديث عن فكر عربي حديث بمعزل عن الفكر الغربي ؟، وهل يتلاقح هذا الفكر مع نظيره الغربي أم يتقاطع ويتدابر؟ ماهي الأسماء الأكثر ثقلا في هذا الفكر؟،ماهي أسئلة الإصلاح والهوية في هذا الفكر ؟،حوار الحضارات ..أية مصداقية؟ وهل فعلا يمكن الحديث عن نهاية التاريخ بما يسمى النموذج الغربي؟.. ينتهي بنا القول إلى أنّ الأزمة الحقيقية التي يعاني منها الفكر الغربي والعربي على السواء، هي أزمة تعكس نوعين من مظاهر اغتراب هذا الفكر، اغترابه الأول في توليه الكلي نحو الغرب دون سواه ،ورفض كل البيئات المغايرة وتحريف الكثير من مضامينه ومعانيه. واغتراب ثاني عن ثقافته المحلية التي ترفض خصوصياتها الدينية والتاريخية قبول أي مصطلح ملتبس وغامض.

إنّ الأزمة تكمن في محاولة تمرير هذا الفكر بتجريب مختلف الوسائل والأساليب. هل أفدنا من الحداثة ومقولاتها المركزية ؟ وما علاقة تلك المناهج والتيارات التي يتعلق بها مفكرينا باليهودية..؟ وهل يمكن الحديث عن فكر عربي صميم يستطيع أن يضمن ارتفاق بالفكر الغربي، ويقمع كل فكر متطرف من قبل التفكيكية مثلا، خاصة إذا سلّمنا بأن كل هذا الاستقدام هو استقدام مزيف لا يخدم الأمّة. قصارى القول أن

مفكرينا من أمثال عبد الوهاب المسيري، ونصر حامد ومحمد أركون والجابري وبنعبد العالي وأدونيس وإدوارد سعيد ،ومن حذا حذوهم لديهم هذا الانبهار بالحداثة الغربية ولكنّهم يرفضون التحيّز ويطمحون ليكون للفكر العربي موقع قدم في خارطة القوى الفكرية المؤثرة،كما أنّ نقد العقل العربي بوضعه الرّاهن يدشن لديهم حقبة جديدة تصبح البداية وليست النهاية .

القسم الأوّل: الفكر العربي الحديث ومُحاولة العُبور إلى الكونية

لازالت قضية الفكر تستثير اهتماما بالغا ونقاشا واسعا في العالم العربي وغير العربي بنتائج مختلفة ومتباينة،نتحدث عن الهويات وعن الموقع العربي ضمن ارتحالات المعاني الفكرية،وعن تلك القضايا الآنية التي تهيمن على عقول المفكرين،ولكننا نقر – في كثير من الأحيان- بالعجز بسبب كونها تحتاج لإجراءات مقنعة للتحليل والممارسة،فانكفاء الإنسان على الماضي قد يكون مدخلا للانهزامية والاغتراب عن ما يجري في العالم المحيط ، لذلك ينبغي التّحديث والتجديد لكلّ المقولات الفكرية والخطابات المختلفة التي من شأنها أن تدفعنا للدخول إلى المستقبل بذراعين مفتوحتين كما يرى إدوارد سعيد .ولذلك فغايتي من هذه الكلمة مناقشة هذه القضايا التي تشغل الفكر الإسلامي تحديداً ومواجهة كل ذلك بما يحيط به،ويحاول القول هنا الإجابة عن بعض الإشكالات في تلقي العقل العربي الإسلامي للتراث من جهة كونه المقدس ، والحداثة باعتبارها مدنس نهدر الوقت في استنطاقها وتمثلها .

– أولا: الفكر و دلالة المفهوم:

يطلق الفكر في اللغة على عدة معان ،منها إعمال الخاطر في الشيء، ومنه إطلاق التأمل على التفكر كما عبر عنه الجواهري ،فقال "التفكر التأمل"[1]، وهذه العبارة

1- ابن منظور لسان العرب، مادة فكر.

وحدها تتكون من (القصد الإرادي)، (العملية الذهنية)،(موضوع الفكر)،و(الربط بين القصد والعملية الذهنية)[2]

إنّ النظر والتأمل هو عملية عبور ذهنية تُمكن الإنسان من الدخول إلى عالم الأشياء والموضوعات، وتجعله في حوارية دائمة معها من أجل صناعة أجوبة عن حياتها وعن علاقاتها بحياته، ويتوسل الانسان بخبرات متعددة لدراستها وتفكيكها، لأنّ مسألة العبور هذه تقتضي وعيا قادرا على مسايرة إفرازاتها المختلفة ،وقد حث القرآن الكريم على هذه العملية حثاً في قول الله تعالى (إنّ في ذلك لآيةً لقوم يتفكّرون)،سورة النحل الآية 11.،ومن هنا نرى أن التفكير والتّدبر خصوصية للدّين الإسلامي، وهو الدّين الوحيد الذي يدعو لإنتاج المعرفة بهذه الخاصية العقلية.

ومن حيث الاصطلاح فإن الفكر ينسحب إلى : (الفكر)، و(العقل)، و(العلم)، وهو عملية عقلية، وقد يكون حركة لتفسير الحوادث والأحوال ،ويشترط فيه العلم لأنّ العلم سابق ومتقدم، وعموما لكي نميّز الإنسان عن سواه من الكائنات ينبغي التشديد على (العلم ثم الفكر والتفكر، ويليه العقل والتعقل وهو شكل راقي من العبادة يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " يا علي لا فقر أشد من الجهل، ولا عبادة مثل التّفكر"[3].وهذا يعني أن الإسلام لا يُرغب في "هدر الثروة العقلية "[4]التي تنتهي بالاغتراب الثقافي للذات العربية.

– للتوسع ينظر محسن بن زاكور: مقاربة منهجية لبعض القضايا الآنية للفكر الإسلامي [2] المعاصر،(ط1)،2008،ص11

[3]– محسن بن زاكور ،ص16

– (الهدر العقلي،بأنّه اعتقاد الإنسان،سواء امتلك عقلا فلسفيا أو عقلا لاهوتيا/ فقهيا،أنه قد استطاع بناء [4] ثقافة أو أنه قد بُنيت له ثقافة ستعيش مدى الدهر،دون أن تخضع للنقد والتطوير،وهو أحد العناصر المكونة للاغتراب الثقافي،غير أن الهدر يمكن أن يوجد بدون اغتراب...للتوسع ينظر حازم خيري : مقالات في الفكر الأنسي،المؤسسة الجامعية للدراسات و للنشر والتوزيع ،(ط1)،2010،ص150،وص 53

وإنّ تحديد المفهوم "يكتسي أهمية أساسية ودلالة رمزية تتمثل في إدارة الانفتاح على كل المظاهر التي تمس الحياة وخاصة المستجدات العلمية والمعرفية. وبهذا فالفكر هو عملية ذهنية لإنتاج المعرفة بالواقع المعيش في تجلياته المختلفة هو نفسه ثمرتها.ولهذا فالفكر هو إنتاج الخبرة والتجربة والمعايشة الحية المستخلصة من الواقع،وقد تكون هذه المعرفة محدودة بموضوع جزئي،أو بقضية عامة أو بخبرة آنية في لحظة زمنية محدودة،أو لحظة تاريخية ممتدة،وقد يغلب عليها الطابع الانطباعي أو الخيالي أو الأيديولوجي ،وقد تكون نسقا فلسفيا أو معرفة نظرية،ولهذا فالفكر كفر غير مستقل عن واقعه المعيش بمستوى أو بآخر وغير سابق عليه في الوقت نفسه "[5]

وعموما فإنّ المفهوم ليس بسيطاً ولا أحادي المكون،وكثير من المهتمين يفرق بين المفهوم والمصطلح، فهو "مغاير بطبيعته وخصائصه،وهو شيء آخر يختلف عن الاسم ويختلف عن المصطلح"[6]،وهو شديد الصلة بتاريخه ومرتبط بهذه البيئة التي ظهر بها،"لا وجود لمفهوم بسيط.كل مفهوم يملك مكونات،ويكون محددا بها.للمفهوم إذاً رقم.إنه تعددية، حتى وإن لم تكن له تعددية مفهومية، لا وجود لمفهوم أحادي المكون: وحتى المفهوم الأول،الذي تبدأ به فلسفة ما فإنه يتوفر على مكونات كثيرة، مادام ليس بديهيا أن على الفلسفة أن تكون لها بداية،وحتى،وإن حددت بداية ما فإنها تضيف إليها وجهة نظر أو سببا"[7].

ولذلك فالفكر العربي الحديث ينحو بنا مناحي متعددة ومختلفة في آن، فقد يتحيّز لتراثه،وقد يختلف في الحكم عليه والانتصار له، كما أنّه ملحاح على التّبعية للفكر

---

[5] -عبد الغني السلماني:الخطاب الثقافي في زمن التحولات (قراءة في المنجز الفكري والنقدي)،عالم الكتب الحديث،الأردن،(ط1)،2016،ص35

[6] - علي صديقي: مطارحات نقدية في الأدب والفكر، (ط1)، 2013،ص88 وما بعدها

[7] - علي صديقي :المرجع السابق،ص89

الغربي ومتهافت على مفاهيمه،وهو أمر دفع أغلب مفكرين يعتقدون أن الفكر الغربي كوني ومطلق، ومتعالي، وهو ما يعني أنه ينبغي استيعاب مقولاته ومناهجه استيعابا جيدا ، ومحاولة تأصيله بالبحث له عن أشباه ونظائر في التراث الفكري الغربي،مع تجاهل تام لسياقاته وظروف نشأته في حين أن هذا الفكر يعيش أزمة حادة تنذر بنهايته وهي "انتقال هذا الفكر من مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تقويض هذه الأنساق وهدمها، ومن مرحلة المادية الصلبة المرتبطة بالعقلانية المادية ، التي وإن قضت على الأسس الدينية وغير المادية للمعرفة والأخلاق (خاصة في مجال الحياة العامة) بأن جعلت المادة المتغيرة وقوانينها هي المرجعية الوحيدة والركيزة الأساسية لأي رؤية للواقع ،إلاّ أنها استطاعت أن تؤسس (نظما) معرفية وأخلاقية ستند إلى نقطة ثبات مثل العقل والطبيعة البشرية والقوانين العلمية.."[8] .

- ثانيا : الفكر العربي في مواجهة المُغلق والمُسبق

الفكر العربي الحديث هو كل ما يصدر من علم ومعرفة تستند على أصول ومرجعيات معرفية لا تتطاول على التراث بما يحويه من علوم فقهية وعلم التوحيد وفلسفة وعلم الكلام وعلوم القرآن وعلم المقاصد ،وجملة العلوم الحياتية والمفاهيم الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والثقافية والنفسية، وهو لا يختلف عن الخطاب الإسلامي في هذا الشأن. وإذا فنحن أمام ماض "لا يمكن إلاّ أن يصبح حاضراً ولكنه لن يكون كذلك إذا غدا حضوره ثقيلا جاثما مكبلاً لكلّ حركة، قاضيا على الزمان. إنّ الحضور لا يكون كذلك إلاّ إذا تخلله الزمان، ولن يتخلله الزمان إلاّ إذا غدا حركة، ولن يكون حركة إلا إذا كان انفصالا وفراغات وقطيعة"[9]، لذلك فالفكر الحديث

---

[8] - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي:الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، (ط1) ،2012،ص18، وينظر علي صديقي مطارحات نقدية في الأدب والفكر، ص 110ومابعدها .

[9]- عبد السلام بنعبد العالي: ضد الراهن،دار توبقال للنشر،(ط1)،2005،ص9

ينبغي أن يواجه التراث مواجهة إفادة وتجاوز، فالفكر يقدّم نفسه على أنه ضد الراهن ومقاوم للماضي الجاثم،ومقاومة للتقليد التافه الذي يُكلس التّراث ويحنّطه ويسجنه داخل قوالب جاهزة بفعل تأويلات نهائية منغلقة على نفسها.

ومن الأسئلة التي تلح علينا،وقد ظفرت بإجابات متفاوتة إيجازاً وإطناباً،وضوحا وغموضاً،ولازالت الحيرة تكتنفه هو هل يوجد فكر عربي يعوّل عليه،ويستطيع أن يشتغل على التناقضات التي يعيشها الانسان العربي وعن علاقته بالأطياف الفكرية الأخرى،وهل ثمة تعارض أم تعالق وتداخل معها؟ .

ولعلّ ما يميز هذا الفكر بدءا هو أنه يقوم على الاختلاف والإقصاء والصّدام ،فهو مختلف في قراءة التراث ومختلف في القطيعة معه،ومختلف كذلك في فهمه وفي علاقته مع الأطياف الفكرية الغربية،ولذلك نجمت صعوبة تحديده وتعليل مقولاته وتبريراته،لأنّ الصُّورة الرّاهنة للفكر العربي صُورة مغرية ولكنّها غامضة تستدعي من القارئ للفكر العربي الحديث أن يتسلّح بوعي معرفي كبير عن معالمها ومشاهدها ولحظاتها القوية.إذ لا يتعلق الأمر بشخص بعينه ولكن بمنظومة كاملة حيث إنّ المعركة ليست " متخيلة أو مفترضة، بل معركة حقيقية على مستوى الفعل كما على مستوى العقل"[10]. وإننا لنعتقد بأنّ هذا الصراع وهذا الخلط هو الذي يعمم فكرة وجود فكر عربي يحاول أن يجيب عن مقتضيات الحياة العلمية ومقومات الانسان،وفي الوقت نفسه يزيل فكرة الصّراع التي نتعمّم بها في ثقافتنا العربية اليوم وقبل اليوم ، ويصل بفكرنا إلى نوع من الاحترافية، وإني ألاحظ أن ثمة كثير من رجال الفكر عندنا حاول مشكورا الانتقال بالفكر إلى هذه الاحترافية بدءا بمحمد عبده ومرورا

10– عبد النبي الحري: طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرُّشدية،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،(ط1)،2014،ص27

بالإسهامات الجديدة التي سيأتي ذكرها في هذه الورقة . فهذه الفكرة تقودنا إلى "الانتقال من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء.وليس الأمر مقصوراً علينا،بل إنّه ليعمّ الدنيا بأسرها في تحوّلها الرّاهن.إنّه تحول يسير في خط واحد،ولا مجال فيه للاختيار والتردد،إذ هو –دائما وفي جميع الحالات– انتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدي إلى العمل،وإنما هو عمل محدد الخصائص،إذا أريد للأمة أن تكون معاصرة،وذلك أن يكون عملاً في دنيا الصناعة بمعناها الآلي الحديث لا بصورتها اليدوية القديمة "[11].

وإذن بناء الانسان وعصرنته لا يتم إلاّ بهذا الانتقال المعرفي الذي نتجاوز به تلك الإتكالية وذلك التقليد الذي وقعنا فيه طيلة استحضارنا لتاريخنا المجيد. ويقتضي منا أنّ نعلم أن الفكر العربي القديم كان يعتمد ثلاثة أطراف هي (اللاعقلاني)، و(العقلاني)، و(السلوك)[12].. ولذلك فضرورة أن " تستيقظ المعرفة العربية المعاصرة من سباتها وتتخلّص من كل ما أبقاها أسيرة لميراث نزعة إنسانية لم يعد بمقدورها أن تواجه فتوحات المعرفة المعاصرة"[13]، وربما هذا ما يتصدّر الفكر العربي الحديث في أعمال أدونيس ومحمد أركون،وعلي حرب، والجابري وطه ع الرحمن، ونصر حامد، ومحمد بنيس وغيرهم ممن تناول التراث العربي وحاول الخروج به من دائرة الأيديولوجيا الضيقة إلى دائرة الكونية.

11- زكي نجيب محمود:تجديد الفكر العربي، دار الشروق،(د ط)،2004،ص234

12- كانت هناك ثلاثة أطياف في الحياة الفكرية عند الأقدمين،طرف منها لاعقلاني يعتمد على الغوص إلى الحقيقة الروحانية مهتديا بإلهام أو بحدس مباشر،وطرف ثان عقلاني يستخدم طرائق المنطق النظري في حجاجه، وغالبا ما يتأثر بثقافة اليونان،وطرف ثالث لا يتخذ موقعه في مجال "الفكر" بقدر ما يتخذه في مجال السلوك سلوكا يتفق مع شريعة الدين . ينضر المرجع السابق ص 145،144.

13- أحمد دلباني: سفر الخروج اختراق السبات الأيديولوجي في الثقافة العربية،دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر،(ط1)،2010،ص7

وفي الحق إنّ العقل المنبثق اليوم ، لم يعد مفتوناً بالإنشاءات المعمارية النّظرية الكبرى على غرار ما عرف في الفلسفة الكلاسيكية مثلا، ولم يعد ينجذب إلى بناء المنظومات المعرفية المغلقة التي تسجن المعنى داخلها وتمنحه صفة التعالي على الواقع والتاريخ.إنّه عقل إشكالي، تقوده فاعلية الانفتاح على التاريخ ومعطيات الواقع المعقد إلى تدمير كل ما يجده في طريقه من سياجات دوغمائية تمارس طرحا استبداديا للحقيقة وهيمنة رمزية باسمها"[14]. من هنا ،فهو "عقل يحترم تعقد الواقع و يتبناه كما يعبر أركون"[15] . ولذلك نتساءل مطمئنين عن الصُّورة النّموذجية التي يمكن أن يكون عليها الفكر العربي، وهل المفكر هو المثقف؟،خاصة إذا علمنا أنّ "المثقف هنا هو ذلك الرجل الذي يتحلّى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحرّي، وذاتنزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط (الفلاسفة الكلاسيكيون كانوا يقولون باسم القوة العاقلة أو العقل)"[16]. والقيمة إذن هي أنّ:

1- العالم أو المثقف يغطي حقلا من الكفاءات (العلوم الدينية أو التقليدية/ والعلوم الدينية والعلوم العقلية الدخيلة)، التوحيدي ، الجاحظ، الكندي والفارابي وابن سيناء وابن رشد وهؤلاء مارسوا البحث الفلسفي الذي يقوم على هضم الدين وتمثله،ولذلك فمجال الفكر في القديم كان يتشكل ويتوسع بتوسع المجالات المعرفية،وقد ظهر هذا الهم في جل العلوم التي كانت معروفة في تلك الفترة التي نطلق عليها المرحلة الكلاسيكية (علم النحو،علم التاريخ، الطب ، والعلوم الطبيعية، وعلوم اللغة ..)

14- أحمد دلباني :المرجع السابق،ص78

15- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر هاشم صالح، دار الساقي، (ط1)،2002،ص15

16- محمد أركون:الفكر الإسلامي نقده واجتهاد،تر هاشم صالح،دار الساقي ،(ط6)،2012،ص11

2- الجديد الذي نشأ في الثقافة العربية والإسلامية هو ما يطلق عليه محمد أركون ظهور (المثقف الناقد) وهو المثقف الذي درس في الغرب وانبهر بإنجازات العقل الغربي،وقد كانت هناك مراحل عديدة منها: (المثقف الليبيرالي1820-1952)،و(المثقف الثوري 1952- 1979)،وقد حصل نوع من التنافس والشّك والإقصاء فيم بينها،وبين التيارات الأخرى المعادية لها وخاصة الدينية.

3- وإذن المثقف العربي المعاصر ينبغي عليه" الانخراط في إستراتيجية شاملة للتدخل العلمي من أجل فتح العقليات المغلقة وتحريرها ،وربما قادته هذه الإستراتيجية إلى تركيز الجهود على الفعاليات الأربع: (نقد الخطاب)،التأريخ النقدي للفكر العربي الإسلامي)،(البحث الأنتربولوجي)،و(إعادة الاعتبار للموقف الفلسفي)"[17]، وهو نفس المسلك الذي نفذ إليه المفكر الغربي في العصور الحديثة ،لتأسيس الكيانات الثقافية الكبرى التي يعوّل عليها في صناعة الإنسان والإجابة عن انشغالاته الفكرية والأخلاقية والدينية والاقتصادية،ولذلك هل يستطيع المفكر العربي الحديث ضبط الفاعلية (العقلية)و(الثقافية) لتجاوز الأزمات التي يتَملمَل فيها الفكر العربي الحديث؟.

هناك "إجماع كبير على أنّ العقل الحديث يتميّز عن كل تجلياته وممارساته السابقة بكونه اكتسب القدرات الفكرية والعلمية للخروج من الانغلاق الذي طالما استدرجته إليه انحرافاته الأسطورية التاريخية والأسطورية الإيديولوجية في صدامه بالواقع.هذا ويقال إنّ الحركة المتواصلة لتاريخ الغرب تكمن في قدرته على الخروج من الأزمات ليتقدم كثيراً حتى يواجه عائقا جديداً"[18]

---

[17]-محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص25

[18]- محمد أركون : الأنسنةُ في الإسلام مدخل تاريخي نقدي، تر محمود عزب، دار الطليعة-بيروت،(ط1)، 2006، ص163

هذا لا يعني أننا نؤيّد الممارسات التي يركن إليها العقل الغربي، ولكننا نؤكد أنّ العقل بصفة عامة ، أصبح يتميز بكونه يحاول التّخلص من الإنغلاقات التي وقع فيها من جرّاء التّسرع والتّعصب لثوابته، وهو هنا يريد أن ينفتح ويؤكد وجود آخر عبر منافذ العقيدة خاصة.

ونبذ الأدوار الاستلابية التي توقعه فيها العادات والتقاليد والخطابات التربوية والأسرية والجنسية. فهو يتقدم باتجاه إصلاح العقل وتبرير الفشل الذي هيمن على الذات العربية منذ صدامها مع الغرب.وهذه الحساسية هي التي تؤمن بالتّجديد، طبعا التّجديد الذي لا يُساء فهمه، حيث يمكن لنا أن نعلن أنّ المعنى مهما كان "لا ينبني ويتشكّل إلاّ لكي ينهدم وينهار،فالمعنى يتشكّل عن طريق تدمير المعنى،أو على أنقاضه.ينبغي تدمير المعنى القديم الضيق الذي لم يعد ملائماً لكي يحلّ محله معنى جديد أكثر رحابة واتساعا، وهكذاداواليك..ويمكننا تقليد جوليا كريستيفا هنا ونقول:التّوليد الهدّام للإنسان:أي الذي يلغي إنساناً قديماً و تقديساً قديماً[19] لكي يُحل محلّه إنسان جديد.هناك دائما إنسان جديد ينهض على أنقاض الإنسان القديم "[20].

ولذلك فالتّخلص من هذه التّوترات والاختلاجات التي تعاني منها الشخصية

---

[19]- مثال (عبارة نيتشه الشهيرة "موت الله" لا تعني أن الله يموت بالمعنى الحرفي للكلمة، أو أنه يموت في المطلق وإنما تعني أن هناك نمطا محددا من التّقديس (هو نمط القرون الوسطى) قد مات وانهار.لقد قضت عليه الحضارة الصناعية والتّقدم العلمي والتكنولوجي الذي بلغ أوجّه في عصر نيتشه (أواخر القرن التاسع عشر)، واكتسح وجه أوربا كلها.إذن فنيتشه لم يخترع شيئا ،فقط اكتفى بملاحظة ما يحدث حوله كما يلاحظ العالم بكل برود وموضوعية ظاهرة كبيرة ما .ومشكلته أنه استيقظ قبل غيره وأطلق صرخته الشهيرة.سؤال نيتشه كان هو التالي: كيف يمكن لهذا التقديس القديم الذي يسيطر على البشرية المسيحية الأوروبية طوال قرون وقرون أن يتفسّخ وينهار لكي يحل محله تقديس آخر جديد: تقديس العلم و آلهة العلم والسيطرة على الطبيعة والكون والأشياء..؟

[20]- محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،ص261

العربية الإسلامية يمر من هذه الزاوية شريطة أن نحتكم لصوت العقل والمنطق ونبتعد عن التّهريج الذي يُهيمن على الكثير من المركزيات الفكرية العربية وغير العربية ، وفي الحق فإنّ الاختلاف هو "الأصل "،ولكنه أصل يتعذر معرفته وإدراكه كما يرى دريدا[21] .

القسم الثاني: الشّواغل المركزية في الفكر العربي ووهم التفكيك

لاشك أننا سنجد أنفسنا مرغمين على الإشارة إلى فترة الموحدين التي عرف فيه التفكير العربي نوعا من الحركة المحمودة ،والتي كان لها دور فاعل في ترقية الإنسان العربي ، بعدما كانت حالة "العالم الإسلامي في الوقت الذي قامت فيه دولة الموحدين لا تبعث على الاطمئنان، فالدولة العباسية بالعراق ودولة الفاطميين بمصر بلغتا إلى دور الهرم المزمن الذي لا قيام بعده، ودولة المرابطين بالمغرب كانت كافرة مجسمة في نظر المهدي بن تومرت مؤسس دولة الموحدين،وإن كان لم يشايعه على هذه النظرية سوى أتباعه منهم، وكان ابن تومرت هذا ساح في الشرق حيث أخذ عن الغزالي وأبي بكر الشاشي وابن عبد الجبار ببغداد،وعن أبي بكر الطرطوشي بمصر، وفي المغرب حيث قرأ على ابن أحمدين بقرطبة من الأندلس، وعاين حضارة هذه البلاد التي ساح فيها، وتشبّع بأفكار أهلها عامة، وبخاصة أساتذته، وبصفة أخص الغزالي"[22].، وقد آمن هذا الرجل والمؤسسين من بعده ، بأنه ينبغي أن تُعالج مظاهر التخلف والانحطاط التي عليها العالم الإسلامي، بتأسيس خلافة إسلامية عامة تضم هذا العالم و بزعامة الدولة الموحدية،وقد عمل هؤلاء على أن تكون حضارتهم مطبوعة بطابع العظمة والدين والتّجديد في معظم مظاهرها.وقد اجتهد هؤلاء في التفرد والتّميز، وقد حاولوا نشر حضارة تقوم على (العظمة)، و(الدين)، و(التجديد)، وقد ساعدهم

21- ينظر علي صديقي: مطارحات نقدية في الأدب والفكر،عين برانت ،وجدة،،(ط1)،2013،ص27 -28

22- محمد المنوني: حضارة الموحدين،دار توبقال للنشر ،الدار البيضاء، (ط1)،1989،ص11

في ذلك أن البلاد المغاربية لم تكن قاحلة من المعارف، ولكنّهم وجدوها بلغت شأوا عظيما في المعارف وفي تعظيم حدود الله وشعائره.

وقد كان "فضل الموحدين على المعارف عظيماً،فإنهم حافظوا على ما اختاروه منها إلى حد كبير وشجعوها،كما شجعوا كثيرا من العلوم التي تكن رائجة أو كان محظورا رواجها في العهد المرابطي،وطبعوا كل ذلك بطابعهم الثلاثي الخاص، وإنّ تشجيعهم للمعارف التي كانت شائعة في عهدهم بلغ مبلغا عظيماً،وكان تشجيعا مادياً وأدبيا وتفننوا فيه ما شاءت لهم هممهم الكبيرة أن يتفننوا "[23]، وشاعت عندهم تقاليد في السياسة والأخلاق والاجتماع والتربية والجهاد، وازدهرت لديهم المعارف المختلفة، وحرصوا على تطويرها بدءا بعلوم اللسان والتاريخ والفلسفة والمنطق،والتنجيم ،والأدب والإدارة، وسائر الفنون الأخرى التي تُمكن للإنسان وتُنبت لديه الشعور وقناعة بضرورة إعمار الأرض، والإطمئنان إلى معاشه وقبوله لأصناف التّفكير الذي يقوده ويُؤسس له مسارات حياته ..

ولاشك أنّ هذا العهد هو عهد منظم من حيث الالتفاف حول الأفكار التي كانت سائدة وكان يؤمن بها إنسان الموحدين سواء في تفاعله مع تراثه العربي الإسلامي أو تفاعله مع العقليات التي تحيط به وتصطبغ بصبغة مخالفة له وخاصة في الجانب العقائدي، وقد كان في هذا الشأن بالذات يلح على الإسلام ويؤكد سيادته وسطوته، وقد كانوا "يريدون أن تكون هذه الحضارة لا شرقية ولا أندلسية محضة، ولكنّها حضارة قائمة بنفسها،آخذة من هذه وتلك وغيرها، وإن طغت عليها الحضارة الأندلسية "[24] لاحقا.

---

[23]– محمد المنوني: حضارة الموحدين،ص14

[24]– المرجع السابق ،ص13

وإذا كنا لا ننكر أنّ بين عصر الموحدين والعصور التالية أكثر من نقطة تماس وبؤر صراع، وإذا كان عهد الموحدين قد رافع من أجل الإنسان بطريقة منتظمة ، وبالنّماذج الفكرية التي يسترشد بها على تفرد هذا العصر في عثوره على مفتاح تقدمه في مجالات الحياة المختلفة،وقد نحا هذا العهد في "تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف"[25]، وتوسل بأدوات ذكية في قراءته وتحليله.

- أولاً التراث[26] في مواجهة المركزية الغربية:

فإنّ العصر الحديث قد اجتهد في تقريب كثير من القضايا،ورافع عن الهوية الذي استبعدها فكر ما بعد الحداثة ،كما أنّ "التأكيد على الهوية هو بالطبع ما لا يحتاج إلى الدفاع عنه أو التذكير بضرورة الاضطلاع به..وقد طرحت الهوية في العالم العربي ضمن خطابين رئيسيين :الخطاب القومي، والخطاب الإسلامي/ الأصولي، وفي كلا الخطابين لم تكن الهوية محل تشكيك على المستوى الفلسفي الابستمولوجي، كما هو الحال في الفكر الغربي المعاصر، ومن ثم لم تنشأ الحاجة إلى تبرير الحديث حول الهوية أو تعريفها، وإنما كان المنطق،وما يزال إلى حد كبير،هو تحديد منطلقات الهوية أو محدداتها وليس ماهيتها أو الحاجة إلى مناقشتها"[27] وقد ظهر الاهتمام الحيادي العميق

[25]-عبد النبي الحري: طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري،صراع المشروعين على أرض الحكمة الرُّشدية، ص109

[26]- (ولعل أول ما ينبغي إبرازه هنا هو تداول كلمة تراث في اللغة العربية لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن،بل يمكن القول،منذ البداية، إنّ المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم،نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى.هذا من جهة،ومن جهة أخرى،يمكن أن نلاحظ أن (الإشباع) الذي يتميز به مفهوم (التراث) في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الأيديولوجية،إلى أية لغة أخرى معاصرة...) للتوسع ينظرع العروي.ع كيليطو، ع الفاسي، م ،ع الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، (ط1) 1986،ص 71 وما بعدها .وينظر عزيز العظمة : التراث بين السلطان والتاريخ.

[27]- سعد البازعي: شرفات للرؤية حول العولمة والهوية والتفاعل الثقافي،المركز الثقافي العربي،(ط1)، 2005، ص36،37

والجاد لحظة التّصادم مع الغرب،ولكنّه ارتكز على المقولات والمصطلحات والمفاهيم التي قدمتها المركزية الغربية- الثقافية والتقنية- ، وهو أمر يُصنّف على أنّه مُنعطف غير متجانس ومتوحش في آن ،لأنّه يستنجد بعقلية غربية في أدواتها وإجراءاتها من أجل تصميم أجوبة لحياته المغايرة ، وفي أحسن أحوال هذا الاستقدام كان "الخلط والمزج وعدم التفريق بين العقل والفكر[28] والموضوعات الفلسفية،والبُنى الأيديولوجية وتأسيسها المعرفي واتجاهات خطابها السياسي"[29] مهيمنا ،الأمر الذي أوقعنا في متاهات الاستنتاج والتّمثل.

ولذلك فإنّ التّحدي الذي تواجهه الأمة اليوم أعمق من ذلك الذي واجهته سابقا،فهو تحدي حضاري واجتماعي وثقافي أيضاً ،فإذا كان الموقف القديم قد "فرض على العقل العربي الانسحاب إلى الداخل،والاعتصام داخل حدود علوم (النّص)[30]

---

[28]- يعتمد العقل في حراك منظومة عناصره على مجموعة أدوات يمكن أن نطلق عليها تسمية الفكر،وهو الفكر النظري،باعتباره سيرورة إدراكية وعيوية تفسيرية متفاعلة موضوعيا مع ساحتين،ساحة الانطلاق (العقل)،وساحة الشغل (العنصر المحيط المناقش).أما النسق الثاني فهو الفكر التجريبي،باعتباره سيرورة ميدانية وقائعية يقرأ التجربة معزولة عنه تماما،ويعيد إنتاجها حسب مقولاته وأدواته،متفاعلا معها ودافعا بصيرورة عناصرها،ومدى معياريتها،نحو منظومة العقل...ويصبح العقل إذن،وعبر أنساق الفكر المذكورة،منظومة و"أداة "منهجية ناقدة لذاتها.لأن الفكر لايربط بعلاقة سلبية مع العقل، أي أنه يشتغل على عناصر الموضوع حسب المعايير من منظومة العقل،بل وعبر حركتيه المستمرة والدائمة يشتغل على نقد العقل نفسه في قدرته على استقبال ومواءمة العناصر المدروسة في صيرورتها،وإعادة إنتاجها بما يتواشج مع السببية،التي تتمثل بارتكازها في منظومة العقل وعناصر فعلها في الفكر ..ينظر جمال الدين الخضور، ص28 وما بعدها .

[29]- جمال الدين الخضور:عودة التاريخ في التأسيس للميثيولوجيا العربية،ج2الزمان والمكان في العقل العربي حتى الألف الثاني قبل الميلاد،دار الفرقد للطباعة والنشر،سوريا ،(ط1)،2010،ص20

- (القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا.وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة (نص)،بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز (النص) فيه.وليس معنى ذلك أنّ النّص بمفرده هو الذي أنشأ.

والعُكوف على الثقافة والفكر يحميهما من الضّياع ويحافظ عليهما التشتت"[31]،فإنها اليوم تواجه أعداء من الداخل (التيار الرجعي)، وأعداء من الخارج يتربص بوجودنا.

ولعل الفلسفة العربية الحديثة قد اتكأت على (التراث)،ولكنّها في غير اجتهاد وإبداع،و"بهذا أضحت لآفة التقليد مشروعية فكرية وأيديولوجية يطمئن إليها بعض المفكرين العرب اليوم"[32]،ومن المفيد الإشارة إلى أسماء لهما بعض الاجتهاد والإبداع من مثل (طه عبد الرحمن)، و(محمد عابد الجابري)،و(محمد أركون)،و(نصر حامد أبوزيد)،و (عبد الوهاب المسيري)، في النظر إلى التراث ،وفي الدّعوة إلى "تجديد الخطاب الفكري العربي،وهي مشاريع تسعى سعياً جاداً وأصيلاً إلى بناء مقومات وشرائط الإبداع والتجديد عن طريق التحرر من براثن التقليد وجاذبية الحداثة.وهذا لا يتحصل إلى متى التزم المتفلسف العربي بقواعد ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي"[33]،لأنه في إمكان الفلسفة العربية خرق حجاب التقليد،وتخطي الأسوار التي ظلت مهيمنة على العقل العربي مدة لا تقل عن عشرة قرون،وبهذا يتمكن العقل العربي من التّصرف في المنقول الذي يوافق المجال العربي واختياره الفكري.وبهذا يكون سؤال النهضة أو التحديث قد طغى على التفكير العربي الحديث، ولكنّه اصطدم بالمركزية الغربية التي أوقعته في الفوضى والمغالطات، ولم يتمكن من اقتراح البديل لهذه الكونية الصادمة والمخيفة و العنيفة في آن.

= الحضارة،، فإنّ النّص أياً كان لا يُنشئ حضارة ولا يقيم علوما وثقافة .إنّ الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النّص من جهة أخرى ..) ينظر نصر حامد أبو زيد ص 9 و ما بعد

[31]–نصر حامد أبوزيد:مفهوم النّصّ دراسة في علوم القرآن،المركز الثقافي العربي،(ط8)،2011،ص12

[32]– يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه عبد الرحمن،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،(ط1)،2012،ص12

[33]– يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، ص21

– ثانيا :النّهضة العربية وهامش التّحرر:

ولقد "امتلكت النهضة العربية جرأة نادرة في اغتيال خيارها الثقافي،وغالت إيغالا في هذا التّحطيم الذاتي دون أن تدرك بأنّ خيار المصالحة الداخلي، وخيار الاستيعاب لمكونات العقل العربي هي مفتاح السر في مشروعها ذاك،وهكذا راهنت النهضة العربية على تقدمها الحالم على حساب التعددية والحرية وتداول المعرفة والسلطة،سواء في القطر الواحد أو مجمل أقطار الوطن العربي"[34]. ومن أوهام النهضة :

1- الوحدة ،الهوية ،الأمن الثقافي
2- الهوية مهددة في وجود تواصل غير متكافئ مع الآخر.
3- الهوية والخصوصية هي الانفتاح وليست التقوقع على الموروث (الإقامة في الماضي) جلب لنا أعداء كثر دخلنا معهم في صراع وليس في حوار.
4- الخصوصية والهوية هي امتلاك لقيم حضارية مع تطوير وتأويل للتراث.
5- غياب الاستشراف أو أن عنصر المستقبل غائب في المشروع العربي.
6- الحلم بالماضي والطموح إلى استرجاعه.

وإضافة إلى ذلك فإنّ المفاهيم الفلسفية المتداولة عندنا هي مفاهيم تتجه لتَملك التراث الفلسفي،سواء (التراث الغربي) أو (التراث العربي الإسلامي)، وهي مفاهيم يمكن أن ترد إلى ثلاثة أساسية :

1 - مفهوم التاريخ وما يرتبط به من مفاهيم أخرى كالتراث والكلية التاريخية والإرادية والاستمرارية والقطيعة.

2- مفهوم الهوية وما يتعلق بها كالأصالة والقومية والخُصوصية والتّغاير.

34- إدريس هاني: ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر،مؤسسة الانتشار العربي، بيروت،(ط1)،2009،ص70

3- مفهوم الأيديولوجيا،وما يرتبط به كمفهوم التأويل والقراءة الموضوعية والحقيقة والواقع واللاشعور والخيال[35].

ولذلك فعلاقتنا بتراثنا الفلسفي[36] ، أو غيره علاقة تتجه نحو الإبهام والتعقيد، فإذا توجهنا للتراث،ينبغي أن نتساءل حوله،وعن القيمة من استنطاقه، وقبل هذا ينبغي أن نحدد الماهية أو المقصود من التراث، وهذا لم يحصل في التفكير الحديث،فنجم ذلك الخلط أو قل التفكيك من أجل التفكيك، فالفكر العربي الحديث في هذه النقطة بالذات يبحث عن سلف له يتكئ عليه ليثبت حضوره ، يبحث عن ابن رُشد وعن إخوان الصفا والمعتزلة والفارابي، والجاحظ ولكنّه – في الحقيقة – يُشرّح الجثث الهامدة كما يقال ،أو يقبل الأموات ظناً منه أنه يتصالح معهم ويحظى بكراماتهم ، وحين نتجه للفكر الغربي عموما والفكر الفلسفي خصوصا، ينبغي النّظر في قضية (الأثر والتأثير)،المنبثقة بعمق في المثاقفة العربية والغربية، وهل الحوار بين الثقافتين حوار متكافئ أم تابع ومترجم لا يقوى على الإبداع والتمايز[37]، من هذه الاتكاءات الغامضة ، وهذا الاجترار المتكرّر يبدو أن الفكر العربي الحديث يُنجز لعبة معرفية أقل جاذبية وأقل تأثيراً.

---

[35]- بوسلهام الكط: هل هناك فكر فلسفي مغربي معاصر..؟مجلة فكر ونقد،السنة الثانية،العدد17 مارس 1999،ص28

[36]- (وكما أنه لا وجود لمجتمع إنساني بدون تراث، فإنّ الإنسان الفكر والمبدع والعامل هو شرط ضروري وأساسي لهذا التراث.فبواسطة الفكر والعمل يستطيع الإنسان أن ينتج بوعي، كل ما بإمكانه أن ينتجه في جميع المجالات والميادين.ومن هنا تتبدى العلاقة الأساسية بين الفكر الإنساني والتراث على العموم،ومن هنا نتساءل مرة أخرى- أليس من حق الفكر العربي الحديث أن يهتم بالتراث الإنساني على العموم والتراث العربي الإسلامي على الخصوص بعيدا عن الاجترار وعن التبعية العمياء..).

[37]- للتوسع في هذه القضايا ،ينظر عبد السلام بنعبد العالي:التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب،وينظر كذلك عبد السلام ياسين: محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى.ومحمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر.

ولتأكيد هذا المذهب نرى أن التعامل مع القضايا الشواغل في الفكر العربي الحديث ينصبّ على معاينة بسيطة لا تَعاطف ولا صَراحة ولا مُواجهة ولا نفاذ،إنّ هذا الفكر ينصبّ على أشياء مألوفة مراوغة وتُطعم الواقع ببعض البوح والسكوت والجدل ،حركة إبداعية معتمة لأنها "أجوبة لا تسمو إلى عمق السُّؤال ولا تستقرئ منه مشروعها، فهي تتردى في سذاجة الكيان المنحط وتتلون بانحطاطه العقلي"[38]، المشروع الفكري العربي الحديث يعيش حالة من التنكر لكل ما مضى،لأنّ الأشياء التي بحوزتنا الآن لا يمكنها أن تخلق جوابا لأوضاعنا الراهنة[39]، والمنفلت من بين أيدينا هو ما تستهدفه تطلعاتنا،وليس من المفيد أن نرسم خطاطات في خيالنا ونسقطها على واقعنا المهدور.إذن على الفكر الحديث وهو يقرأ هذه القضايا : التراث،العلمانية،الحداثة، ما بعد الحداثة، تداخل الحضارة وصراعها، الديمقراطية ،الإرهاب، اليهودية والصهيونية، الجسد والمرأة والجنس، والحرية، والحركات الإسلامية..)،لا يؤثث أطروحاته بأننا كائنات قُدّر لها ألاّ تنهض إلاّ بالتنكر لكل قيمها الاجتماعية والأخلاقية والدينية وأنّ ما بحوزتها لا يصلح للنّهضة وتجاوز الركود الذي نعيشه.

---

[38]- إدريس هاني: ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر،ص50

[39]- (من هن تبدو النهضة العربية بدون مستقبل،لأنها لم تقدم سوى الاستعارات ولم تمتلك ما هو أصيل ومبتكر.استعار العرب كل ماهو نافل عند الشعوب الأخرى ونسبوه إلى أنفسهم كما يقول عبد الله العروي.. لكن يمكننا أن ننسب للنهضة ثلاثة عطاءات مختلفة تبحث عن واقع مطابق في يومنا الراهن.العطاء الأول يتجلى في قضية الحداثة بفصلها عن التجربة الأوروبية.العطاء الثاني يتناول التجديد في التفكير الديني على ضوء معطيات الحداثة.العطاء الثالث يتلخص بالعروبة المتحررة من نظرية القومية والمتجلية خصوصا في مجالي الثقافة واللغة..) للتوسع ينظر (نقد النهضة) خالد زيادة :مجلة دراسات عربية، العدد الثامن، يونيو 1983.

القسم الثالث: مصائر المشاريع الفكرية العربية في زمن التحولات وانهيار المتعاليات

لا ننكر أننا في زمن التحولات الكبرى[40] ،وانهيار القيم ، ولا ننكر أنّ هذا الزمن يكتنز إشارات عبثية ويركض لإعادة النّظر في كل المسلّمات بدءا بالجذور،و"بغية تأطير المزج ،والكشف عن دلالته يتعين الجواب عن الأسئلة :من يتكلم؟إلى من؟أين؟متى؟علام؟ولم يتكلم؟وهي تختزل بالمثلث (أنا ،هنا،الآن)"[41] ولا أختلف عن الأمم التي سبقتني إلاّ في كوني أطمح في أن أملك عقلا إشكالياً.إنّ المنطق المتحكم في هذا العصر منطق غريب يمزج بين الحلم والواقع، ويخلق الواقع الذي يُواجه به الأشياء "نحن إذن أمام ماض لا يمكنه إلاّ أن يصبح حاضرا ولكنه لن يكون كذلك إذا غدا حضوره ثقيلا جاثما مكبلا لكل حركة،قاضيا على الزمان.إنّ الحضور لا يكون إلاّ إذا تخلله الزمان،ولن يتخلله الزمان إلاّ إذا غدا حركة، ولن يكون حركة إلا إذا كان انفصالا وفراغات وقطيعة.هذا هو الشكل الممكن للتملك الفعلي للتراث،وهو لا يعني إطلاقا إهمالا أو عدم اكتراث،لكنه يعني كذلك ذوباناً في الماضي

[40]- لقد اختفت أو انسحبت (مفاهيم كالإيديولوجية،الصراع الطبقي، الوعي الطبقي،القومية،الامبريالية العالمية، حركة التحرير الشعبية، حق الشعوب في تقرير المصير، وأن هذه المفاهيم كانت توجه نظاما فكريا معينا، وهو النظام الذي ساد القرن العشرين كله تقريبا.. وفي مقابل هذه المفاهيم ظهرت ،في العقدين الأخيرين مفاهيم أخرى متزامنة، أو متتابعة في ظرف سنتين أو ثلاث، مفاهيم تؤسس لنظام فكري مختلف تماما،لعل أهمها وأكثرها اليوم انتشارا وشيوعا، المفاهيم التالية: النظام العالمي الجديد، نهاية التاريخ، صداما لحضارات، الهويات،العولمة، والعلمانية، وحوار الحضارات،..)، للتوسع ينظر،محمد عابد الجابري: حوار الحضارات أية مصداقية في عالم يحكمه صراع المصالح؟.مجلة فكر ونقد،العدد 44،ديسمبر2001،ص5 وما بعدها. وينظر كذلك ص23،وينظر ص37 وما بعدها . ويمكن إضافة الثورة الإلكترونية ، والقارئ المتصل، وغيرها من الأنظمة المعرفية .

[41]- رائد الصّبح: تقديس المُدنس في الشعر العربي المعاصر، المركز الثقافي للكتاب الدار البيضاء، المغرب، (ط1)،2017،ص148

وإنّما زرعاً لروح الانفصال وروح التحديث"[42]،إذن هذا العصر يريد قطيعة وانفصال ويريد ذوبانا كما يريد الدخول فيما يسمى بالتحديث من دون أن يبرر مظاهر الدخول وأسبابه.

- أولاً الحداثة (ملء فراغ أم اختراق ؟):

وبهذا المنطق هل يستطيع الفكر العربي الحديث مجابهة هذه المعرفة الجديدة التي تنكب على قراءات مخالفة ولكنها مخيفة أيضا،بكونها متعالية بكلّ ما تقتضيه هذه الكلمة من إقصاء لأطراف أخرى.ومن هنا فإننا نريد للثقافة العربية أن تبني طابعا جديدا على تقاليدها الثقافية،مبقية على الأساس ومضيفة إليه وجهة نظرها،وهو أمر ألح عليه التفكير العربي الحديث لدى أدونيس ، محمد أركون،علي حرب، حسن حنفي، طه حسين،محمد بنيس ، زكي نجيب محمود،إدوارد سعيد،وغيرهم ممن اشتغل على فكرة الثبات والتّحول، و"الوقفة الصّحيحة إذن هي أن ما بقيت ظروفه على حالها تبقى مبادئه مُثلاً عليا للحاضر كما كانت للماضي، وما تغيرت ظروفه تتغير مبادئه،فالموروث عن الأسلاف هو لنا بمثابة نقاط ابتداء، نبقي بعضها ونحذف بعضها بحسب ما تقتضيه حياتنا العصرية"[43] ، وبهذا نادت أغلب أطروحات الفكر العربي الحديث.

ولأنّ الأمة العربية قد مرت بمراحل انكسار كثيرة وعديدة، ولازالت تدفع الثمن غالياً، ولازلت المؤامرة مستمرة، ومن هنا تبرز الحاجة ويصبح الطلب أكثر إلحاحاً

42- عبد السلام بنعبد العالي: ضد الراهن،ص10

43- زكي نجيب محمود ،تجديد الفكر العربي،ص199،وللتوسع ينظر سعيد بنسعيد العلوي: الأيديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر،ص51 وما بعدها.. وينظر علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي،ص27 وما بعدها وخاصة القسم الأوّل والثاني من هذا الكتاب...

لوجود كوكبة أقدام تقود مسيرة التنوير وتعيد للمثقف العربي دوره الريادي في خلق رأي عام مستنير وقادر على مواجهة ثقافة الخنوع والتغريب وتقبل واقع الحال رغم قتامة لونه وفظاعته"[44].فهل تستطيع أدوات التفكير العربي الحديث ، وأدواته الثقافية أن تستعيدَ دورها وتؤدي مهمتها المتعارف عليها في مختلف ثقافة العالم ،أم تظل في حالة الغيبوبة التي تعيشها منذ عقود؟.

فالفكر العربي أمام رهانات كثيرة أتينا على ذكرها سابقا وهي الحداثة وما بعد الحداثة ، فلم تعد "مسألة الحداثة تقتصر على كونها قضية. إنها تتجاوز ذلك لتصبح إشكالية على المستويات كافة: رؤية وإبداعاً وتلقياً، وعلى مستويات الاستجابة رفضا أو قبولا، وذلك أنّ الحداثة كمفهوم قد انفصلت تماما عن مفهوم التجديد أو المعاصرة، وهو انفصال يتفق عليه كل المتجادلين حول الحداثة، لأنّ الجميع يرضون بالتّجديد، ويقبلون بالمعاصرة، لكنّهم يختلفون حول الحداثة. من هنا تتميّز الحداثة، وإن لم تتحدّد"[45]، ولذلك فقد هرول بعض مفكري العربية نحوها وحشر مقولاتها للتّداول، ويمم بعضهم الآخر نحو التراث يريد أن يُخرج منه الطريقة المُثلى، فظهرت أسماء بحجوم مختلفة وعلى كلّ الأصعدة، ولقد انكشفت الحداثة أمامهم، فألقوا عليها كل الهموم الفكرية. وفي الحق فإننا "نعيش بالفعل زمنا يُوصف عن حق بأنه زمن العولمة الثقافية، وهي عولمة باسطة نفوذها بالتدرج على سائر المجتمعات البشرية بدون استثناء يُذكر، وهي أيضا رامية إلى ربط النّاس اقتصاديا وسياسيا وثقافيا، بأشياء وأحداث تقع خارج أوطانهم، وخارج تاريخهم، وخارج ذاكرتهم الوطنية"[46]،

[44]– سيف محمد المري: أدوات الثقافة العربية والغياب عن الوعي، مجلة دبي الثقافية، العدد69، فبراير 2011، ص9

[45]– عبد الله الغذامي: تشريح النّص، المركز الثقافي العربي، (ط2)،2006،ص9

[46]– عبد الرزاق الداوي: في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية، ص12

فثقافة العولمة انتشرت بسرعة الضوء، وتفرض صيغها وأشكالها ومضامينها على كل الثقافات البشرية، وتقدم نفسها على أنها ثقافة عالمية وكونية ينبغي الخضوع إليها والاعتراف بمقولاتها ومقدرتها على احتواء العالم.

ولقد تنبّه العلماء بأنّ هذه الثقافة التي تقدم نفسها على أنها النموذج المثالي ينجر عنها التبعية والاغتراب والاحتقار للشُّعوب المغلوب على أمرها، وهذا أمر قد تنبّه له ابن خلدون في الفصل الثالث والعشرين من المقدمة" إنّ المغلوب مولع أبداً بالإقتداء بالغالب، في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده ..لذلك ترى المغلوب يتشبّه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه.. بل وفي سائر أحواله.. فإنك تجدهم يتشبّهُون في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم.. حتى يستشعر ذلك النّاظرُ بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر لله"[47] ، وعموما نريد أن نؤكد على أنّ "الخطاب العربي المعاصر عن المثاقفة والهوية الثقافية إلاّ الناشز فيه، يعتبر المثاقفة ظاهرة تاريخية وموضوعية ويؤمن بضرورة المُثاقفة الإيجابية والمتكافئة[48].

كما يرى في الهويّة الثقافية مشروعا وجوديا قابلا للتّجدّد باستمرار. وهو لا ينتقد ثقافة العولمة بل يعترض عليها في معاييرها البرجماتية لتأويل تلك المبادئ، وفي جوانبها العدوانية والمحتقرة للهويات الثقافية الوطنية للشعوب، كذلك في مظاهرها الاستغلالية والتّهميشية للمجتمعات النامية والمحوّلة لها إلى أذناب وتوابع "[49]

47–عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار البيان،بيروت،ص147

48–(كشف الانفتاح على ثقافة الآخر، عن عملية تواصلية معه، ساهمت بدورها في ظهور المثاقفة التي وقعت نتيجة الاتصال بين الثقافات المختلفة كالتأثير والتأثر و الاستيراد والرفض والتمثل وغير ذلك، مما أدى إلى ظهور عناصر جديدة في طريقة التفكير ،وأسلوب معالجة القضايا وتحليل الإشكاليات باعتبارها عملية تواصلية مستمرة مع الثقافة الغربية مما أدي إلى (هيمنة المركزية الغربية..)، (الاستجابة السريعة من طرف الثقافات المستقبلة... للاستزادة ينظر عبد الغني السلماني، الخطاب الثقافي في زمن التحولات،ص39 وما بعدها .

49– عبد الرزاق الداوي: في الخطاب عن المثاقفة و الهوية الثقافية، 2007، ص19

والاعتراض هنا يدخل ضمن قناعة لا تقدم و لا تُغير في مسار الحداثة والثقافة الغربية التي تهيمن وتغذي أطروحات كثيرة منها العولمة وأطروحة صراع الثقافات.

ولقراءة المشاريع الفكرية العربية الحديثة، ينبغي الإشارة إلى أنّ التفكير لدى العرب ،قد يعني الفهم أو التفسير أو نقل ثروة من المعاني من أجل الارتفاق،ويحاول هذا التفكير إحداث علاقة بين المعاني ومواجهة بينها وبين الواقع والتراث، وهو أمر لافت في التفكير العربي وهو غير معيب في ظل هيمنة المركزية الغربية،وتكاد معظم المشاريع العربية تنحو هذا النحو ويمكننا أن نتلفظ بهذا حيث يجب الفهم لكي يكون الاعتقاد،ولكن يجب الاعتقاد لكي يكون الفهم.وليست هذه الدائرة حلقة مفرغة،وهي أقل دائرة ميتة،إنها دائرة حية ومحفزة .يجب الاعتقاد لكي يكون الفهم:إنّ المؤوّل لن يقترب أبداُ مما يقوله نصه إذا لم يحي في هالة المعنى المتساءل عنه"[50]ينسحب هذا الأمر على الرموز والأساطير والمواد الشّعبية والعادات والتقاليد والحضارة والثقافة والإعلام والسياسة والنظم وكل النطف الفكرية والنقدية واللغوية، ينبغي خلق نوع من الموازنة بين (الفهم والاعتقاد) ،لأنّ الخواطر قد تقع متقاربة بين الأمم والشعوب.

– ثانيا الأطروحات الحديثة ومأزق التّجديد:

وسنمثل ببعض المشاريع منها : محمد عابد الجابري ، وطه عبد الرحمن حسين مروة،هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي ، محمد أركون ،علي حرب وعبد الوهاب المسيري ونصر حامد أبو زيد،محمد شوقي الزين،أحمد الدلباني، محمد بنيس، إدوارد سعيد،وأدونيس ...وسنتحدث عن بعض القضايا التي تجرأ هؤلاء في إثارتها ،في ظل

[50]– بول ريكور:صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية،تر منذر عياشي،مراجعة جورج زيناتي،دار الكتاب الجديد المتحدة،(ط1)،2005،ص351

هيمنة المركزية الغربية،وهل استطاعوا أن يحسنوا صنعاً للأمة العربية ،وهل تُقيم الأمة لهم اليوم وزنا أم نفذ كل الفكر وتسلل لنا الوهن ولم نعد في حاجة لمن يفكر ويجتهد ويصلح الأحوال ؟.

يرى عبد الوهاب المسيري أنّ "الحداثة تخص تحسن البشرية التي قد أصبحت من خلال فلسفات الذات واعية بنفسها وبماضيها وبمصيرها،وقد أصبحت الحداثة المحور الذي سنقرأ به الماضي وسنفهم الحاضر،ونستشرف المستقبل ونشرّع له،فهذه المحورية للحداثة هي التي تكونت بها فلسفة النهضة ،والحداثة هي أيضا وضعتها فلسفة الأنوار التي جاء بها القرن الثامن عشر،حيث "اكتشف فلاسفة الأنوار أنّ للبشرية تطورا مرحليا يصبغ تاريخها الطويل مؤكدين أن تحررها وانعتا قها سوف يكونان نتيجة لاستعمال العقل من حيث إنّه إقرار للشك المنطقي ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن "[51] .

وعلى ضوء هذه المحورية التي قال بها المسيري تحرك الفكر العربي،ناقدا لتراثه، ولواقعه،ومستشرفا مستقبله، يتصدر هذا الفكر اسم من الأسماء الكبيرة وهو الدكتور محمد عابد الجابري الذي ألف كتاب (تكوين العقل العربي)،وهو ضمن مشروع كبير وأساسي للتحديث هو (نقد العقل العربي)، وأطروحة (العقل) قد سبقه إليها كانط (نقد العقل الخالص)، وكتاب (تكوين العقل العلمي) لغوستاف باشلار، فالأول كان فتحا في "الثورة العقلية" والثاني فتتح أفقا جديداً في مجال البحث في أصول المعرفة العلمية وأسسها،أي ما أصطلح على تسميته ب " الأبستيمولوجيا "(دراسة الشروط الضرورية لإنتاج المعرفة ونقدها ..)[52]. والجابري لا ينساق لتقليد الصّياغات السابقة

[51]– عبد الوهاب المسيري،وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة،209

[52]– للتوسع ينظر علي حرب: مداخلات ، دار الحداثة،بيروت، (ط1)،1985،ص7 وما بعدها

وإنما يُركّز على ضرورة (استئناف النّظر في معطيات الثقافة العربية)،وهو يشدّد في تفعيل معطيات الثقافة العربية على : البيان والبرهان والعرفان، وهي نظم معرفية تمثل المكونات الرئيسية للعقل العربي، وهو النظام البياني (علوم النحو والبلاغة والفقه والكلام،والنظام العرفاني، وهو(الكيمياء والتنجيم، والتصوف والتشيع والإسماعيلية، وأخير النظام البرهاني، وهو (المنطق والفلسفة والرياضيات والطبيعيات) ،ويدعو هذه الأنظمة ب (المعقول الديني العربي)،و(اللامعقول العقلي)،و(المعقول العقلي)[53].وإنّ "استئناف النظر إنما هو في الحقيقة استئناف البدء ومساءلة الأسس واستعادة الأصول،أي تأويلها.

ولاشك أن الجابري قام بتشريح ممتاز للعلوم العربية كالنحو والبلاغة والفقه والكلام، وكشف بجلاء عن الآلية التي استخدمها العقل في إنتاج مواده في هذه الفروع العلمية..وتجول في قطاعات الثقافة العربية، فهو مساح ممتاز.ولكنه ليس جيولوجيا ممتازا" [54] على ما يظن كثير من المهتمين بفكر الجابري،لأنه يتعذر على من رام قراءة الثقافة العربية القديمة ، أن ينطلق من قوانين يصنعها هو لممارسة سُلطة بعينها على هذه الثقافة المبهرة والمتنوعة في آن.

وهذا هو الاستغراب المقلوب الذي تحدث عنه حسن حنفي حين قال : ثم ظهر في جيلنا "استغراب" مقلوب،بدلا من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر، وبدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه، نبدأ بمرآة الآخر ثم

[53]– للتوسع ينظر علي حرب: مداخلات،وينظر طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرُّشدية عبد النبي الحري، وينظر،أحمد علي زهرة :العقل العربي بنية وبناء دراسة نقدية لمشروع الجابري،الفكر الإسلامي نقد واجتهاد محمد أركون.

[54]– علي حرب : مداخلات، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ، بيروت،(ط1)،23،1985

صورة الأنا فيها"[55].. ويلخص حنفي عيوب هذا الاستغراب المعكوس حسب علي صديقي [56] في الآتي :

1/ اختيار جزئي من التراث الغربي،وليس الغرب ككل. **2/** نزع هذه الأجزاء خارج بيئتها مع أنها نشأت كرد عل على مذاهب أخرى. **3/** قراءة التراث الإسلامي من منظور الجزء الدخيل، مما يطمس خصوصية الجزء المقروء. **4/** ابتسار الكل،تراث الأنا، ورده إلى جزء مشابه في تراث الآخر حتى يحدث التلقيح والتشابه.

ولذلك فإن التراث العربي كلّ لا يتجزأ،ويمتاز بالشّمولية والتّداخل ، وفهمه في سياقاته المختلفة (الاجتماعية والتاريخية)،يتطلب وعيا كبيرا بهذه الظروف، ولا يمكن أن نستحضر النّموذج الأجنبي في تطويعه وتحليله، وربما هذا الخلل والخلط هو الذي وقع فيه جل مفكرينا،ومن هنا وقع التّفكير في مَتاهات كبيرة ، ووهم على مستوى التفكيك والتأويل.

وقد نحا هذا المنحى في تفكيك التراث أدونيس في قراءته المستفيضة حول الثابت والمتحول في الفكر العربي، واستقدم الأدوات الغربية ، وتخيّر بواسطتها النماذج الشاذة،والذي يريد قياس وفرة الآراء التي قال بها أدونيس اتجاه الموروث وكامل مواده ،وقدرة احتكامه للنموذج الغربي يراجع ما كتب[57] في دراساته المتعددة والمثيرة للجدل،فهو يثير المخاوف حول المواد التراثية (السياسية والاجتماعية والتاريخية والدينية)، ويقدم أطروحات سوداء توهم بالموضوعية،وتؤكد أن الإنسان العربي-اليوم- يمر بنقلة حضارية جريئة إذا انقطع عن موروثه ومقومات حياته.يريد أن يقدم

---

[55]- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت، (ط1)،2000، ص55

[56]- علي صديقي: مطارحات نقدية في الأدب والفكر،ص106

[57] -للتوسع ينظر (الثابت والتحول، أدونيس والإثم الهيراقليطي عادل ضاهر،أدونيس :محاضرات الإسكندرية.سفر الخروج،أحمد الدلباني.

التراث في "عزلة" ليسهل اغتصابه،وهو باختياره لتلك النماذج المهمشة في تاريخ العرب والمسلمين يطمح لتحويل هذه الذات إلى حشرة كما قال كوفكا.

يرُافع من أجل الحداثة وجميع إفرازاتها ، وعن العولمة والعلمانية وعن المشاعيَّة والتخنث، ولا يمكننا إنكار تأثيرها في كل ما يُصدر شعراً ونثراً، وقد أخضع بمعجمه التراث للمحاكمة ، ويُقحم نفسه في كثير من الخبث، وكأنه" وجد نفسه في المكان الخطأ، أمام متاهات لا حدود لها، ولا حصر لها، إنه عالم غامض، أمام شخص لا حول له ولا قوة اطلاقاً، سوى التّدحرج في مجموعة أخطاء عبثية"[58]، وهو كما قيل مثير للدهشة، و مثير للأسى، في منطق كتاباته ومنطق تفكيره..

ويشترك أدونيس والجابري مع محمد أركون في المناداة بدمج الإسلام مع باقي المفاهيم الغربية ،أو ما يطلق عليه (علمنة الإسلام)، وهؤلاء كرسوا وجهة النّظر الغربية في فهم الإسلام وأطروحاته، يقول محمد أركون" حظيت فترة القرن الثالث والرابع الهجريين باهتمام غربي كبير، ثم انحسر هذا الاهتمام وعاد مرة أخرى لينشغل بالسنوات الثلاثين الأخيرة من مسار الإسلام و تاريخه أو ما يسمى: بظاهرة الأصولية الإسلامية. ولم تهتم الدراسات الغربية بما بعد القرن الرابع الهجري وما قبل سبعينيات القرن العشرين من مراحل وحقب. وهذا يدفع إلى القول بضرورة إعادة كتابة تاريخ العالم المتوسطي سواء من الجهة الأوربية أم من الجهة الإسلامية، والمقصود بالجهة الإسلامية هنا العربية فالتركية فالإيرانية. وضمن منظور الرؤية التاريخية وفتراتها، ينبغي أن تتموضع ظاهرة الهيمنة أو الغلبة المتزايدة للغرب وظاهرة التدهور المتزايد للمجتمعات العربية والإسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال...وفي الضفة المقابلة لأوربا، نجد أنظمة عسكرية سيطرت على الحكم وحجبت الفضاء

---

[58]- كافكا في النقد العربي (البداية)،1994-2005، دار الحصاد للنشر،سورية ، دمشق، (ط1)، 2006، ص279

الكلاسيكي للإسلام والقائم على الحوار والاستيعاب.

وقدمت خليطاً من أفكار الحداثة من الحرية والعدالة والتسامح والتّقدم ونداءات عاطفية هائجة وممارسات مزروعة في أوساط تقليدية وتراثية.وبدلا من الانخراط في نقد التراث من الداخل،فضلت القيادات السياسية الاستيراد السهل والخلط بين المتناقضات وعدم تحمل المسؤولية التاريخية الحقيقية"[59]،ونظام المعنى في الفكر العربي الحديث الذي يقول به أحمد الدلباني ليس "منفتحا ولا تعدديا"[60]،وهو من "منظور نقدي تفكيكي لم يتخلص من البنية الدينية رغم تعلمنه الظاهر وثورته المزعومة.لماذا ؟ لأنّ نظام المعنى عندنا لم يتغير في عمقه، وظلّ قائماً على ما يسميه أدونيس "المسبق"[61]، فمحمد أركون كمحمد عابد الجابري، يقترح في مشروعه الفكري تخليص التّاريخ الإسلامي من الخرافات التي علقت به ،وينادي بمساءلته من أجل نقد العقل الإسلامي بما هو جملة من الآليات المعرفية ، ولكنّه استحضر لهذه المساءلة ترسنة من الأدوات الغربية التي لا يمكنها تخليص التاريخ الإسلامي مما علق به من تشويهات وإخفاقات،والتي ينظر إليها محمد أركون أنها محور لفهم وتفسير الإسلام. والحفر على مكامن القوة والضعف فيه ، وكشف الهوامش التي تساعد على تأويل طقوس الماضي المعاد إنتاجه. ولكن محمد أركون يرى أن الخطاب الإسلامي الراهن خطاب جماعي اجتماعي وليس ظاهرة لأنه يعيش اغتراب مزدوج ،عن العالم وعن تراث، وهو خطاب غارق في الانتفاخ، وهو خطاب إيديولوجي بالمعنى التام[62].

---

[59] –محمد أركون: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة،تر هاشم صالح، دار الساقي،لندن وبيروت، من خلال محسن بن زاكور: مقاربة منهجية لبعض القضايا الآنية للفكر الإسلامي المعاصر، ص35

[60]– أحمد دلباني،سفر الخروج ،ص18

[61]– أحمد دلباني : سفر الخروج ،ص19

[62]– المرجع السابق،ص63،64

ومن الأسماء الأخرى والتي يمكن أن نرى أنها خرجت من معطف أركون والجابري ، نذكر علي حرب، هشام جعيط،عبد السلام بن عبد العالي، حسين مروة ، وهناك بعض الاستثناءات مثل : عبد الوهاب المسيري، إدوارد سعيد،وطه عبد الرحمن، ونصر حامد أبوزيد الذي تعامل مع التراث بطرائق انبثقت من قناعات تفضي إلى إعادة قراءة التراث وخاصة قراءة علوم القرآن التقليدية قراءة نقدية تحليلية، وهولا يحمل الإخفاقات للنّص،وإنما يرى أن اختزال التراث في الإسلام، أدى إلى اعتباره هوية يمثل التخلي عنها وقوعا في العدمية وتعرضا للضياع.وهو المعبر عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني،في حين أصبح التقدم مرتهنا باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا معتدياً غازيا محتلا لأراضينا مستغلا لأوطاننا[63].

فهو يشابه أدونيس ومحمد أركون في إمكانية الأخذ من الغرب لتطوير حياتنا ، ولا ينبغي النظر أو حصر التراث في الإسلام،لأنّ التراث كما رأى الجابري أبواب هي (البرهان)، و(البيان)، و(العرفان) ، وهو لا يدل على السكون والخمود، بل فيه نماذج راقية يمكنها أن تنتهي بنا إلى التّقدم والخَلاص.

واختزال التّراث في الإسلام أوحى إلينا بأنّ الحضارة الحديثة هي للآخر المتفوق والمعتدي والمتقدم والمعلم كذلك. لذلك ينبغي تحرير الإرادة البشرية من الأوهام التي علقت بها ليتجَاوز محنة الضعف والانكسار. وهو لا يريد العودة المرعبة كما قال علي حرب ، وإنما يريد عقلانية وقناعات تنتهي بنا إلى احترام خصوصياتنا واحترام انجازات الآخر الذي لا يمكن أن نتواطأ معه من أجل تخريب ذواتنا وتراثنا الذي هو

[63]– نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي،(ط5)، 2006 ، ص13

أوسع وأشمل، وعلينا أن لا نكون ضحايا أفكارنا، كما تتجسم في أشكال الوعي و أنماط التفكير ونماذج الرؤية وقواعد المعاملة: الأحادية الفكرية، النرجسية الثقافية، الطوباوية الأيديولوجية، الخوف من التغيرات، استدعاء الآخر والعالم، التهرب من حمل المسؤولية والإحساس بالمظلومة، فضلا عن أخطر الآفات والأمراض، كما يتمثل ذلك في عبادة الأصول وتقديس النّصوص وإرادة التّأله، أي كل ما يصنع الهزائم والكوارث"[64]. وما يهمنا– لتسهيل العبور– في كل ما سبق هو (الوعي) بأنّ المنطقة العربية واقعة تحت المظلة الغربية، وأنّ الخطاب العربي الحديث ظاهره مقاوم وباطنه – للأسف– بذخيرة ضعيفة لا يمكنها أن تنهض بها وتحقق وجودها، ولذلك قلنا بالوهم اللا محدود على مستوى القراءة والتحليل ، وقلنا بالمتاه والتلاشي في التأويل والاعتقاد في نتائج هذا التأويل.

الخاتمة

تجديد الفكر العربي الحديث (رؤية استشرافية):

الفكر العربي الحديث إذن مشغول إلى حد الهوس ، بإعادة القراءة ، وإعادة تفكيك الثقافة العربية بدءا بالجذور، فإنه يؤمن بأنّ الأجوبة تكمن في ذات الإنسان ،وفي ركن من أركان هذه الأرض،طبعا الأرض التي يعيش سكانها حالة من القلق وعدم الاستقرار، ويحاولون دائما الخروج بأقل الأضرار، ولذلك فالفكر اليوم يتساءل عن حل يتيح التخلّص من هذا المأزق الحرج الذي يعيشه الإنسان بعامة والإنسان العربي خاصة. وهو يبحث عن قيم جديد تجعل هذا الكائن يقوم بترميم شبكات التواصل مع أبناء جلدته، وبدون توهم ينبغي أن نؤمن بحقيقة القيم كما يقال، ونؤمن بها برغم أن الهوة مُؤلمة وقد تغرقنا في آلام أكيدة.

[64] – علي حرب: تواطؤ الأضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، (ط1)،2008،ص127

ولعلّ هذه الاعتبارات هي التي تكون مداخلاً لضرورة تجديد الفكر العربي،وذلك بتقويم اعوجاج التراث من جهة ، واعوجاج الحداثة من جهة ثانية، كما يقتضي هذا التقويم إعادة النّظر في المتلقي أو القارئ لهذه الحُزم الفكرية الوافدة من تراثنا ومن غيره وخاصة تلك المتعالية التي قدّمت نفسها على أنها البديل الذي يُعوَّل عليه في قيادة الانسان إلى الحياة الكريمة.

ليس خفياً أنّ مجابهة هذا التعالي يكون بتقديم الفكر العربي بمنطق العقل الذي هو المعرفة والعلم ،والفهم والتّعقل، والاعتقاد، والتفكير مع العمل كما يرى طه عبد الرحمن، وبذلك نتوجه نحو الأخلاق كآلية للخروج من المزالق التي أوقعتنا فيها العولمة ، والتّسرع المستمر في فهم مقولاتها .

إنّ القيام بعملية الهدم أو بالأحرى التقويم، ينبغي أن يُرافقه فعل البناء الذي نتطلع فيه إلى تكوين كيان جديد بخلاف القيم الغربية التي هي قيم خاصة وليست قيم كونية كما يتوهم بعض المغرر بهم اليوم .لأنّ الإسلام الذي نحيا به وفيه وله. لا يفصل بين الدّين والحياة، وبين الدّنيا والآخرة، وبين الروح والجسد.. فهو لا يريد تمزيق "الجبهة الفكرية" بين الاقتصاد والسياسة والاجتماع والدين، ويؤكد "وحدة النفس الإنسانية "، ولا يكترث هذا الإسلام بالطعن والإحالة إلى قلة حيلته ،ومحاولة طمس وإتلاف معانيه ،لأنه يدرك أن قوته من داخله قبل أن تكون لدى معتنقيه . ولذلك فالإسلام يمكن تطبيقه في سياقات ثقافية مغايرة ،ويعبر الحدود ،وهو جدير بالاحترام ، فهو يحمل سمات تميزه التاريخية والاجتماعية، كما أنّه منطلقاً –بالتأكيد– للارتقاء بالنّفس الإنسانية.

ونحن نؤكد مع أدونيس أنّ هوية الفرد في البلاد العربية تولد معه، وهي سؤالا وبحثا في كونها لا تكتمل، إلاّ بهذا التّواصل والاستمرار مع منجزاتها التراثية، وقدرتها على

التّفاعل مع غيرها، ومن هنا كان الصّراع الثقافي وكان التّداخل ، ورحمة نقول امتزاج الثقافات وحوار الحضارات، وعلى هذا المستوى تتخطى الهوية الاعتقاد وتنتعش مع العناصر الأخرى وخاصة اللغة لأنها مشحونة بالفكر التي تكون سببا في وجوده. ومن هنا أرى ضرورة النّظر بعين الجد إلى الأطروحات التي يقدمها الفكر حول اللغة وحول الجسد القائم على فكرة الزوجية، واحترام الجسد وعدم احتقاره ،من خلال تأويل النّص الجسماني، والنّظر إليه على أنّه عنصر مهم في هذا الوجود، لذلك فالعناية به لا يتعارض مع الدين ، وقد يخلصه من البؤس الذي أوقعته فيه التّجاوزات الإباحية التي فرضها الإلحاد .وضمن هذا المنظور يمكن للفكر العربي أن يجدد نفسه مع الإبقاء على الثوابت الدينية والتاريخية والأخلاقية، ليتدخل في توجيه حياة الناس، والقضاء على الثرثرات المجردة الفارغة التي تحمل بذرة فنائها .. وعلى أساس ما قدمناه من إشكالات، وعلى ضوئها، يمكن القول، إنّ الفكر العربي يزداد تأزما واختناقا وتخلفا، مالم تتضح العلاقة بين هذا الفكر والتراث العربي الإسلامي، والتراث الإنساني بعامة، ولذلك يصبح من الضروري أن نحاور كل التيارات الفكرية والتّصورات، ونوطن أنفسنا على الأخذ بما هو منطقي وصالح لا يتعارض والعوامل الداخلية والخارجية التي تميّز الفرد في البلاد العربية ،لأنّ ذلك التلاقح المفيد سيصبح نافعا وملائما لواقعنا المأزوم والمهموم فعلاً.

وفيما يبدو فإنّ الفكر العربي الحديث يعاني نوعا من الفوضى البغيضة ناجمة عن حياد المجتمع عن قيمه، وهو خلاصة رمزية نهتدي بها على مالا يمكن أن يكون مقبولا في المجتمع، فكل المواضيع المستهدفة تدل على الفوضى، والانحطاط والجمود، وسيكون الإنقاذ كما أسلفنا هو العودة بالذّات إلى "الإيمان بالنّظام والمدنية الحديثة والاجتهاد". كما أن عملية التّحديث المنشودة ينبغي أن تمر ب (التحليل العلمي للواقع والتراث)، و(تعريب التيارات الفكرية الغربية ومعرفة العدو)، و(تدارك التأخر التاريخي لدى المثقف العربي)، وأخيرا (تحديث الذهنية).

الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون الحداثي لقراءة ماضي الاسلام وحاضره

بقلم
د/ عبد الغني بن علي
جامعة قسنطينة2 عبد الحميد مهري.
cretiqueur@yahoo.fr

المقدمة:

يُرجع أركون بداية ظهور مشروعه الإسلاميات التطبيقية إلى سنة 1970، فمنذ هذا الوقت دافع عنها كمنهج علمي في البحث، وفي نفس الوقت برر قيام هذا العلم الجديد إلى شرطين أساسيين هما: أولا نقد خطاب الاستشراق أو ما يسميه هو الإسلاميات الكلاسيكية. وثانيا الخطاب الأيديولوجي للعلماء والمفكرين المسلمين عامة والعرب منهم خاصة. لهذا فالإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون حسب اعتقاده هي خطاب علمي حول الإسلام يواكب منتجات ونجاحات علوم الانسان والمجتمع المعاصرة في الغرب. بتطبيقها على تراث آخر غير التراث الأوروبي، هذه العلوم والمنهجيات الجديدة بقي منغلقا عنها الخطاب الاستشراقي لأنه بقي حبيس منهجية عتيقة ألا وهي منهجية فقه اللغة (الفيلولوجيا). ومنه فخطاب محمد أركون يعد خطابا تقدميا مقارنة بالخطاب الاستشراقي ومن ناحية أخرى هو خطاب علمي حداثي عن الاسلام مقارنة بخطاب العلماء والمفكرين من مسلمين عرب وغير عرب، لهذا يهدف البحث المقترح إلى معالجة أسئلة محددة هي في نفس الوقت محاوره التي سيلتزم بمعالجتها دون غيرها إنها: ما مفهوم الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون؟ وما خصائصها وما هي المناهج والتخصصات العلمية التي تستخدمها في قراءة ماضي

الاسلام وحاضره؟ وكيف انتقد أركون القراءات الإستشراقية والإسلامية المعاصرة للتراث الاسلامي ككل؟

ومنه يهدف البحث إلى إبراز ادعاء أركون التزام الروح الحداثية في تعامله مع كل ما هو إسلامي، مبرزا ذاته وفكره وأبحاثه على أنها ليست فقط نموذجا للإسلام الحديث بل الإسلام الأوروبي أو الإسلام المتواجد في بلدان الغرب لا إسلام المتخلفين في بلدان الجنوب. ليخلص البحث إلى تقديم قراءة ناقدة وفاحصة وتقييمية لمشروع أركون هذا. والمدى الذي بلغه في التأثير والتوجيه للبحوث المعاصرة المتمحورة حول قراءة ماضي الاسلام وحاضره. يلوّح أركون في غير ما موضع إلى أن هناك سببين كانا خلف قيام **علم الاسلام التطبيقي** في مقابل علم الاسلام الكلاسيكي، ومن جهة أخرى كتلبية لحاجيات المجتمعات الاسلامية التي عرفت تطورات عديدة بعد استقلالها، هذان السببان هما:

أولا انبثاق علوم الانسان والمجتمع، التي ما انفكت منذ ظهورها تزحزح حدود المعرفة عن مساراتها التقليدية وتدخل التساؤلات الجديدة بخصوص الانسان والتاريخ والمعنى. وثانيا الانقلابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حصلت في المجتمعات العربية والإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص.[1] ومن الناحية الزمنية يرجع أركون بداية تبلورها إلى فترة السبعينات من القرن الماضي يقول:" كنت قد بلورت مصطلح الاسلاميات التطبيقية منذ عام 1970 ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث".[2] ويبرر أركون قيام الاسلاميات

[1] محمد أركون، **الاسلام الأخلاق والسياسة**، ترجمة: هاشم صالح، ط1 (اليونسكو، مركز الانماء القومي، 1990) ص 05.

[2] محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، ط1 (بيروت: دار الساقي، 1999) ص 242.

التطبيقية عندما قام بردة فعل ابستمولوجية نقدية تجاه خطاب الاسلاميات الكلاسيكية للمستشرقين هذا أولا، وثانيا ردة فعل تجاه أيديولوجيا الكفاح التي تميّز خطابات المفكرين العرب والمسلمين عامة معتبرا أن هذا الرّد هو أول شرط لقيام الاسلاميات التطبيقية.[3] ثم بين كيف استوحى هذا المصطلح أو هذه التسمية عندما قال:" نتكلم عن إسلاميات تطبيقية بذا المعنى أين "روجيه باستيد" أتى بالأنثروبولوجيا التطبيقية".[4] والأنثروبولوجيا التطبيقية هي عبارة عن عنوان كتاب لروجيه باستيد ووفقا لهذا العنوان وضع أركون هذا الاسلام لكامل مشروعه الفكري المتمثل في: الإسلاميات التطبيقية. وإذا كانت الاسلاميات التطبيقية تناقض الاسلاميات الكلاسيكية، وإذا كانت هذه الأخيرة خطابا غربيا حول الاسلام، فإننا نقول: إن الاسلاميات التطبيقية هي خطاب علمي حول الاسلام يقول محمد أركون:" الاسلاميات التطبيقية هذا العلم الذي دشنته قبل بضع سنوات يهدف إلى قراءة ماضي الاسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الاسلامية والعربية وحاجياتها الحالية".[5] ومنه فهو يدعي بان الاسلاميات التطبيقية علم، وهذا العلم لا ينحصر حقل دراسته في إطار الماضي فقط وإنما يشمل الحاضر كذلك، من جهة ثانية لا تتوقف عند دراسة الاسلام وفقط بل هي مساهمة عامة تدرس الاسلام ضمن منظور يهدف إلى إنجاز الأنثروبولوجيا الدينية، فإذا كان الانسان مدني بالطبع أو حيوان ناطق فاركون يثبت مقولة جديدة هب: أن الانسان متديّن أو متمذهب بالطبع، كما أن الاسلاميات التطبيقية عند دراستها للإسلام تسعى لإلى مقارنته

---

(3) Mohamed Arkoun, **essais sur la Pensé Islamique ?** édition G P maisonneuvre et la rose, paris, 1977, p 09.

(4) Ibid, p 09.

(5) محمد أركون، **الفكر الاسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993) ص 32.

بالمسيحية واليهودية، كما نجده يعرّفها بقوله:" هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات".[6] فتقطع معرفيا مع كل الخطابات الأيديولوجية المكافحة والتي تقر بتفوقية الغرب دون أن تتجاوزه علميا، كما تقطع مع الخطابات التيولوجية المأسورة ضمن سياج دوغمائي مغلق سواء منها السنية أو الشيعية أو الخارجية أو المسيحية أو اليهودية وكذلك الاشتراكية والليبرالية، ومع الخطاب الاستشراقي الذي يخفي السيطرة الكولونيالية كما بقي أسيرا للنزعة الوضعانية والمنهج الفيلولوجي. لكن مع ذلك تبقى الاسلاميات التطبيقية متضامنة كليا مع الاسلاميات الكلاسيكية بشرط واحد يحدده أركون كما يلي:" أن تُخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لنقد ابستيمولوجي شديد".[7] بل يمكننا إعداد تابوت للإسلاميات التطبيقية ونسيانها تماما دون إقامة أي حداد وندب عليها إذا ما تحملت الاسلاميات الكلاسيكية في حالة قيامها بدورها وبشكل تضامني مع كل الصعوبات الحالية التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية كما تتحمل مخاطر وصعاب ممارسة علمية هي اليوم في أوج تجددها. لهذا يكون منتقدي أركون محقين عندما يصفوه بالمجدد والمجتهد في الحقل الاستشراقي فهذا محمد بريش من المغرب الرائد في دراسة أركون ونقده يقول:" إن أركون مجدد بالفعل ومجتهد حقا، لكن في الفكر الاستشراقي وليس في الفكر الاسلامي، نعم ميدان عمل الاستشراق هو الاسلام ولكن ليس كل حفار للأرض جيولوجي وشتان ما بين تجديد الفكر الاسلامي ودبلجة الهلوسة الإستشراقية".[8] ذلك أن أركون مدين لكثير من الأساتذة المستشرقين الذين درسوه أو صادقهم، نذكر

---

[6] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، ط3 (بيروت: مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، 1998) ص 57.

[7] المصدر نفسه، ص 61.

[8] محمد بريش، **علمنة الاسلام**، مجلة الهدى، عدد 16-17، سبتمبر – أكتوبر، 1987، المملكة المغربية، ص 29.

منهم روجيه برونشفيك، شارل بيلا، كلود كاهن، روجيه أرنالديز، جورج فاجدا، روبير لوتورنو، لويس غارديه، أيتين جيلسون كل هؤلاء لا يمكنه التعبير عن ولائه لهم إلا بالمضي قدما في العمل على تطوير وتحسين نهجهم وإخصاب نماذجهم.

1ـ موضوع الاسلاميات التطبيقية:

هي عند أركون مشروع ضخم، كلمة إسلاميات تحيلنا مباشرة إلى الموضوع اما كلمة تطبيقية فتحيلنا حتما إلى المنهج المطبق من طرفه على موضوعه الاسلام. يقول:" إني أعتقد أن ساحة الفكر الاسلامي ملائمة جدا لكي نطبق عليها منهجيات العقل الجديد، الذي يريد أن ينبثق، ولكي نعرف مدى مصداقية هذا العقل من خلال تطبيقه على تراث آخر غير التراث الأوروبي".[9] فميدان عمل الاسلاميات التطبيقية هو الفكر الاسلامي ككل أي الاسلام كما فهمه أهل السنة والجماعة، وكما فهمه أهل العصمة والعدالة وكذلك الخوارج وكما فهمه الأدباء والفلاسفة عبر التاريخ الاسلامي، ومن ناحية أخرى كما يفهمه المستشرقون. فإذا كانت الاسلاميات التطبيقية تريد تطبيق منهجيات علوم الانسان والمجتمع بآخر مكتشفاتها وفتوحاتها فهي بهذا تنخرط فيما يعرف بـ: فلسفة العلم، أي عندما يعاين مدى صلاحية ومصداقية تلك المنهجيات المشار إليها سابقا عند تطبيقها على التراث الاسلامي، لكن لماذا الاسلام؟ يجيبنا أركون :" ينبغي أن نتقدم باتجاه إضاءة الظاهرة الدينية وتحمل مسؤولياتها من قبل العلوم الاجتماعية، ثم من قبل الفكر النقدي الموحَّد والموحِّد، وعندئذ يتكامل المنظور اللاهوتي والمنظور الفلسفي بدلا من أن يتضادا، ويحفزان بعضهما البعض بدلا من أن يتعارضا، لكي نتقدم في هذا الاتجاه فإني أنطلق من المثال الذي أعرفه أكثر من غيره أي الاسلام".[10]

[9] محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 327.

[10] المصدر نفسه، ص 269.

إذن لا يمكن حصر الاسلاميات التطبيقية في الاسلام فقط بل هي منفتحة على كل ظاهرة لاهوتية وكل ظاهرة دينية، ذلك أن الفلاسفة حتى اليوم حسب أركون لا يفكرون في الظاهرة الدينية إلا من خلال نموذج المسيحية الغربية يقول أركون:" إن جميع كتاباتي تشهد على أنني كنت أطالب دائما بفتح ورشة جديدة للبحث، ولكنني لم أحظ بالنجاح لدى المسلمين ولدى المستشرقين الغربيين، إن هذه الورشة الجديدة تهدف إلى تشكيل علم أنثروبولوجيا للقاعدة الثقافية والشعائرية والرمزية والمفهومية المشتركة بين كل الأديان أو التشكيلات الدينية التي ظهرت في التاريخ، كما وتهدف في ذات الوقت إلى تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية السائدة منذ القرون الوسطى حتى يومنا هذا".(11)

ومنه فالإسلاميات التطبيقية تتخذ من الظاهرة الاسلامية مقدمة للمرور من خلالها إلى الظواهر الدينية الأخرى والمقارنة بينها، وهي بذلك لا تبقى سجينة بموضوع معين بل متحررة، فبمجرد ذكر الاسلام نذكر بجانبه المسيحية واليهودية، و أركون يدعو إلى كسر الحواجز والفواصل وكل التقسيمات الكائنة بين هذه الديانات. يعرف أركون الاسلام بأنه:" دين ونظام من العقائد واللاعقائد (الإيمان/ واللايمان)".(12)

فالإسلاميات التطبيقية عند دراستها للإسلام تميز بين ظاهرتين: الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية، ويرى أركون أن الظاهرة القرآنية تتميّز عن الظاهرة الاسلامية بواسطة الشروط اللغوية و السيميائية والتاريخية لنشأتها. لأن الظاهرة الاسلامية ما هي إلا عملية استملاك للقرآن المتلو والمقروء والمعاش بصفته نصا رسميا مغلقا وناجزا بشكل نهائي، فعملية الاستملاك هذه تجيء كتلبية لطلب الدولة الموصوفة

(11) المصدر نفسه، ص 275.

(12) محمد أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، ط2 (بيروت: مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، 1996) ص 89.

بالإسلامية، ولطلب الأمة المفسرة التي تربط قدرها الأرضي ونجاتها الأبدية بما تدعوه كلام الله أو الوحي أو القرآن لا فرق، فالظاهرة الاسلامية تهتم فقط بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية، لكي تستغل القرآن من أجل خلع التقديس والروحانية والتعالي والانطولوجيا والأسطرة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية وكل أنظمة المشروعية التي أشأها الفاعلون الاجتماعيون من حيث هم بشر، لهذا فالظاهرة الاسلامية مثلها مثل الظاهرة المسيحية أو اليهودية أو البوذية، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية المتمثلة في الدولة، وفي كل أشكالها التاريخية لأنها تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها. (13)

فجدلية الظاهرة القرآنية/الظاهرة الاسلامية لا تزال بحاجة لمن يدرسها ويحددها بشكل تاريخي دقيق، وقد علق هاشم صالح على هذا موضحا أن أركون ومن خلال بلورته لهذين المصطلحين يريد أن يغرس القرآن والإسلام في التاريخية وينزع عنهما الهالة الأسطورية والتقديسية الفوق تاريخية، مزيلا عنهما الشحنات اللاهوتية المرعبة والتي تحول بيننا وبين فهمها على حقيقتهما، فينبغي إذن تحييد الهالة اللاهوتية ولو للحظة، كي نستطيع أن ندرس النّص في كلّ ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين.(14)

ومنه تبحث الاسلاميات التطبيقية أثناء دراستها الاسلام عن تحديد الظاهرة الدينية عموما، تهدف بهذا إلى بلورة لاهوت جديد أو لاهوت العقل الاستطلاعي المنبثق، إنها تدرس الظاهرة الدينية دراسة فلسفية من أجل هدف تيولوجي أولا وتدرسها

(13) المصدر السابق، ص 210، 211.
(14) المصدر نفسه، ص 199.

علميا من حيث هي ظاهرة اجتماعية تتفاعل مع بقية العوامل الاجتماعية الأخرى، كالعامل السياسي والعامل الاقتصادي والعامل الثقافي ككل، إنها تثير مشاكل عديدة بغية تعرية الظاهرة الدينية وبصفة خاصة الظاهرة الاسلامية، كما تجيب عن كل هموم المجتمعات الاسلامية الحالية، ذلك أن إسلام الفلاحين يختلف في عباراته ووظائفه ودرجة امتزاجه بالثقافة المحلية عن إسلام العمال، وإسلام أهل المدن يختلف عن أهل الجبال، وإسلام الطبقة الوسطى يختلف عن إسلام الفئة المثقفة ثقافة إسلامية.

كما يختلف إسلام الفئة الأخيرة عن إسلام المتخصصين في العلوم الدقيقة، إذن هناك إسلامات وليس إسلاما واحدا مثلما هناك إسلامٌ شيعي وآخر سني وآخر خارجي وآخر صوفي وغير ذلك، كما أن المجتمعات الاسلامية وبمختلف فئاتها وطبقاتها عرفت الاسلام عبر مراحل متقطعة، فقانون الأسرة بتشريعاته الاسلامية لم يطبق في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر إلا بعد الاستقلال سنة 1962.[15]

2ـ منهجيات الإسلاميات التطبيقية:

لا يطبق أركون منهجا واحد في مشروعه الفكري هذا، بل بالأحرى هو على حد ما ذهب إليه لا يفرض المنهج فرضا على مادة أي موضوع دراسته بل العكس أي أن المادة/الموضوع المدروس هو الذي يفرض عليه اختيار المنهج، ويرى أنه ليس من الواجب استيراد المناهج هكذا وإلصاقها لصقا على النصوص أو المادة المدروسة، بل الأحسن إعطاء الكلام للنّص أوّلا وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله، قبل تطبيق أية منهجية أجنبية عليه، باختصار المادة هي التي تفرض اختيار هذا المنهج أو ذاك، وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوالبه بصفة رسمية. وبالتالي

---

[15] محمد أركون، **الاسلام أصالة وممارسة**، ترجمة: احمد خليل بمشاركة مارسيل شاربونييه، د ن، ط1، 1986، ص 19.

فأركون لا يطبق وان كان لا يقبل بهذا التعبير منهجا واحدا محددا بعينه أي هناك تعددية مناهجية في مشروعه الفكري يقول:" إذ نستعين بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة معا فإننا نهدف إلى تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الانسان والمجتمع، نريد أن لا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي لمؤرخ الأفكار، وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات والبحث عن معانيها الأصلية فقط كما نهدف إلى تجاوز الشكلانية المجردة للبنيوية وانغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية-السيميائية للدلالة عن الشروط السيكولوجية-الاجتماعية لإنتاجها وطريقة ممارستها واشتغالها، ونريد أن نتجنب أيضا النسبوية الاختزالية أو النظرة الاثنوغرافية (علم الأعراق أو الأجناس) المخصصة للثقافات الأخرى، ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية والتقسيمات الاعتباطية للفلسفة والتيولوجيا الكلاسيكية".[16] هذا النص يوضح إلى أي مدى يبدو فيه أركون حذرا من موضوع دراسته عند استعماله لمنهج محدد وإلى أي مدى هو منتبه لما يقوله، ومن جهة اخرى يوضح لنا هذا النص أن هناك حقيقة ينبغي إيضاحها وهي أن: ما يمارسه محمد أركون يندرج ضمن ما يسمى: إسار المنهج. فهو لا يتقبله ويرفضه، وهي خاصية أساسية وكبرى لمجموعة الكتاب والفلاسفة الذين ظهروا بعد ستينات القرن الماضي الذين مارسوا الكتابة في إطار اللامنهج، لكن رفضهم للمنهج هو ممارسة لمنهج معين أي وجود منهج لا يمكن الخروج عليه، فلكل كاتب مجموعة من العلامات الفارقة، والقواعد ذات الطابع الواحد، يستعملها في بناء صرحه الفكري، مهما حاول الاتساع في طروحاته النظرية ومهما ادعى اللامنهجية.[17] فأركون يتبنى منظومة الفكر التي هي في طور الانبثاق على حد زعمه وهو يريد بلورة

---

[16] محمد أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ص 273.

[17] إبراهيم محمود، **البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر**، دط (دمشق: دار الينابيع، 1994) ص 222، 223.

وتثبيت:" عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع شمولي، يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا".[18] فما يريده أركون فعلا هو تحقيق طفرة ابستيمية عن طريق غزالة القطيعة والحاجز بين العقل العلمي والعقل الفلسفي والعقل الديني كي يوحد هذه العقول ضمن منظومة فكرية موحدة فهناك علاقتان لا تنفصمان حسبه بين العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة والفلسفة واللاهوت من جهة ثانية: أولا-قلب الساحة الدينية وتفكيكها من أجل إضاءتها وإعادة حواسنها ووظائفها الخاصة التي لا تختزل لا يمكن أن يحصل هذا دون تدخل العلوم الاجتماعية. ثانيا- عندما تراجع العلوم الاجتماعية نفسها بنفسها عندما تدمج ضمن نفس الممارسة تساؤلات اللاهوت والفلسفة بأن يصبح كل فرع من هذه الفروع المعرفية منفتح على الفرع الآخر ويستفيد من تساؤلاته وتطبيقاته فتتكون منظومة فكرية موحدة.[19]

فسبب استخدام أركون لهذه المنهجية التعددية يعود إلى اعتقاده أن الظاهرة الدينية لا يمكن اختزالها إلى مجرد ظاهرة اجتماعية أو تاريخية أو لغوية أو سيميائية أو أنثروبولوجية أو لاهوتية أو فلسفية بل إنها ظاهرة كل هذه العلوم مجتمعة هادفا أركون من هذا توحيد الحقيقة المتشظية عند اعتماده هذا المنهج الشمولي التكاملي. لكنه يستخدم مجموعة هذه المناهج بطريقة فوضوية وهو ما نستخلصه من قوله:" فيما يتعلق بالقرآن فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محرِّرة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير

[18] محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 329.

[19] المصدر نفسه، ص 94.

مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها، من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاء" ولكنها الفوضى التي تجد الحرية المتشردة في كل الاتجاهات". [20]

لكن مع ذلك نجد أركون يتكلم عن منهجية خاصة وهي:" المنهجية التقدمية-التراجعية" التقدمية يقصد بها دراسة عملية التحول الطارئة على مضامين النصوص القديمة، التي لا تزال حية ونشطة بصفتها نظاما أيديولوجيا خاصا من الاعتقاد والمعرفة يصوغ المستقبل ويساهم في تشكيله مثلما تدرس وظائفها السابقة ثم تولد مضامين ووظائف جديدة. والتراجعية يقصد بها أركون دراسة الآليات والعوامل التاريخية العميقة التي أنتجت تلك النصوص وحددت لها وظائف معينة، ومنه ينبغي العودة إلى الماضي ليس على طريقة علماء الدين الإصلاحيين عند إسقاطهم حاجيات المجتمعات الاسلامية المعاصرة ومشاكلها على تلك النصوص، بينما يلح أركون على ربط الحاضر بالماضي لكي نفهم الحاضر في ضوء الماضي والعكس صحيح أيضا دون الوقوع في مطب الإسقاط والمغلطة التاريخية. بفضل المنهجية التقدمية-التراجعية يتم إلقاء نظرة تاريخية على كل ملامح الوعي الاسلامي تشمل كل المسار الذي قطعه على مدى القرون الطويلة، لكن بدلا من البدء بدراسة هذا المسار من نقطة الأصل صعودا تاريخيا حتى اللحظة الحاضرة، يتم البدء بالعكس أي من اللحظة الحاضرة رجوعا إلى الوراء لنقض فكرة الاستمرارية الخاطئة والمنتشرة في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية منذ أن ظهر القرآن.[21] وخلاصة القول يدعو أركون إلى تطبيق أسلوب وطريقة العقل المنبثق الصاعد عبر ثلاثة مراحل أساسية هي:

---

[20] المصدر نفسه، ص 76.

[21] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 116.

أولا-مرحلة الانتهاك: أي انتهاك حرمة التراث والنصوص الأرثوذكسية وكل ما هو مقدس، من اجل ابراز تاريخيتها ووقائعيتها الزمنية، فعودة أركون على الأصول والبدايات ليس من أجل التبرير أو التقديس وإضفاء الشرعية على حدث تاريخي وقع هنا أو هناك أو يمكن حدوثه بل لإبراز تاريخيتها وإخضاعها للنقد والتفكيك وإعادة أشكلتها.

ثانيا-الزحزحة: عبر تطبيق علوم الانسان والمجتمع والنقد الفلسفي عليها، وكذلك إضاءتها علميا وفلسفا وأخيرا لاهوتيا، بتحرير الدين من أيدي الأصوليين والفقهاء الأرثوذكسيين، والأجدر أن يتكلم عن الدين الباحث المفكر والناقد المفكر والمؤرخ المفكر والمثقف المفكر المتحررين من كل دوغمائية كدوغمائية الخطابات السلطوية والرسمية والمتضامن مع العلوم الإنسانية.

ثالثا-التجاوز: يعني تجاوز كل دوغمائية وكل السجون العقائدية بهدف بلورة عقل أكثر حداثة وتحريرا للشرط البشري الذي لا تزال تقبعه وتكبله العديد من القيود السلطوية وتمنعه من تحقيق مثله الإنساني الأعلى بالمساهمة في بناء حداثة أرقي من نظيرتها الكلاسيكية. وفي الأخير سوف تحاكم قيمة هذا المنهج والأسلوب سلبا وإيجابا من خلال هذه العمليات نفسها أي: الانتهاك-الزحزحة-التجاوز. العمليات المطبقة على التراثات الثقافية التي يدعو العقل الاستطلاعي إلى الاشتغال عليها مثلما هو مدعو لممارسة نفس العمليات على منتجاته المعرفية، وهذا يعني أن قسما كبيرا من المصطلحات والمواقع الفكرية لن يعود لها إلا قيمة الشهود والمعالم على مشهد فكري معدل باستمرار من قبل الروح من أجل الروح، أو منازعة الحق بالحق من أجل الوصول إلى الحق.[22]

---

[22] المصدر السابق، ص 293.

3ـ نقد الخطاب الإستشراقي:

يشكل الاستشراق مرحلة أساسية بالنسبة لأركون من أجل تجاوز الأحكام الأيديولوجية والتمركز حول الذات، بهدف بناء وتثبيت خطاب علمي نقدي يُحرر العالم الاسلامي، من جهة أخرى عدم تمكّن الاستشراق من الأدوات والمناهج المعاصرة بل بقي خطابا أيديولوجيا غربيا يسميه أركون "الإسلاميات الكلاسيكية" التي بقيت سجينة التقليد ولم تواكب المكتسبات الثمينة للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة. لهذا فالاستشراق الكلاسيكي ظاهرة تستحق العناية والدراسة علميا حسب اركون، ولا يجب ان نتقدم إليها ونحن محملين بموقف الإدانة المسبقة والتمركز حول الذات كأن نقول: المستشرقون الغربيون "هم" ضد المسلمين الشرقيين "نحن"، كما لا ينطلق أركون من فكرة أن كل المستشرقين يحملون نية مبيتة ضدّ الإسلام. هذا الحكم بالنسبة إليه يحمل الطابع التعسفي والأيديولوجي، لذلك فالدراسة العلمية والإبستمولوجية للإستشراق هي التي تستحق الأولوية والعناية في هذا البحث، فما هو الاستشراق حسب أركون؟ من الصّعب إيجاد مفهوم علمي موضوعي له بسبب الجدل العنيف الذي حصل في النصف الثاني من القرن العشرين ضده أي منذ صدور مقالة أنور عبد الملك المعنونة "الاستشراق مأزوما" سنة 1963. ثم كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" سنة 1978.[23] فكل طرف سواء من الجهة العربية الاسلامية أو الغربية يعطي تلوينا خاصا به لهذا المصطلح، الأول يدين والثاني يدّعي النزاهة العلمية، ومنه يعرف أركون الاستشراق أو الاسلاميات الكلاسيكية بأنها:" خطاب غربي حول الاسلام".[24] إنه عبارة عن تاريخ الشرق أو تاريخ

[23] محمد أركون وآخرون، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، تر: هاشم صالح، ط2 (بيروت، دار الساقي، 2000) ص 06.

[24] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 51.

الاسلام أو تاريخ العالم الاسلامي كما يُدرّس في أقسام ومعاهد ومراكز الاستشراق في الجامعات الغربية وملحقاتها.[25] ويؤكد مكسيم رودنسون أن كلمة "مستشرق" ظهرت في اللغة الإنغليزية حوالي العام 1779 وظهرت كلمة إستشراق في قاموس الأكاديمية الفرنسية العام 1838. أي بعد ظهور كتاب فكتور هيغو " الشرقيات" سنة 1829.[26] ويجب التأكيد هنا أن الدراسات المتعلقة بالشرق أي الاستشراق وخصوصا ما تعلق منها بالاسلام في الغرب من الأفضل يرى أركون أن ندرسها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من التاريخ العام لأوروبا وعلاقتها بالشرق الإسلامي، وهو الشيء الذي قام به إدوارد سعيد الذي يحدد للإستشراق ثلاث مستويات انطلاقا من أنه مشروع ثقافي بريطاني فرنسي: أولا-الاستشراق مؤسسة أكاديمية وفرع من فروعها، وكل من يعمل بتدريس الشرق والكتابة عنه وبحثه هو مستشرق وما يقوم به هو أو هي المستشرق يسمى الإستشراق. ثانيا- من حيث الرؤية والمنهج، الاستشراق أسلوب في التفكير يقوم على مبدأ تمييز أنطولوجي نفسي بين الشرق "هم" والغرب "نحن". ثالثا- أما من حيث هو جسم أي خطاب قابل للمناقشة والتحليل، هو مؤسسة مشتركة للتعامل مع الشرق باصدار تقريرات حوله وتمرير أفكار حوله وإقرارها وتشريحه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه. إن الاستشراق عموما حسب سعيد أسلوب غربي غايته السيطرة على الشرق وبنائه على الطريقة الغربية وامتلاك السيادة عليه.[27] ومنه نستنتج أن كلا من أركون وإدوارد سعيد يلتقيان في تحديدهما للإستشراق من خلال مصطلح فوكو "الخطاب"، كما أن جميع خصائص السلطة

---

(25) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، تر: هاشم صالح، ط1 (بيروت:دار الطليعة، 1998) ص 67.

(26) محمد أركون وآخرون، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص 88.

(27) ادوارد سعيد، **الاستشراق (المعرفة، السلطة، الانشاء)** ترجمة: كمال أبو ديب، ط1 (بيروت: مؤسسة الأيحاث العربية، 1981) ص 38، 39.

تنطبق على الاستشراق، لأنه استجاب للثقافة التي أنشأته وأنشأت موضوعه. أي أن الاستشراق وموضوعه الشرق يتحددان في الخطاب المُنتج غربيا من خلال بينهما، والخطاب ممارسة وفعل لا مجرد قول أو كتابة، وبالتالي فالاستشراق يُنتج المعرفة من حيث هي قوة والمزيد من القوة يقتضي المزيد من المعرفة التي تجعل من حكم الشرقيين سهلا ومجديا، فأن تعرف الشرق معناه أن تسيطر عليه، هكذا يكون الاستشراق هيمنة ثقافية للغرب وتصبح بالتالي المعرفة سلطة. الاستشراق سلطة أداة يحكم بها الغربي على الشرق والشرقي وكذلك محاكمته وتأديبه وتحليله تحليلا دقيقا من خلال وضعه في قاعة التدريس أو المحكمة أو السجن أو في دليل جغرافي، والشرق هنا ليس نطاقا جغرافيا سياسيا بل هو ثقافة مجتمع ماثلة في شخص هو الشرقي أما الجوهر الثالث للاستشراق عند سعيد هو أنه خطاب بمعنى سجل حفظ وأرشيف من المعلومات المشتركة والممتلكة بصورة جماعية.[28]

لقد علق الشرق بصنارة الغرب لطغيان ثقافة الاستهلاك وأنماط الذوق الغربية وطريقة الحياة واللباس وفي الترتيب والتنظيم. أما نظرة كلا من إدوارد سعيد ومحمد أركون إلى الاستشراق ككل فهناك اختلافات بينهما، الأول نظر إلى الاستشراق من حيث هو نظام خطاب، جسد من الأفكار والمعتقدات والشعائر اللغوية والمعرفة بالشرق، إنه نظام من الحقائق، كل أوروبي وكل ما يقوله عن الشرق عنصريا وامبرياليا وإلى درجة كلية تقريبا عرقيّ التمركز، أما الفروق بين مستشرق وآخر فهي سطحية شكلية فقط، نادرا ما كانت فروقا في الأسلوب تتحكم فيه منظومة مركزية هي: أسطورة تطوّر الساميين المعاق لتتدفق أساطير استشراقية أخرى كلٌّ منها يظهر السامي النقيض التام والمطلق للرجل الغربي وضحية لا شفاء لها بسبب نقاط ضعفه

(28) المرجع نفسه، ص 72.

الأبدية، فلقد ساوى الاستشراق بين اختلاف الشرق عن الغرب وضعفه، رغم أن المستشرق يزعم أن عمله يمثل البحث العلمي الموضوعي التحرري، لكن عمله هذا يمكن أن يكون إعلاما دعائيا ضد مادة دراسته الشرق.[29]

المستشرق يكتب عن الشرقي الذي يُكتب عنه، دوره دائما السلبية التامة والمُحيدة، أما دور الأول هو دور صاحب القوة على الملاحظة والدراسة، يكتب بيقينية لا يتسرب إليها الشك ولا متسائلة حول الحقيقة المطلقة المعززة بالقوة المطلقة. فالاستشراق رؤية سياسية للواقع روّجت بنيتها المتمثلة في الفرق بين المألوف أوروبا الغرب نحن، وبين الغريب الشرق الشرقي هم، وبالتالي استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر من استجابته لموضوعه المدروس المزعوم، الذي هو من إنتاج الخيال الغربي، الشرق الذي وجده إدوارد سعيد في خيال الغرب لا الشرق الواقعي الحقيقي. فالامبريالي الأوروبي رجلا كان أو امرأة لم ير ولم يكن بوسعه أن يرى ذاته الامبريالية.[30]

أما وجهة نظر محمد أركون هي ان الاستشراق فشل في مهمته، إنه شبه غائب تماما من الساحة الثقافية وحضوره ضعيف جدا ومتقطع لا يشفي غليل العطش المعرفي، بل ظل إنتاجه محصورا وتدخلاته بقيت سطحية وموجهة فلم يؤثر في الجمهور الأوروبي، ولم يغير من نظرة هذا الجمهور إلى الاسلام والعرب.[31] وما يركز عليه أركون في نقده للاستشراق هو نظرته الابستمولوجية التي يلقيها إلى التاريخ ونمط كتابته، لأن تاريخ الجنوب يكتبه أهل الشمال، وتاريخ العرب والفرس والترك وكل الشعوب الاسلامية يكتبه كبار الدارسين ولمستشرقين الأوروبيين منذ القرن التاسع

---

[29] المرجع نفسه، ص 313.

[30] ادوارد سعيد، **الثقافة و الامبريالية**، ترجمة: كمال أبو ديب، ط1 (بيروت: دار الآداب، 1997) ص 224.

[31] محمد أركون **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 141.

عشر حتى يوم الناس هذا، ومنه فالباحثون العرب والمسلمون يلجئون إلى كتابات هؤلاء لمعرفة تاريخهم الخاص.[32]

لكن المستشرقين اشتغلوا وكتبوا حتى عام 1950 ضمن المناخ المعرفي للتاريخانية والنزعة الفيلولوجية، وهذين التوجهين أصبحا جزءا من التاريخ، تم تجاوزهما وانتقادهما من قبل أنصار الكتابة المتشظّية المنقسمة للتاريخ، وأصحاب المنهج التعددي وأبطال الأنثروبولوجيا والألسنياب البنيوية.[33] بينما التاريخانية يرى أركون تقنية منهجية تكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل، تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع، بينما المنهجية الفيلولوجية المستخدمة من قبل هؤلاء المستشرقين تقول بأن كل جملة لها معنى واحد، تُشكِّل نظاما مطابقا للمعرفة الحقيقية، فالفكر محدود باللغة وقيد بها، بالمعنى الدقيق والجازم لا يمكنه النشاط خارج القوانين النحوية للغة، ولا خارج التحديدات المعجمية واللفظ الخاصة باللغة أيضا.[34]

هكذا نجد أن معظم المستشرقين الذين سيطرت عليهم الطرق الفيلولوجية والتاريخانية، نشئوا وكبروا في المناخ الثقافي للفلسفة الوضعية والعرقية المركزية الأوروبية، الأمر الذي قادهم إلى التزام الحياد الموضوعي السلبي، فعالم الاسلاميات أي المستشرق يعرف أنه أجنبي عن موضوع دراسته، ومن أجل أن يتجنب أيّ حكم يكتفي بنقل محتوى النصوص الاسلامية إلى إحدى اللغات الأوروبية وفقط مكتفيا التوقف عند المنهج الحيادي الوصفي غير الملتزم.[35]

---

(32) المصدر نفسه، ص 81.

(33) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 203.

(34) محمد أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ص 123، 124.

(35) المصدر نفسه، ص 55.

معنى هذا أن المستشرقين لا يتدخلون في الموضوع المدروس من أجل النقد البناء وتجاوز كل الحساسيات، يدرسون الاسلام بوصفه موضوعا متخارجا عنهم قابلا للقياس والفحص بحيادية تامة، لا ينخرطون علميا ولا نقديا في تحرير المشكلات، وهذه الموضوعية الباردة تقوم على توهم الفصل التام بين الباحث وموضوعه، وهو وهم كاذب يسعى إلى اخفاء الجانب الأيديولوجي من الخطاب الاستشراقي، وكذلك الذاتوية الفينومولوجية التي تنادي بعدم الفصل بين الدارس والمدروس في أبحاث الوجوديين، والموضوعاتوية البنيوية العلمية الكاملة، بقتل الدارس مقابل الموضوع المدروس فأنماط التفكير هذه والرضيات والتجديدات التي رُسّخت في الغرب إلى جانب علم اللاهوت والميتافيزيقا الكلاسيكية والمنهجية الفيلولوجية والتاريخانية، يتواطأ سرا معها الخطاب الاستشراقي.

ووفقا لهذا فالمستشرق يهتم بكشف الوقائع الثابتة والمادية التي يمكن التحقق منها وبما أن الإيمان لا يشكل حقيقة مادية محسوسة فغنه لا يدخل في حساب المؤرخ النقدي على الطريقة الإستشراقية مثلما وقع لبعض المستشرقين في عهد الماركسية المنتصرة، ركزوا فقط على العامل الاقتصادي بصفته العامل الوحيد الحاسم الذي يؤثر في حركة التاريخ، ومنه هُمش العامل الديني والثقافي والخيالي واختزل إلى مجرد بنية فوقية لا قيمة لها.[36] أما الكتابات المتحررة من الماركسية ذات الصبغة الاجتماعية فبالعكس تعتبر الاسلام الذي فهمته على أنه أُقنوما جبارا يؤثر على كل شيء، فاطر لكل شيء، وحاسم في المجتمعات التي انتشر فيها، فالمستشرقون يستخدمون إسلام وإسلامي ومسلم لتعميمها على نطاق جغرافي واسع جدا ومليء بالفئات العرقية الثقافية الشديدة التنوع والاختلاف، مليء باللغات المختلفة والعقائد العتيقة المتعددة

[36] محمد أركون **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 86.

السابقة على مجيء الاسلام و البنى الاجتماعية والأنثروبولوجية المتنوعة، والتجارب والأنظمة السياسية المختلفة، فيطابقون بين الاسلام ومشتقاته أو بين الشرق والعرب.[37] لهذا يجب رفض كل حكم ذي قيمة على نظام فكر سابق باسم التصورات العلمية المعاصرة وباسم التقدم الهائل الذي حققه العلم مؤخرا، أي تحاشي الإسقاط والمغالطة التاريخية، فلكل فترة أو عصر عمه الخاص وإمكانياته الخاصة، وعلى المؤرخ المعاصر أن يعيد اكتشاف ذلك الشعور الذي انفصلنا عنه نحن أناس هذا العصر.[38]

كما لا يجب دراسة الأفكار بذاتها ولذاتها عن طريق عرض تسلسلها الصاعد والمتقدم باستمرار في الزمن بصورة تجريبية ومثالية فوق السحاب، بل يجب ربط حركة الأفكار بالواقع والمجتمع، فلا نفصل بينهما، كي ترتسم لنا صورة تاريخية عن مسار الفكر لقرون عديدة، فقد تتغير الأفكار والتصورات والعقائد بينما الأنظمة السياسية تظل ثابتة، أو تتغير هذه الأخيرة مرات ومرات بينما تظل بنية الفكر ثابتة، فالاستشراق ظل يُحقِّب للتاريخ الاسلامي إنطلاقا من الأسر الحاكمة والفئات العرقية، هذا مانجده عند لويس غارديه في تحقيبه للتاريخ مثلا إنطلاقا من الفئات الحاكمة بداية من العهود الأولى للنبي ثم الخلفاء ثم عصر الأمويين ثم عصر العباسيين ثم عصر الإنحدار وإمبراطورية العثمانيين.[39]

إذن يجب تطبيق مفهوم المدّة القصيرة للتاريخ المتراوحة بين بضعة أعوام وعشرين عاما كنموذج المدينة الممتدّ بين 622م حتى سنة 632م. والمدة المتوسطة التي تتجاوز

[37] المصدر نفسه، ص 73.

[38] محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ترجمة: هاشم صالح، ط1 (بيروت: دار الساقي، 1997) ص 424.

[39] Mohammed Arkoun et Louis gardet, **L'islam hier et demain**, édition : Buchet, Chastel, 1978, pp 75, 77, 80, 100.

الخمسين سنة لتصل إلى القرن كالعصر الليبرالي الحديث مع كتّاب من مثل: طه حسين، سلامة موسيى العقاد...الخ من 1820 وحتى خمسينيات القرن العشرين. والمدة الطويلة للتاريخ التي تتجاوز عدة قرون مثل ما يسميه أركون عصر التفاوت التاريخي المتمثل في نهوض الغرب من جهة وكسل وخمول الشرق أو عالم الاسلام من جهة ثانية والذي يمتدّ من القرن الثالث عشر وحتى القرن التاسع عشر. أركون هنا يطبق تاريخ العقليات أو تاريخ الأفكار الذي كان قد صاغته مدرسة الحوليات الفرنسية، يمزج هذا المنهج والأسلوب في الكتابة التاريخية بين التاريخ وعلم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد...الخ والعقلية مفهوم علمي من حيث هي: جملة من الاستعدادات والمواقف والعادات والتوجهات الفكرية والأخلاقية والمعرفية والوجدانية التي تكون مشتركة بين أعضاء جماعة معينة. أو هي بمفهوم آخر مجموعة من العادات الفردية أو الاجتماعية في التفكير والحكم، من حيث أن العادة تستبعد التفكير النقدي لصالح الأحكام المسبقة.[40]

فمن خلال هذا الأسلوب والمنهج في التأريخ لا تهمل الخيالات والتصورات والأوهام في تحريك التاريخ وتنشيطه مثلا: الإيمان يشكل واقعة عند المسلمين حماسته ووهجه يؤثر في حركة التاريخ مثله مثل العامل الاقتصادي أو السياسي، وفي السياق الإيماني لا يهتم الناس برؤية الأشياء من خلال المنظور التاريخي المحسوس، وغنما من خلال الإيمان المتوهج الذي يتجاوز التاريخ ويرتفع فوق مادياته.[41] أي أن أركون ينادي بترسيخ مفهوم التاريخية عند دراسة الاسلام، التاريخية التي تبحث اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه وإخراجهما إلى واضحة النهار، لأن عدم بحثهما يعود إلى التضامن العنيد بين الدولة المركزية والكتابة والثقافة الأكاديمية والدين السمي،

(40) جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، ط2 (بيروت: دار الساقي، 1999) ص 283.
(41) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 144.

فالإسلاميات الكلاسيكية أهملت أشياء ثمينة عندما درست التاريخ الاسلامي خاصة:

1-الممارسة والتعبير الشفهي للإسلام عند الجماهير الشعبية.

2-المُعاش غير المكتوب وغير المنطوق ولو عند الكتاب.

3-المعاش المحكي في اللقاءات اليومية والاجتماعات والدروس في المساجد والمدارس والجامعات وهو اكثر دلالة من الاسلام المكتوب.

4-المؤلفات والكتابات اللارسمية واللاتمثيلية كمؤلفات الشيعة والخوارج المبعدة من دائرة الاسلام عند الأرثوذكسيين السنة.

5-الأنظمة السيميائية غير اللغوية المشكّلة للحقل الديني من ميثولوجيات وشعائر واحتفالات وموسيقى وفن عمارة...الخ.[42] يقول أركون: " لهذا السبب أُلح على ضرورة اللجوء إلى المنهج السّلبي في الدراسة والفهم، دراسة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري وناجزن وضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والسوسيولوجية المهمشة التي فرزها انتصار السلطات التعسفية".[43] لكن هل هذا النقد يعلن انه ليس هناك فضل للمستشرقين على الدراسات العربية الإسلامية؟ يرى أركون أنهم أول من طبّق المنهج التاريخي الحديث على التراث الاسلامي والمجتمعات الاسلامية، طبقوه بكل منهجياته وإشكالياته وتقنياته في التحقيق النقدي للنصوص، ففي الفترة الممتدة من 1800 إلى 1950 كُتب حول الشرق حوالي ستين ألف كتاب هذا العدد ربما يفوق عدد الكتب التي كتبها الشرق الاسلامي حول نفسه وحول الغرب خلال هذا القرن والنصف، فمهمة المؤرخ الحديث هي تقييم مدى مصداقية الوثائق التي يعتمد عليها لكتابة التاريخ

---

(42) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 53.

(43) المصدر نفسه، ص 39.

ولتجديد الفترات التاريخية المتمايزة والمنعطفات الكبرى وكيفية الانتقال من عصر إلى آخر، والتركيز على الشخصيات الهامة في كل فترة، تصور المؤرخ للزمن تهيمن عليه مفاهيم التقدم والتغير والقطيعة والطفرة النوعية، التاريخ يشترط الاعتراف بتاريخية الحياة البشرية أي أن البشر هم المسؤولون عن صنع التاريخ.(44)

هكذا نميز في الأخير بين النقد الأيديولوجي للاستشراق والنقد العلمي والفلسفي، فإدوارد سعيد يهتم بتفكيكه وتحديد ابستيميته لهدمه نقضه من الداخل، فكان موقفه هو الرفض التام والكلي له لأنه حسب رأيه قام على العرقية والتمركز حول الذات كما انه متواطئ مع الامبريالية، إنه العدو والمناقض كليا للشرق، بينما نجد أركون يقدم مشروعا لتجديده وتكملته من حيث أن الاستشراق يمتلك مواصفات البحث العلمي المنهجي الدقيق، كما قدم مزايا عديدة للدراسات العربية الاسلامية. كان هذا موقف أركون بغية تمهيد الطريق بين المستشرقين من جهة وعلماء الاسلام من جهة ثانية لتحقيق التفاهم والتعاون والتآزر في البحث العلمي وإثرائه وإغنائه.

4ـ نقد الخطاب الاسلامي المعاصر:

يعتقد الخطباء المتدينون أن أفكارهم الإنسانية إلهية، أو هي وحي لتغطية عجزهم الفكري، وليشرّعوا ويعزّزوا سلطتهم الدينية، ينظرون إلى النقد العلمي على انه نقد تجديفي يستهدف الذات الإلهية والدين معا، لأنه ليس نقد لأفكارهم وتأويلاتهم، لكن وجهة النظر العلمية تقول أن خطاباتهم وتأويلاتهم ليست هي الدين، بل مجرد خطابات وتأويلات وأعمال بشرية فقط، والنقد العلمي أو الفلسفي ليس نقد لحقيقة الله في ذاته، بل هو نقد لتلك الأفكار والتأويلات المنتجة من طرف أناس محددين، فالدين اليوم خليط ممكن إدراكه لتأويلات وممارسات اجتماعية قائمة أساسا على

(44) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ص 559.

عقائد متعالية و أفكار لاهوتية دوغمائية، فالمشكلة التي تعالجها هي: كيف تسيطر على ما هو إلهي؟ وكيف تحتكر الكلام عن الدين؟ بل يصل بها الأمر احتكار الدين كليا وما هو إلهي، لتدّعي العصمة والنأي عن كل نقد، هذا هو مبررها، أي أن من ينتقدها فقد أهلن على نفسه الحرب من الله والمجتمع، الله مثلا في المعتقدات المسيحية ليس له الحق أن يوحي القرآن إلى النبي محمد مثلما أنه ليس على الله أن ينصر المسيحيين واليهود لأنهم يشتغلون ضد الاسلام أي يحاربون الله ذاته.[45]

فالإسلام الذي تعلنه الخطابات الاسلامية المعاصرة يمثل إسلام التعذُّر والتعلُّل خاصة بعد نكبة 1967. فالجدل الذي دار بين الليبرالية والاشتراكية ونظام الحزب الواحد الذي يعتمد على تعبئة الجماهير الشعبية، كلها عبارة عن ضغوطات سياسية واجتماعية واقتصادية أدّت إلى بلورة هذا الخطاب الذي يعاني من قطيعتين: الأولى مع الفترة الكلاسيكية المبدعة قبل القرن الثالث عشر الميلادي، والثانية مع الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر.

لذلك فدراسة هذا الخطاب ستساعدنا على إدراك الروابط بين الدين والمجتمع والأيديولوجيا، كما يمكننا من فهم سلوك وعقلية المسلمين الحالية، لأن الخطابات الاسلامية اليوم ذات قاعدة سوسيولوجية عريضة جدا، مضامين هذه الخطابات مُعتنقة و مُؤيدة من طرف غالبية الجماهير الشعبية، تستمدّ صحتها ومصداقيتها من عدد أو كثرة الجماهير التي تعتنقها وتؤيدها، ولا تستمدها من الأسس الابستيمولوجية والفلسفية للمعرفة، فبقدر ما يزداد انتشارها (بسبب انتشار التعليم ووسائل الاعلام) وعدد معتنقيها يزداد تزمتُّها وانغلاقها على نفسها ووثوقيتها لدرجة تصل إلى الدوغمائية بأن تصير مطلقة الحقائق والأحكام، فأن تعتنق مسلمات هذه

[45] وليم الشريف، **المسيحية والإسلام والنقد العلماني**، ط1 (بيروت: دار الطليعة، 2000) ص 51، 57.

الخطابات هو أن تندمج سوسيولوجيا وإلا فإن مصير كلّ شخص ينتقدها هو التشويه والاتهام والاشتباه به إما بأصالته أو وفائه للمبادئ والدين، بل يصل الأمر حد التصفية الجسدية عند تكفيره، لذلك يرى أركون أن هذا الخطاب الأيديولوجي حلّ محل الاسلام الدين بأن جعل من نفسه مماهيا له.[46] والأكثر من ذلك أن هذه الخطابات تدعي أنها الأمينة على الوحي، والمعبرة عن مضامينه بشكل صحيح، إنها الوحيدة القادرة على فك ألغاز التراث، وهذا الأخير هو مرتكزها الوحيد، وسندها الفريد الذي تقوم عليه، إنها تنتسب إليه، فالتراث أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا نظام من القيم المركزية ترجع إلى أصل أسطوري ومتعال يتم تأييدها بواسطة الذاكرة والعمل الجماعي، وكل شعب أو مجتمع سواء كان ذا كتابة أم مجتمعا شفاهيا يدّعي الانتساب إلى تراث حي، ومنه يصبح التراث ظاهرة اجتماعية تكرارية معرّضة للتّحجّر والانقراض، كما أنه من الناحية الأنثروبولوجية يمثل الأصل والنموذج الذي ينظّم سلوك وأخلاقية أمة بأسرها.

أما من زاوية دينية نجد أن الكتاب المقدس المسجل بعدما كان ظاهرة شفهية ساهم في ترسيخ الوعي باستمرارية ثابتة للأجيال التي قرأت نفس النصوص وتأملتها وفسّرتها وطبّقتها على مدى قرون متتابعة، لهذا فالمؤمن عندما يقرأ سورة أو آية يشعر وكأنها تقرأ للمرة الأولى، لأنه يموضع ذاته في ذلك الزمن الأول النموذج والمثال، وبالتالي لا توجد قطيعة بين الأجيال أبدا.[47] كما يسود الاعتقاد بأنه لا توجد أي معرفة علمية صحيحة لم تكن مكتشفة ومعروفة من قبل التراث الاسلامي، أي أن هذا التراث مُضخّم حسب أركون يُزايد عليه بشكل أيديولوجي من خلال استخدامه وتوجيهه ضدّ الغرب، ومنه فالعلم الرسمي للفقهاء الأصوليين وحده يقر بشرعية أو

---

[46] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 39.
[47] المصدر نفسه، ص 125.

شرعية أية مبادرة أو معرفة مهما كانت، فالمسلم لا يحتمل من ناحية سيكولوجية الكلام عن علم يقيني متفوق على العلوم الدينية، كان قد تَشكّل في أسسه ومناهجه خارج دائرة الاسلام أو دون أية إشارة إلى القرآن، كما أن الآخر إذا كان غير مسلم فهو ضال ضلالا مطلقا في كل معارفه وعلومه، لذلك يستمر الصراع ضد العلوم الدخيلة أو علوم الأوائل واليوم الغزو الفكر والعلوم الغربية.[48]

إن الدوغمائية والتحجر والتصلب ميزتان أساسيتان في هذا الخطاب، حيث أن هذه الصفات تعبر عن موقف عنيد من طرف أي شخص يتمسك باعتقاداته ، في حين أن الظروف الموضوعية تستدعي منه غير ذلك، أي تفرض عليه أن يغيرها. فالنكوص إلى الوراء كظاهرة نفسية واجتماعية وتاريخية، معطى من معطيات هذا الخطاب، إنه دائما يلح على التمسك باعتقادات بناها يزعم أنها تمثل الأصالة، أي "الاسلام صالح لأي زمان وأي مكان" لذلك فهو يتسم بان يكون معرفة مسبقة بالواقع، وحل مسبق لكل المشاكل، فالإسلام عوض أن يتكيّف مع الواقع والظروف الجديدة ويتطور ويتم إغناء مضامينه ومحتوياته ليكتسب قيما حداثية، يجري العكس ضمن تلك الخطابات أي ان الظروف ومعطيات التاريخ الجديدة هي التي يجب أن تتكيف مع الاسلام، وإلا يجب التمسك بالاعتقاد بصفة مطلقة بغض النظر عن كل ما يجري ويتغير، بينما نجد العلم الحديث يتميز بسرعة تغيّر مبادئه ومنطلقاته النظرية، لديناميكية العقل الذي يخضع الحقائق العلمية لمحكّ التساؤل والشك بينما في الجانب الاسلامي: لا يمكن مراجعة أي خطاب ديني مهما كان نقديا، فاتخاذ موقف مستقل مستحيل بالنسبة للمؤمن الذي يعتقد بشكل عفوي، لأن انغماسه في الحسّ العملي والحياة اليومية المرتبطة كليا بالإيمان لا يتيح له أن يتخذ موقف المراقب للأمور ولا يستطيع أن

(48) المصدر نفسه، ص 128.

ينفصل عن إيمانه ولو للحظة من أجل اتخاذ مسافة نقدية بأن يدرس الأمور بشكل تاريخي وعلمـي.[49]

ومن جهة أخرى هذا الخطاب لا يمكّننا من اكتشاف الحياة الفردية للمسلم، لأنه خطاب يؤطر الحياة الاجتماعية عندما يدمج كل الأفراد داخله ولا يسمح بالتّميّز والتّفرد أو اختراقه من أي فرد كان، بينما علم النفس يكشف لنا أن الوعي الفردي له حياته السّرية الخاصة والداخلية. إنّ هذا الخطاب يكشف لنا فقط عن الاجتماعي أو عن الضمير الجمعي وفقط، أما الحياة الفردية يمكننا اكتشافها خارجه عن طريق الإصغاء لما لا يقال والصّمت من حيث هو خطاب سلبي، والكتابات التلميحية والتصرفات التعويضية والتبريرية والعواطف الصارخة والأشجان والمزايدات والعنف، وكل ما هو موظّف ومختبئ وراء العبادات والحياة الجنسية...الخ، كما أن الخطاب الاسلامي الرسمي تنافسه دائما مجموعة من الخطابات الأخرى المعارضة تدّعي هي الأخرى أنها إسلامية وأن إسلامها أو إسلام كل منها هو وحده الصّحيح، كالخطابات الشيعية والصوفية والاباضية. وغالبا الخطاب الرسمي السّني لا يقرّ بوجود تعددية داخل الاسلام، بل نجده تصف القمعية والتسلط، فأن تكون سنيا هو أن تؤيد مبادئ السنة ضد الشيعة، وبالعكس تكون شيعيا أو إباضي هو أن تؤيد مبادئ أحدهما ضد السنة أو أحدهما، فالتمركز حول الذات وحضورها هو الغالب في هذه الخطابات. ويصل بها الأمر إلى دعوة أصحاب المذاهب الأخرى تسمية أركون الإسلامات الأخرى إلى اعتناق مذهبها، كأن تدعو السنيين إلى اعتناق مذهب الشيعة أو العكس، ولا تطرح بديلا عن هذا أبدا، فهي دائما منغلقة داخل دائرة مذهبها تنطلق من الذات لتنتهي في تأييد ذاتها بشكل دوغمائي بينما الممارسة العلمية المعاصرة لا تقيم

---

[49] المصدر نفسه، ص ن .

تضادا بشكل مطلق بين خطاب صحيح كليا وخطاب آخر خاطئ كليا، بل يمكن الكلام عن جهد بطيء وصبور يقوم به النقد الابستمولوجي لتقليص عوامل ضلال الفكر المنتج للخطاب والخطأ إلى أقصى حدّ ممكن، لذلك فالفكر (الخطاب) الخاطئ ابستيمولوجيا هو الذي لا يقوم بأية عودة نقدية على ذاته.[50]

لهذا يدعو أركون إلى تجاوز الفكر الثّنوي أي الذي يفكر من خلال الثنائيات أو الأزواج إيمان/كفر، دين/دنيا، مثالية/مادية...الخ بهدف بناء وتشكيل فكر تعددي منفتح على كل وأيُّ خطاب يدعي إنتاج الحقيقة أو المعرفة مهما كان مذهبه وثقافته ومجتمعه ودينه والملاحظ على الخطابات الإسلامية المعاصرة خاصة بعد الحرب العالمية الثانية وانتشار حروب التحرير، تعيش نظاما معرفيا ثالثا لا هو أسطوري انبجاسي تأسيسي، ولا هو علمي تاريخي، إنه نظام هجين ومختلط مرتبط بالحالة التاريخية المعاشة للمجتمعات المنتمية إلى العالم الثالث ككل والتي تعرف انحرافات أيديولوجية، فالمعرفة فيها تأدلجت وتشوّهت إلى حدّ كبير، وهي بعيدة عن المعرفة الأسطورية الرمزية الشفهية من الثقافة كما كانت سائدة في عهد النّبوة، وبعيدة ثانيا عن المعرفة النقدية التاريخية بل لا تفسح أي مجال لدخول المعرفة العلمية.[51]

ويمكن التمييز حسب أركون بين ثلاثة أنواع من الخطاب داخل الفكر الاسلامي المعاصر:

أولا-خطاب أصولي يخاطب الجمهور العام.

ثانيا-خطاب أيديولوجي رسمي مدعم من طرف الدولة يستلهم قيم الخطاب الأصولي ولكنه يستخدم لغة غير لغة الأول بإدخال عناصر من التاريخية الحديثة.

---

[50] المصدر نفسه، ص 125.

[51] محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 134.

ثالثا-خطاب أكاديمي شبه علمي يمزج بنسب متفاوتة بين بديهيات الخطاب الأصولي وفرضيات الخطاب الرسمي ومقاطع متفرقة من العلوم الاسلامية الكلاسيكية أو العلوم الغربية الحديثة لكن الباحث من خلاله عندما يصل إلى الموضوعات المحرمة (الطابو) ينكُص ويتراجع، وإما أن يستعيد الأفكار السائدة بشكل اجتراري.[52]

لذلك فمحاور الخطاب الاسلامي وفرضياته وموضوعاته تستخدم يشكل مباشر أو غير مباشر من قبل الجميع بما فيهم المثقفين المطلوب منهم تحاشي وتفادي مثل هذا الخطاب الأيديولوجي والحذر منه، نجدهم يتبنون أطُره ومساراته بكل اقتناع، وبالتالي فهو خطاب جماعي، المجتمع بمختلف فئاته الحيوية يُعبر عن نفسه فيه ويُنتج كيانه باستمرار بواسطته، ومنه فحدود هذا الخطاب واسعة وممتدة لأن مسلماته وموضوعاته حاضرة وموجودة في مختلف لغات الشعوب الاسلامية، من اندونيسيا إلى المغرب، ومن عمال أوروبا المغتربين إلى المسلمين السود بأمريكا، ومن المواطنين الروس المسلمين وكذلك البوسنيين إلى شعوب إفريقيا السوداء المسلمة، نجد دائما المطامح نفسها والآمال وأنواع الاحتجاج واليقينيات والمطالب ذاتها، ولهذا الخطاب بديهيات ومسلمات ومواضيع خاصة لا يمكن مناقشتها أو التشكيك فيها وهي منطلق كل حكم معياري فبديهياته تُمثل أسس الاعتقاد الإسلامي وهي كالتالي:

1-الله واحد حيٌّ وفاعل.

2-لكل وحي نفس أسلوب التوصيل بواسطة الأنبياء، والبشر ينقسمون إلى فئتين: مؤمنون/كافرون.

3-انقسام الزمن الأرضي إلى ما قبل الوحي جاهلية وما بعده الإسلام والمكان:

[52] محمد أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ص 119.

دار الاسلام/دار الحرب.

4-القرآن وحي كامل، يمثل آخر رسالة سماوية ومصدر كل تفكير وممارسة.

5-حياة الرسول ونظام المدينة المتشكل خلال 622-632م نموذجين ينبغي تقليدهما فرديا وجماعيا، ويشكل الصحابة جيلا متميزا ومتفوقا لمعايشتهم الوحي.

6-الوحي أو الحقيقة المطلقة توجه التاريخ، والدين والدولة والدنيا، كلها مفاهيم مترابطة فيما بينها.

7-زمن الوحي والصحابة مقدس يعلو على كل الأزمنة، ويمثل نموذجا ومصدرا لكل نظام اجتماعي وتاريخي.[53]

أما مسلمات هذا الخطاب فتمثل فرضيات أو مبادئ عن طريقها يتم إنتاج المعرفة المسماة إسلامية، وهي في نفس الوقت محرمة عن كل ضبط ونقد ابستيمولوجي إنها على التوالي:

1-الصحة التاريخية للمصحف مؤكدة تماما منذ الجمع الذي تمُ في خلافة عثمان (644-656م) وكل تشكيك في موثوقيتها يعتبر زندقة وكفر.

2-كل تعاليم النبي نقلت نقلا موثوقا بفضل الذاكرة المسجلة للصحابة وأمانتهم العلمية غير المشكوك فيها، وكذلك بفضل تابعيهم، وهي موجودة في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما عند السنة، والكليني بن بابويه عند الشيعة، والربيع بن حبيب عند الخوارج. 3-العلوم اللغوية العربية تقنية لا بد منها، فإتقانها هو الوحيد الكافل لتحديد المعنى الوحيد والشفاف والصحيح لكل نص مقدسا أما اللسانيات وعلم السيميائيات فهي علوم وتقنيات غربية ولا إسلامية فلا ثقة فيها.

---

[53] المصدر نفسه، ص 65.

4-العقل الاسلامي خارج التاريخ، وأحوال التاريخ هي هي رغم تغير الزمن، فحقائق الفقه وأصوله لا تعرف القطيعة الابستيمولوجية.

5-أحكام القانون الديني موثوقة ومرسخة من قبل النصوص الواضحة والقطعية، جُمعت في مختلف صحاح الحديث وعن طريق الإجماع والقياس.[54]

أما موضوعات هذا الخطاب فهي تكل المطالب المتنوعة والشعارات والاحتجاجات والآمال والاعتقادات التي جيشت الوعي الاسلامي منذ القرن التاسع عشر وهي:

1-الاسلام هو القوة الوحيدة القادرة على مواجهة الهيمنة السياسية والثقافية والاقتصادية للغرب.

2-الحل التاريخي لمعالجة الانحطاط يكون ببعث الاسلام في عظمته الأولى بشكل منغلق.

3-العدالة والأخوة والديمقراطية وحقوق الانسان وتحرير المرأة والتسامح والتقسيم العادل للثروة ونشر الثقافة وجميع الابتكارات الحديثة موجودة في الاسلام، فهو يطالب بها و ينص عليها.

4-الأيديولوجيات المادية من (اشتراكية ورأسمالية) تهدم القيم الروحية للإسلام ويجب محاربة معتنقيها.

5-يجب الالتزام بمنهجية الأصول في الفقه والدين أما العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية والفلسفة كلها معا غير قادرة على تفسير الاسلام وفهمه.

6-الاسلام دين ودولة وفصل السياسة عن الدين فكرة هدامة.

---

(54) المصدر نفسه، ص 67.

7-كل مكتشفات العلم موجودة في القرآن ومعلنة مشروحة فيه، وللمسلمين السبق على كل الأوروبيين وعلومهم.

8-كل بناء للمجتمع والفرد والدولة لا يتم بمعزل عن الاسلام أو ضده.[55]

هكذا نجد أن آلية العقل هي نفسها منذ زمن الشافعي وإلى اليوم، وآلية بن حنبل (164-241هـ) الذي قدس النُص، وهو صاحبُ فكرة الإسناد في الحديث هي نفسها، فلقد صاغ المنهج النصوصي من أدوات التفكير والبحث والبرهان، فأركان منهجه الخمسة تجعل محوره الأوحد هو النصوص.

فالأصل الأول: للنصوص هو القرآن والحديث؛

والأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة وهي نصوص؛

والأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة يتمّ اختيار نصا من نصوصهم؛

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والضعيف من الحديث وهي نصوص كذلك يقدمها بن حنبل رغم ضعفها على غيرها من طرق الاستدلال؛

الأصل الخامس: القياس للضرورة فقط إذا لم يكن هناك في المسالة نص على الإطلاق ولا قول من أقوال الصحابة أو أي أحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف، فقد كان بن حنبل معاديا لأهل الرّأي أو من يمثّله، وينهى عن سؤالهم بل يرى أن ضعيف الحديث أقوى حجية من الرأي.[56]

إن هذه المنهجية الأصولية السلفية لا تجعل الفكر يطور بحرية منطقا للاستكشاف، ولا تقنية للإقناع وال حاجة ولا مرتبطا بواقع متحول ومتغير ولا يستطيع إنشاء علم

---

(55) المصدر نفسه، ص 68.

(56) محمد عمارة، **الاسلام وضرورة التغيير**، كتاب العربي، الكتاب رقم: 29، الكويت يونيو 1998، ص 86.

للمعنى متناسب ومعطيات التاريخية ولكن عند الأصوليين ينبغي على الفكر فهم المعنى الأصلي الأولي المودع في الكلام الموحى، لإخضاع التاريخ إلى معايير ثابتة، شرعها الله حسب اعتقادهم لينتهي بهم الأمر إلى قمة الهرم الاجتماعي ويظلوا هم المسيطرين والمتحكمين في المجتمع وإنتاجه إلى الأبد.(57)

فالحركات الأصولية والإسلامية والسلفية المتزايدة منذ ثلاثينيات القرن الماضي ليست جديدة، بل هي صيغة تاريخية لم تتوقف عن التطور منذ الأيام الأولى للإسلام، تدّعي جميعها الانتساب إلى التراث الاسلامي الأكثر كمالا والأكثر موثوقية وصحة والأكثر فعالية، ويرى أركون أن الاسلام كدين يصبح إسلاما أيديولوجيا عندما يصير نظاما عقائديا ذا محتوى جامد ومحدود مُجْبِرٍ لا جدال فيه. أما الأصولية فهي منهج دوغمائي لفكر يبحث عن أصوله (النصوص) جاعلة من هذه النصوص في منأى عن كل نقد، حول تاريخيتها وصحتها، أما السلفية فهي موقف نفسي ناتج عن مسلمات دينية، أي الدين الحق الصحيح الآتي من عند الله عن طريق الوحي.(58)

فهذه الحركات تقوم بما يسميه أركون بعملية إعادة التريث وذلك عندما تدعي الانتساب إلى التراث وتقوم بتأصيل آرائها وأفكارها، وهذه العملية لا تعني العودة إلى القرآن وتعاليم النبي، بل هي خطاب أيديولوجي يعظم التراث دون الاهتمام بمضامينه الحقيقية أو أهميته العقائدية، وتقييم هذه الأهمية بالوسائل العلمية لتحيينه وتنشيطه وتجسيده في التاريخ من جديد، وحقيقة إعادة التريث هذه هي نوع من التمويه والتعمية لعمليات التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الواقعية التي تفرض نفسها مع ضرورات التنمية، فهذه الحركات ترفض الاندماج في الحداثة

(57) محمد أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ص 127.
(58) حسان العرفاوي، **حوار مع محمد أركون**، العالم العربي في البحث العلمي، معهد العالم العربي بباريس، عدد: 5، خريف وشتاء 1995، ص 19، 20.

الفكرية ذات الفتوحات العلمية والفلسفية والدينية والسياسية، بينما هي في الواقع منغمسة كليا في الحداثة المادية والاستهلاكية من نمط الحلاقة إلى الحمام وأدوات التجميل واللباس والطائرة والتلفزيون وكل وسائل الاتصال بما فيها الطباعة التي هي من أهم منتجات الغرب الثقافية والحضارية، ويستمرّ الرفض لكل العلوم ذات المنشأ الغربي باسم الغزو الفكري. كما أن كلّ هذه الحركات تُسقط على القرآن الهموم والأفكار والهيجانات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالي والمجتمعات الحالية وتنكر تاريخية النّص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن. فتشوّه بواسطة هذه العملية القراءة والتفسير والممارسة التاريخية وكل الشروط الواقعية والموضوعية لدمج الحقيقة في أزمنة متنوعة ومتغيرة.[59] هكذا يستمر الموقف وسيادة نمطين من العلماء: الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد انتاج الكتب المدرسية للفقه، من دون أي ابتكار أو تجديد عقلي. ونمط الشيخ المرابط، كلاهما يكرران مبدأين متناقضين يعليان دولة الأمر الواقع على حساب دولة الحق والقانون، هذين المبدأين يتمثلان في: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق هذا من جهة، وطاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة من جهة ثانية. فهذان المبدآن المتعارضان يهدفان إلى الحفاظ على سيادة الفقهاء العليا في قمة الهرم الاجتماعي للمحافظة على موقعهم الثقافي والاقتصادي والسياسي بتحالفهم مع السلطة الرسمية، وتجنب الحرب الأهلية أو وقوع الشر ضد سلطة المتحالفين معها والتي تقربهم باستمرار مقابل إصباغ الشرعية عليها.[60]

لكن ظهرت محاولات التجديد في هذا الخطاب منذ القرن التاسع عشر مع ظهور المثقفين النقديين والذين تتلمذوا وتكونوا في الغرب على مراحل مختلفة:

---

[59] المصدر السابق، ص 96.

[60] محمد أركون، **الفكر الاسلامي نقد واجتهاد**، ص ص 7، 9.

أولا-مرحلة المثقفين الليبراليين الممتدة من 1820 حتى سنة 1952.

ثانيا-مرحلة الثوريين العرب الممتدة من سنة 1952 إلى غاية السبعينات من القرن العشرين.

ثالثا-مرحلة الثوريين الإسلاميين بعد عام 1979. وهذا لا يعني أن رجال الدين قد اختفوا من الساحة، لا بل نافسوا المثقفين الليبراليين على الساحة الفكرية مؤكدين على أولوية العامل الديني وأسبقيته، فنجحوا في التأثير عليهم وكسر تفكيرهم وإنتاجهم في اتجاه مجاملة الذات والتبجيل والصراع الأيديولوجي.(61)

وقد وصف أركون هؤلاء المثقفين الليبراليين بالسذاجة في طموحاتهم القلية والثقافية، عندما تهور بعض الكتاب وتسرّع في إدخال نظريات علمية شديدة الجدة حتى بالنسبة للغرب الذي اكتشفها، كنظرية داروين فيما يخص التطور البيولوجي للإنسان، ونفس الشيء عند طه حسين وعلي عبد الرازق اللذين برهنا على سذاجتهما الفكرية عندما اعتقدا إمكانية التّعرض لموضوعين مشحونين بالتصورات الميثولوجية والدينية والتقديسية في الوقت الذي كانت فيه المسلمات الوضعية والمنهج الفيلولوجي تحتقر هذه التصورات بالذات وترميها في الدائرة المظلمة للخزعبلات الخيالية، فقد حاول أصحاب النهضة من العرب المسلمين تماما كما حصل في الغرب افتتاح التاريخية عن طريق إنكار مكانة الأسطورة ووظائفها، لكنهم فشلوا في ذلك وتعرضوا إلى ملاحقات ومضايقات عن طريق تحالف الفقهاء المتزمتين والدولة المركزية والجماهير المجيشة ضدهم.(62) فتمّ عزلهم ووضعهم بين فكي كماشة، فمن جهة النخب السياسية التي تشتبه بهم دائما وتزدريهم أحيانا، وهناك من جهة ثانية

(61) المصدر نفسه، ص 13.

(62) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 13.

الجمهور العام الذي لم يتم إعداده وتحضيره بشكل جيد من أجل إستقبال النظريات العلمية والفلسفية الجديدة بسبب الأمية وتفشيها في المجتمع، والتعليم الضعيف والتقديس العتيق ذا الطابع الأيديولوجي.[63]

بينما المنتقدون للاستشراق من مثل: عبد الله العروي، أنور عبد الملك، هشام جعيط، إدوارد سعيد، يلاحظ أركون أنهم عندما ينتقدون الاستشراق لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون إلى نفس منهجية العلم الغربي وروحه.[64] يعود هذا إلى افتقارهم إلى الآليات النقدية العلمية مثلهم مثل الطهطاوي الذي لا يعرف كيف يُحلِّلُ ردة فعله بطريقة نقدية في حالة إعجابه بباريس، ولا كيف ينقل هذا التحليل إلى مجتمعه الذي لا يعرفه هو الآخر بطريقة نقدية، كذلك طه حسين إنجذب أكثر من الطهطاوي نحو الثقافة الغربية باكتشافه لأدوات النقد الأدبي، فراح يستخدم التقنيات الفيلولوجية والتاريخوية التي كانت سائدة خلال القرن التاسع عشر من أجل تطبيقها على الشعر الجاهلي، ولكنه استخدمها بطريقة المحاماة أو التقليد الحرفي، لأنه كان يشعر آنذاك بأنه يمتلك العلم الحقيقي المعصوم، فطبّقه مباشرة على أمثلة الأدب العربي والفكر الاسلامي.

أخيرا يرى أركون أنه يغلب على هؤلاء المثقفين التعسف والتسرع في النقل والتطبيق، وينتقدون الآخر النقيض وينسون أنفسهم ومجتمعهم، وما إنتاجهم إلا استجابة ايجابية أو سلبية (نقدية) ضد الغرب باستعمال تقنيات الغرب ذاته، فأصبح هذا ألخير ينتج ثقافتنا إيجابيا بالتأثير والمحاكاة، أو سلبا عن طريق ردود أفعال نقدية هيجانية انفعالية غير عقلانية ولا متزنة ضدّه، دون العمل على نقض هيمنته علميا

[63] المصدر نفسه، ص 42.

[64] المصدر نفسه، ص 248.

وثقافيا.[65] كذلك ينتقد أركون المسلمين الغربيين والذين اعتنقوا الاسلام وهم شيوخا، حيث اعتبر روجيه غارودي وموريس بوكاي ظاهرة أيديولوجية، يخدّران عقول الشباب، فمن أين جاء علم الاسلام وفكره لغارودي حتى يتكلم كما يتكلم، وتُقبل عليه الجماهير الاسلامية إقبالا هائلا وتجد فيه عزاءها ضد الغرب، كما يُكرّم رسميا! إنه لم يطلع ولو على حرف واحد من رسالة الشافعي.[66]

باختصار لقد صار الخطاب الاسلامي اليوم يرفع الاسلام عاليا كشعار أيديولوجي، لا كدين يحمل رسالة إنسانية، فهذا الخطاب بقدر ما يتأجج صراع منتجيه ضد الغرب يتحوّل الاسلام إلى عرقية مركزية وعنصرية واضحة، وأصبح الاسلام مملوكا عند فئة معينة بعدما كان رسالة حرة. يصوّرون لنا الغرب على أنه "جنة للكفرة" بكل منتجاته الحداثية، إن الغرب نعمة إلهية سخرها الله للمؤمنين لخدمتهم، ليُنتج لهم وسائل الاتصال والطباعة والسيارة والطائرة والأسلحة وغير ذلك كثير، أما وظيفة المؤمنين فتنحصر في عبادة الله وفقط، لأنهم يملكون تراثا تفوق قيمته الدينية إلحاد الغرب، كما أنهم ليس هدفهم حياة الرّفاه مثل الغرب أو الدنيا، بل هدفهم الحياة الأخرى هناك يوجد ما لاعين رأت ولا أذن سمعت أي ما لا يوجد عند الغرب وسيُعوض هناك حرمان المؤمن الدنيوي، بنعيم ورفاه أخروي في الجنان.

وبالتالي فالنقد الذي يمارسه أركون على الخطاب الاسلامي ينحصر في تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة لدراسته، وإدخاله دائرة الحداثة الثقافية، وربطه بالجوهر الدّيني، بصفته رسالة إنسانية مُحررة لكل البشر، ونمط من أنماط المعرفة الإنسانية، فالانفتاح على الفكر العلمي المعاصر هو ما يهدف إليه أركون من

[65] حسان العرفاوي، **العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثة في السياقات الاسلامية**، حوار مع محمد أركون، مجلة العالم العربي في البث العلمي، معهد العالم العربي بباريس، عدد 10-11، ص 107.
[66] محمد بريش، **مدخل**، مجلة الهدى، عدد 13، فبراير 1986، المملكة المغربية، ص 30.

خلال نقد العقل العربي ونقد الخطاب الاستشراقي ونقد الخطاب الاسلامي المعاصر. لهذا لن يتحرر الفكر الاسلامي عموما إلا عن طريق العودة النقدية على ذاته، خاصة بالنسبة لممثليه الرسميين الذين يكرسون سلطة المعرفة في المجتمع، كما يكرسون سلطة الدولة التوتاليتارية أي الشمولية، عن طريق تحالفهم معها، أو معارضتها بتأجيج فكر أصولي يحن إلى الرجوع للبدايات الأولى للإسلام دائما. باختصار حسب أركون يجب أن يتخلى الأصوليون عن سيادتهم المعرفية الدينية لا بإرهاب الناس بالتكفير وسفك الدم، وإنما عن طريق البرهان العقلي والحجة الساطعة، والدعوة إلى حوار شامل لا يُقصي أحدا من الجميع مهما كان، أي يجب أن يكون الفكر الاسلامي بعد انتقاده تعدُّديا لا فكرا أُحاديَّ الاتجاه.

الخاتمة:

ما نستنتجه في الأخير أن الاسلاميات التطبيقية مشروع أركون الحداثي هدفه قراءة ماضي الاسلام وحاضره انطلاقا من ما انتهت إليه النظريات العلمية في الغرب في مجال الإنسانيات والاجتماعيات، ليس هذا فقط بل كذلك مجال الفلسفة واللاهوت المسيحي واللاهوت اليهودي، فهل أركون فعلا يريد تجديد الاسلام؟ حسب مريديه في العالمين العربي والإسلامي نعم بل أصبح أيقونة يكررون أقواله وأفكاره ويشرحونها انطلاقا من مصادرها الغربية لا الاسلامية ومن أهم مريديه في العالم العربي تلميذه ومترجم كتبه ومقالاته الدكتور هاشم صالح وكذلك المفكر علي حرب ومن بعض الأساتذة الجامعيين هنا وهناك.

أما من وجهة نظر إسلامية فقد رأى فيه الشيخ سعيد رمضان البوطي موقفا إلحاديا عندما حاوره ووجد أركون يدافع عن المنهج التفكيكي وسأل أركون البوطي قائلا: ما وجه الحاجة إلى الإيمان بإله في القرن الواحد والعشرين؟

وقد شهدت عليه ابنته Sylvie Arkoun في الكتاب الذي نشرته ويحكي سيرته الذاتية بأن أباها لم يكن مطبقا للإسلام ملتزما بتطبيق احكامه من صلاة وصوم وليس بذلك الرجل الملتزم بمبادئه، لقد تعلم أركون وتكون عند الآباء البيض إبان الفترة الاستعمارية في الجزائر ثم عند المستشرقين الفرنسيين وخاصة اليهود منهم من ذوي الاتجاه اليساري. و أركون يطوّر ويساهم في فكر هذا الاتجاه لا غير، وما يدعو إليه كان قد طبقه الاستشراق الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية من خلال مراكز الأبحاث والخبراء المختصين بالشرق الأوسط وشمال إفريقيا، أي أن أركون يطور الاستشراق الفرنسي لكي يلحق بركب الاستشراق الجديد في أمريكا.

الرؤيـة الحداثوية والتــراث الإسلامي
ـ بيان الماهية ،التداعيات وآليات الانتهاج ـ

بقلم

مريم شقراني أ.د/ بوداود حسين

جامعة عمار ثليجي – الأغواط

boudhoc@yahoo.fr Meriem.chougrani03@gmail.com

المقدمة:

شكلت مرحلة التخلف والانحطاط بالشرق العربي والإسلامي محورا للمتابعة الفكرية من قبل ممثلي النخبة الثقافية من الفلاسفة و المفكرين،عبر نقاش فكري ونظريا نطلق منتصف القرن 19 و استمر لعقدين ولا يزال متواصلا،جسد محاولات تمخضت عنها مجموعة مشاريع تستدعي تمثل الفعل ألاستنهاضي –الإصلاحي فالحضاري من جديد وذلك عبر استقطاب كيفيات التغيير والتجديد للواقع العربي المتأخر من طرف التيارات والاتجاهات الفكرية المتعددة ،التي و إن تباينت بالمرجعيات والمضامين إلا أنها تتوافق في الغاية القصوى والتي تقصد إلى إخراج الأمة من كبوتها وركونها الظلامي المديد نحو وضع أكثر توهجا واستنارة يمكنها من العودة إلى المصاف الحضاري الذي تمثلت شعلته بعصور خلت.

ومن ثم فقد انقسمت تلك التيارات الفكرية في مجملها إلى شقين كبيرين:الشق الأصولي والذي يرتبط في معركته النهضوية بالماضي تحديدا السلف والمصادر الأساسية والحيوية التي قادت حركة تقدمه،حيث إنشاد التشبث بآثار الأولين والعزف على آلة تقليدهم والحذو حذوهم،ليشكل إنتاجهم تراثا للاحقين ومحورا حاسما للانطلاقة سواء بالنسبة للشق السالف أو المقابل الحداثي المتأثر بالغرب

وحداثته،فيعتبره أنموذجا للاستكانة والاستعانة من أجل استعادة دور قيادة العالم وترشيده عبر جعله الوجه الأمثل والأوحد للسير نحو تحقيق تلك العملية في مبادئه ،مذاهبه ومناهجه والأكثر من ذلك محاولة تتبع وإتباع مجمل القضايا والمسالك التي يستجدها متى ما اقتضى الآن إدراجها،ومن بين المسائل التي لاقت جدالا واسعا في خضم المشادات التي دارت بالحقل الثقافي في العالم العربي حول الحداثة كمفهوم وكرؤية وكنهج واتخاذ موقف مناوئ من التراث مقابل الميل نحو التوجه العقلاني لمجابهة الواقع؛إلا أن تجليات المنحى النقدي بأوروبا ببداية ق19وتفشيه في شكل مناهج نقدية منتصف القرن العشرين بمستوى مكثف وعلى نطاق شاسع ،أسهم بشكل جذري في انعطاف الخطاب العربي نحو آلية النقد تحديدا نقد العقل العربي ومحاولة تلمس إمكانياته الإبداعية عن طريق اتخاذ ضرورية النظرة التقييمية لتراثه تماشيا مع متطلبات الراهن وتبعات ظروفه ومقتضياته المستجدة.

كل ذلك ولد خطابا عربيا جديدا هو الخطاب الحداثي النقدي الذي سطر وعبد الطريق أمام القراءة الحداثية للنص الديني التي سعت نحو إعادة قراءة تفاسيره السالفة والموروثة عبر المناهج التحليلية الحديثة التي تختص بتحليل الخطاب اعتقادا منهم وتسليما بأن الدراسة الجديدة والسليمة للتراث الديني واستيعابه من شأنها تخليص الإنسان العربي المعاصر من شرنقة تخلفه والولوج لإرساء نهضة وتقدم تواكبان مسار الحضارة الراهنة ومنه نتساءل: ما مفهوم الحداثة؟وفيما تتبدى مرجعيته التاريخية؟

– فيما تتمثل أهم الدوافع الفكرية للخطاب الحداثي العربي في الإلحاح على أولوية إعادة دراسة التراث خصوصا الديني منه؟

–فيما تكمن أهم الأدوات المنهجية التي اعتمدها توجها للتراث الإسلامي؟

- ومن ثم إلى أي مدى انساق التأثر الحداثي العربي بالأسس النظرية والمنهجية الخاصة بالغرب المعاصر وبالمقابل تماهيه مع التأصيل للتراث الإسلامي؟.

ولتتبع هذه الإشكالات وأخرى ضمن البحث،ارتأينا انتهاج:

-**المنهج التاريخي** لرصد أهم التحولات الفكرية التي رافقت مسار تشكل الحداثة،وكذا للكشف عن أبرز المناهج التي اعتمد عليها الخطاب الحداثي لدراسة النص الديني.

-**المنهج التحليلي** لبحث مفهوم الحداثة وجوهرها من جهة،ولتفسير وتوضيح وتبرير دوافع إعادة قراءة النص الديني بالفكر العربي وأولويتها.

وقد قسمنا البحث إلى وحدات وعناصر تتخللها تبعا لمتطلبات المضمون وقد أفردناها كالآتي: **تمهيد**

1-مفهوم الحداثة وتاريخية ولوجها:

-في النطاق اللغوي

- في النطاق الإصطلاحي

- مسارها التاريخي

2- التداعيات النظرية لرصد التراث الإسلامي ونقده

3-أبرز مناهج الخطاب الحداثي في إعادة القراءة للتراث الإسلامي

-المنهج الفيلولوجي /المنهج التاريخي/المنهج التحليلي/المنهج التأويلي/المنهج البنيوي /المنهج الأركيولوجي. وقد اتخذنا المفكر "محمد أركون نموذجا باعتباره أحد القراء البارزين للنص الديني.

-خاتمة وتوصيات

1ـ مفهوم الحداثة وتاريخية ولوجها:

تحمل مفردة "حداثة" الكثير من الجدل والغموض والمساءلات اللانهائية بالفكر العربي كغيرها من المصطلحات الوافدة عبر المد الغربي-الحضاري-، والتي تظل تقف على السطح متذبذبة الحركة وسط تيارات تجذبها وأخرى تردها دفعا.

ورغم تربع ذات المفردة على عرش الألفاظ العربية التي ورد ذكرها بالمعاجم اللغوية الأصيلة وكتب اللغة العربية القديمة مما يعني وجودها بالتراث؛إلا أن ارتباطها بالتحولات الجذرية الإيديولوجية التي طرأت على الإنسان الغربي،وما صاحبها من تغيرات ساقت قفزاته النوعية بمحددات الحياة والواقع ، كل ذلك جعلها مطلبا ملحا بالنسبة لعديد المصلحين والمفكرين العرب بعد الاستفاقة النهضوية التجديدية قياسا على النموذج الغربي وتمثلا لتجربته الحضارية التي اعتمدت ببداية انطلاقتها وولوجها العملي استنطاق الإنتاج العربي الإسلامي الحضاري تخطيا لعصور الظلام وتلمسا لنور من البناء والتقدم المستمر حتى الراهن بين تداركات وتصحيح للخطوات سطرتها مراجعات لإعادة المسار السليم لحدوده.لذا كان لزاما الرجوع للمستوى اللغوي العربي لبحث دلالات اللفظة وأبرز اشتقاقاتها قبل الالتحام بالتشكيل الاصطلاحي وتدفقات المضمون المتراكمة.

- **في النطاق اللغوي:** نجد كلمة "حداثة " ب"لسان العرب"تعبر في أغلب المفردات المنحدرة منها عن الجدة والوجود في الحاضر من غير الانزواء على الألفة و الاعتياد،حيث يقدم" حدث: الحديث: نقيض القديم.والحدوث: نقيض القدمة. حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث،وكذلك استحدثه...والحدوث: كون الشيء لم يكن. وأحدثه الله فحدث.وحدث أمر أي وقع.ومحدثات الأمور: ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف

الصالح على غيرها..الحدث:الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد،ولا معروف في السنة..واستحدثت خبرا أي وجدت خبرا جديدا..الحديث:أناس حديثة أسنانهم؛حداثة السن كناية عن الشباب وأول العمر.."[1] بمعنى كل ما يتعلق بالمستجد والبديل من الحيثيات والمسائل التي لم تكن موجودة ،وإذا ارتبط بالقضايا الحياتية التي تجنح للمقاربة التراثية –خصوصا الدينية منها–تكريسا للتوازن مع الواقع فستعتبر مخالفة ومجابهة لماضي الأمة ومصدر تكوين وتشكيل حاضرها وتاليه،إذ كل أمر ليس مسبوقا بتقصي ومتابعة يوضع بخانة المقابل للموجود،وبالتالي سيبدو تنصلا عنه ومجاوزة له ،كما وتستخدم للدلالة على الفتوة ومرحلة المبدئية للقوة والنشاط والعطاء.

وفي القاموس المحيط تجنح لذات المعنى لترفق الطارئ لما هو كائن، والذي ينجلي ببداية تمثله. يطرح "حدث حدوثا وحداثة:نقيض قدم،وتضم داله إذا ذكر مع قدم. وحدثان الأمر بالكسر: أوله وابتداؤه،كحداثته،و-:من الدهر: نوبه، كحوادثه وأحداثه .والأحداث:أمطار أول السنة ..والحديث:الجديد ،والخبر،كالحديثى ، ج أحاديث، شاذ..والحدث،محركة:الإبداء: .. "[2]

وبالإضافة إلى الترسي المبدئي للشيء نجد انتماءا لشجرة الحداثة ودلالاتها الوقائع الطارئة المأسوية والمرعبة ،وكذا الشيء الأصل والجذر الأنموذجي . وبالتالي فالحداثة في الجانب اللغوي تميل للدلالة على الانطلاقة الأولى للشيء، أو كل ما يطرأ عليه من تبدلات لم يسبق عليها الزمن طويلا ،فهي ترفق الماضي القريب والراهن. وتداولها بالمعاجم اللغوية العربية يثبت وجودها الحركي والحيوي كلفظة تحاكي الواقع لا

[1] – ابن منظور، لسان العرب،المجلد1،القاهرة– مصر،دار المعارف،1988،ص1987.

[2] – مجد الدين بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، القاهرة ،دار الحديث،2008،ص336.

باعتبارها توجها شاملا لتغيير الأفكار والآفاق، وهو ما شهده العالم الغربي.

-في النطاق الاصطلاحي: يشير لالاند ومن وجهة غربية إلى مفهوم "حديث ،عصري "Moderne حيث يبدأ العصر الحديث من القرن السادس عشر وكمفردة،انتهجت مكثفا منذ القرن العاشر في التداول النقاشي بالنطاق الفلسفي أو الديني،وغالبا ما يستخدم بدلالة ضمنية للإشارة إلى التفتح وطلاقة الذهنيات تلمس حيثيات المستجدات الطارئة أو مجرى الأفكار المعبر عنها ،البعد عن الروتين الخمود والجمود.وبنطاق ماهو شائع هي نشاط ،الرغبة في التبديل لذاته،انجذاب نحو الانشغال بالمؤثرات الحاضرة دون انصباب بأمور الماضي ولا التماهي معه.عمليا،الحديث لا يتوافق مع الوسيط ويمكن أن يتعارض مع المعاصر بأحايين. "والتاريخ الحديث" يعبر عن ما يلحق بسقوط القسطنطينية 1453،أما "الفلسفة الحديثة"فالمتعلقة بالقرن السادس عشر و ما يعقبه حتى الراهن.ورغم ذلك يحمل كل من "بيكون وديكارت" لقب مؤسس الفلسفة الحديثة[1] ومنه فالحداثة كتبلور تاريخي بدأ في الغرب ثورة على الانغلاق الذهني والتشبث الجامد بالمعتقدات والتصورات ،ومن ثم ارتبط استخدامه بالجديد المقابل للماضي المنقضي وصار مطلوبا بإلحاحية بعد التحولات التي أضافها بنطاقات عديدة من الحياة.

أما "محمد سبيلا"فمع تعديده للحداثة إلى حداثات وفقا لمجالات تمركزها الإنساني وتبعا لاتساع توجهاتها الحياتية وانفتاحيتها القصوى بالإطارين:الملموس والمعنوي بالنحو العمومي الشامل،إلا أنه يشير ويلفت الاهتمام ويلح على البعد الفكري-رغم أولوية وأهمية تلك الحداثات وميادينها -باعتباره التركيبة الأرفع والأعلى التي تكمن

[1] - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تع خليل احمد خليل، المجلد الأول(-A-G-)،ط2،بيروت-باريس،منشورات عويدات،2001،ص822

في "هذه التحولات الجذرية،الكمية والكيفية،في مفهوم الكون والزمن والحركة والمكان والإنسان والمجتمع والتاريخ والنفس والدولة و...التي جاءت بها الحركة الشاملة للحداثة والتي شكلت العلوم –بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية– رأس تجربتها. فالحداثة الفكرية هي بمثابة الروح من كل هذه الحداثات .."[1] أي ما يصاحب عمليات الانتقال من النظر التجريدي إلى التطبيق العملي لكل ما يتعلق بمحددات الإنسان مؤثراته بالطبيعة ومن ثم بالإطار الواقعي ومما هو عام إلى ما ينحاز للخصوصية والتحديد الزمكاني تماشيا مع التقدم العلمي والتقني بالميدان المادي والمعنوي من علوم الطبيعة والإنسان،وبذا فهي تشكل الحبل الرابط بين الكائن العاقل مع نفسه والعالم تحاول تخطي المألوف لجذرتها وتوغلاتها الدقيقة.

مسارها التاريخي: فرضت الحداثة نفسها باعتبارها سيل يحمل في طياته كما رفيعا من الغموض لا ينضب من التفاسير بالحقل العربي،فهي كغيرها من المصطلحات الوافدة التي توسع نطاق ماهيتها انطلاقا وقياسا على التيار الفكري الذي يحمل ويحدد السياق العام الذي يشكل المفهوم.وبذا فإن الحداثة كمفهوم نظري وعملي ولدت ونشأت في بيئة غربية توخت أغوار التجديد بعد أمد لحنين و شوقان ظلا مكبلين بقيود التقليد إلى لحظة الاستفاقة المواجهة والثورة على كل ما يوقف في وجه تحرر الذهنيات وإطلاق العنان للتفكير بانفتاحية تكفل تجسيد مشروع التحديث من الإمكان إلى الفعلية المتمثلة في الحداثة.

اختلف تأريخ الولوج الأولي لحركة الحداثة بين طاقم المنظرين والمفكرين،نظرا لتقاطع قطيع من الأحداث التي امتزج وقوعها بذات السياق الزمني .

إلا أنه من المسائل الجلية بالنسبة للباحثين أن الحداثة تعود بأصولها إلى ديكارت

[1] – محمد سبيلا،الحداثة وما بعد الحداثة،ط2،دار توبقال،الدار البيضاء ،المغرب،2007 ،ص64-65.

RENE DESCARTES (1596-1650)و (كانط) EMANNUEL KANT (1704-1804)في القرنين السابع عشر والثامن عشر،وحتى إن تعسر تأطير الحقبة الزمنية لتكون وترسي الحداثة،إلا أنه يمكن استيجاد بذورها الأولى تاريخيا مع ديكارت وبالخصوص في مؤلفه"مقال في المنهج"والفيلسوف الألماني كانط في مؤلفه"نقد العقل الخالص"،حيث تبدى التوجه بينا في نصوص ديكارت إلى الركيزة الأولى للحداثة الفلسفية وهي إفراد المركزية والمحورية والمرجعية للذات لكافة المعارف الحقائق والمعايير القيمية،ليخطف بذلك صدارة أول المنادين بجلاء لتمثل الذات كمنشأ مبدئي للمعرفة والحقيقة الأولى،فيحين غطت مؤلفات كانط الركيزة الثانية من الحداثة الفلسفية وهو إفراد ملكة العقل منشأ أوحد للمعارف،أما الركيزة الثالثة فشيدها ديكارت والمتمثلة في الدينامية الذاتوية والتطور المكتسح في الأرجاء[1]. أي أنهما قد أحرزا تحولا جذريا بتركيزهما على الذاتية و التعقلن ،حيث مثل كبير الفلاسفة المحدثين(ديكارت)الخط الحاسم الذي يفرق الجديد عن القديم بتطورات الفكر الأوربي عبر إقراره أساسية ومرجعية الذات بالوجود ،أما كانط فجعل الفلسفة الحديثة جزئين، وتمحور هو الآخر اهتمامه على الذات و العقل النقدي فأثمر فكره نحو طريق مستجد أحكم قبضته على ق19،وكلاهما سطرا العقل وتحكيمه لبلوغ اليقين .

انحدرت الحداثة الغربية من عمليات الاستنهاض بعد استفاقة الإنسان الأوربي من غفوته التي استمرت لعصور دفعت نحو تغيرات أو بالأحرى تحولات للبنى التحتية للمجتمع ككل اتجهت به لتقدمات مذهلة وفي ميادين عدة،واتسع تدريجيا نطاقها نظرا لتسارع تدفق المستوى العلمي مع إطلاق العنان لقدرات العقل وكفاءاته ؛هذا ما

[1] – السيد صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة،ص32.

حفز دافع البحث وتتبع مكامن تيسير الحركة الأفقية أكثر لتلك التقدمات وضمان استمرارها تمركزا وتطورا.

انتقلت الحداثة للوسط العربي من خلال اليد الغربية عبر آليات الارتطام المباشر دون سابق إنذار للأرض والشعور-الذي ظل مفتوحا للتلقي والتبني-، بما شكل ضربة قاضية أحدثت انشطارا عن كل توجه نحو الإبداع العقلي الذاتي للإنسان العربي. يوضح ذلك (سبيلا) في مجال حديثه عن الحداثة العالمية وماهيتها فيطرح"والحداثة كونيا هي ظهور المجتمع البورجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية،هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعيا تحقق مستوى عاليا من التطور مكنها ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى،مما أدى إلى ما يسمى صدمة الحداثة،وخاصة بالنسبة إلى المجتمعات التي تلقت نتائج الحداثة من دون أن تكون مهدها أو مخاضها المباشر.إنها إذا خلخلة تتفاوت قوة وعنفا في جميع مستويات الحياة في المجتمعات التي عانت الحداثة،إما داخليا أو نتيجة صدمة خارجية[1]. فالحداثة قد غيرت مصاف وتوجه الإنسان الغربي ودفعت به أشواطا من التقدم الذي ابتدأ سريعا وأضحى متسارعا وأصبح غاية تتحكم في الإنسان الغربي داخل وخارج بيئته،حيث غزت حداثته المحيط العربي على حين غفلة منه ،لتجعله نمطا من التبعية الببغائية العمياء التي استحالت إلى تمزيق تدريجي للمبادئ الأخلاقية والأعراف التقليدية المميزة له الطابعة لهويته دون تفطن يحرك مجابهته بابتداع آلياته الخاصة لخلق مقابل. هذا ما يحيلنا لبحث كنه الحداثة العربية وإرهاصاتها المبدئية وعلاقتها بمنبتها الأصلي بعملية البناء الجديد ف"قضية الحداثة في الفكر العربي،هذه القضية التي انطلقت ولا تزال من محاولة قراءة الذات،والذات هنا

[1] – محمد سبيلا ،مدارات الحداثة،ط1،بيروت ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2009،ص123-124.

هي الذات التراثية باعتبار أن مشروع التحديث في الفكر العربي قد تأسس في تلك اللحظة التي حاولنا فيها قراءة ذواتنا على ضوء التطورات الحضارية التي عرفها العالم،وتتمثل هذه الذات التراثية في كل ما أنتجه العقل الإسلامي في فترات متواصلة من تاريخه تجلى في ميادين علمية متعددة مثل الفقه والتفسير والفلسفة والآداب.عندما نتحدث عن فكرة الحداثة إذا فنحن نعني تحديدا تلك المحاولات التي قام بها المفكرون العرب لتحديث الفكر العربي"[1] فقد حاول الإنسان العربي تجسيد حداثة فظهرت بالنصف الثاني من القرن19على المستوى الفكري مع التنويريين الأوائل المحدثين تبتغي تبديل الباطن الذهني والثقافي تبعا لمرتكزات ونواتج الحضارة الغربية عبر ترغيب تمثلها حفظ الملامح الجوهرية للهوية،وقد تابعهم ثلة من المفكرين التنوريين المعاصرين مع اختلاف الآلية والمقصد.

ومن ثم فإن الحداثة لدى العرب تبديا وممارسة تختلف اختلافا جذريا عن الحداثة الغربية حتى من ناحية التكون والتبلور،و بقدر ما منحت الحداثة الأصلية للإنسان العربي سلبت منه المؤطرات المشكلة لشخصيته الانفرادية بعد أن كان مغمورا بمرحلة من التخلف والانحطاط التي مثلت حالة ضعفه وانكساره بما سهل للآخر اصطياد الفرصة الملائمة لاستمرارية عمليات التطور التي انتهجها من خلال الغزو والاتصال المباشر ب"الفضاء العربي الإسلامي الذي استفاق ذات يوم ليجد بعض مظاهر الحداثة تداهمه من كل جانب مع تقدم المواصلات وأشكال التواصل والتفاعل،فالحداثة المهاجرة كما شهدها الفضاء العربي الإسلامي في القرنين الأخيرين مرتبطة بتفكك البنيات الاجتماعية المؤسسة للعالم التقليدي،وبأفول المعاني التقليدية

[1] – عبد الرحمان اليعقوبي،ط1،بيروت ،الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر،مركز نماء للبحوث والدراسات،2014،ص8.

الكبرى إلى غير ذلك من الاختلالات البنيوية المختلفة. "الحداثة" العربية الإسلامية لم تكن اختيارا ذاتيا،ولم تنتج عن مخاضات داخلية،أي لم تكن نتيجة تطور وارتقاء ذاتي،بقدر ما كانت وسيلته وأداته.لقد ارتبط دخول الحداثة إلى الفضاء العربي الإسلامي منذ البداية بصدمتين قويتين:صدمة الحداثة ذاتها بجدتها وغرابتها .. ملفوقة في صدمة أخرى هي صدمة الاستعمار وزوال السيادة،مع ما ولدته هذه الصدمة من شعور بالدونية والتأخر وكل المشاعر الانتكاسية العاكسة للصدمة النرجسية القوية للثقافة المحلية.[1] وقد دفعت هذه الفاجعة الثنائية إلى تفرع وجهات هي الأخرى ثنائية بين المثقفين حديثا فمنهم من سلم بالرجوع للتراث والتمسك بجذوره ومدعاة استعادته، بينما توجه الصنف المقابل لنبذ الالتصاق بالشق الماضي ودحض داخل الذات وهذيانها نحو التشبث بالغربي والامتثال لسبله ونقل علومه وتقنيته وطرق تسييره السياسي وآدابه ورؤاه للوجود. وحتى الراهن المعاصر لازالت تتداول بالأرضية النظرية.

2ـ التداعيات النظرية لرصد التراث الإسلامي ونقده:

مهد التأثير الغربي و اكتساحية مفاهيمه، نظرياته ومناهجه إلى جانب أولوية وإلحاحية المطلب التجديدي بالشرق العربي مهد إلى جانب أعمق من مجرد الاطلاع على منجزات الحضارة العربية الإسلامية نقاشا وانتقادا لا ينفد للأسباب و الكيفيات ،وحتى إن التقطها فسيبقى عاجزا عن استيعابها واستخلاص شقي الزبد داخل نموذجها والعبر المستخلصة منه لتسطير الجدة داخل الإنسان وهذا ما اتخذه وسار عليه الآخر الغربي وسبب تجسيد حداثته. وبناءً على التجربة الغربية ذاتها يمثل "التراث" حجر الزاوية بالنسبة لعمليات التأسيس الحضاري في إطار علاقته بالحاضر

[1] – محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي،الحداثة وانتقاداتها،ط1،الدار البيضاء، دارتوبقال ،2006، ص5-6.

أمام أهمية الدور الذي يمثله في الحاضر نهوض أم رجعية ومدى استجابته لمستجدات عصر السرعة "فأن نعيد قراءة التراث بناء على مناهج جديدة في علوم الإنسان وبما يتوافق مع تطور المعرفة المعاصرة يعني في الأخير تهيئ العقل العربي لإنجازات الحداثة.مادة العمل في هذا كله ..هي التراث الذي يجب إخضاعه للنقد العقلاني من أجل تجلية مظاهره الوضاءة وعما لا يزال صالحا فيه لتغذية بنية الفكر العربي.نحن إذن أمام إعادة قراءة وتأويل،ووسيلتنا في هذا هي مجموع المنجزات الفكرية والعلمية والمنهجية التي حصلت في المعرفة المعاصرة.[1] هذا ما يتفق عليه أغلب المفكرين العرب التنويريين المعاصرين أي القراءة الحداثية للتراث الفكري عموما والقرآن الكريم والحديث بصفة خاصة.

يلح المفكر(علي حرب) (1941) على أولوية قراءة الأصول وإدامة مساءلتها وضرورة القيام على عملية التأويل لها،والتي تنطلق من تلك القراءة ومما عرف وعلم عنها لتجديد المعاني والمباني باعتبار أن الفهم يعبر عن عملية مستفيضة وفضفاضة".. فإننا عندما نعود إلى قراءة من القراءات الكبرى التي شرحت الوحي أو فسرته وتأولته.. إنما يهمنا من العودة إليها إعادة تأملها،فنفتش فيها عن مجال جديد للفكر ونرى إليها كإمكان جديد لإعادة مساءلة الأصل وتدبر نصوصه وتأمل أقواله للوقوف على بعض معانيه. وبكلام آخر لا يهمنا في هذه القراءات المعاني التي تقولها بقدر ما يهمنا المعاني الباطنة التي تغفلها... مما لا جدال فيه أن الوحي ،بما هو إعجاز بياني،معان فائضة ودلالات يصعب حصرها وضبطها في نسق واحد أو قراءة معينة أو تفسير وحيد وشامل.هو كلام لا ينضب ومعنى لا ينفذ ،كما قيل عنه،وكما وردت الإشارة فيه عنه وله... ولهذا كان التأويل "الطريق الملكي" الذي انتهجه العقل العربي

[1] – عبد الرحمان اليعقوبي،المرجع السابق،ص12.

في طلب الحق.. "[1] وبالتالي تأتي هذه العملية لتقرأ ما لم يقرأ ولتولد معان وأبعاد بالنص القرآني بقيت في الحيز المجهول دون أن تستخرج من الإمكان إلى الإعمال نتيجة توقف الفكر العربي وتملصه من الدراسات الجادة،وبدائرة ضيقة نجد تقلصا في فعل الاجتهاد لدى الفقهاء وعلماء الأمة الإسلاميين؛لكون خاصية "الفهم اللانهائي "التي ينص عليها "القرآن الكريم"تتوجه صوب الاشتغال المتواصل على النشاط العقلي للاقتراب من معرفة القصد الذي يسمو عن التفسيرات المغلقة .

يمكن القول أن النصوص المنتجة حول النص الأصلي ليست كنهه. تأويلات لانهائية يمكن تأويلها،.ومن ثم فالأصول تتطلب دئما اكتشافا جديدا. يحصل إعادة كشف للذات وإعادة تأسيس للتعقلن ويقظة للوعي...فالمؤول سيقرأ الأصل عبر تجاربه، وخبرات عقله.وحيثما ازدادت غنى وتوسعت معارفه وجد به معاني جديدة عبر فهمه الجديد.ولذلك لا تتطابق القراءات حتى لدى القارئ الواحد حيث يبقى أثر الذات. فالثقافة تتجدد بمغايرةالعقل وعيه بذاته.فيرجع لتاريخه عبر راهنيته بكل متغيراتها وتبعاتها ويعود لذاته بتبدلاته[2].

وبالتالي فإعادة قراءة النص الأصل وهو "الوحي"أساسا بعد مساءلته ،لتمثل عملا لزوميا إذا ما انطلقنا من أولوية الفصل بين الأصل وهو "القرآن الكريم" من جهة ومجمل التفسيرات التي حاولت فهمه وتشكيل تصورات تنطلق منه،وبالتالي فتوافد القراءات المستجدة بما ينتج اكتشافا وتأسيسا يفتح المجال لظهور دلالات مجهولة،وبذا يستطيع العقل تأمل تراثه وتاريخه السالف وتجاوزه بعد عملية تجديد تتيح له إعادة البناء لماضيه وبذات الوقت لذاته.

---

[1] – علي حرب، التأويل والحقيقة،ط2،بيروت،دارالتنوير للطباعة والنشر والتوزيع،2007،ص13-14.
[2] – علي حرب، نفسه،الصفحات ص14-15-16.

أما (حامد أبو زيد)(1943 – 2010) فيعتقد أن الإسلام نموذج تاريخي لابد لنا نستقصي. فوائد جلية ،فهي تلقننا أولوية تجاوز التشبث به اعتقادا بلا تجديد لتحقيق غاية الإنسان العربي والمسلم وتفكيك الشفرات التي أسهمت في تعطيل سيرانه الراهني. هذا التقييد الذي كرس انكماشه والتمكن المرضي لسلطة الخطاب الديني/السياسي أو العكس، الذي يحصره باسم الحرية ببوتقة الاستبداد والتبعية بشعار "الامتثال لأمر الله" عبر الحاكم أو مجموعة تمثل الإسلام وغفران الإله فيورد: "نحن بحاجة إلى "تثوير" فكري، لا مجرد تنوير وأقصد بالتثوير تحريك العقول بدءا من سن الطفولة.. (...)وتثوير الفكر الذي نحتاج إليه يتطلب السعي إلى تحريك العقول بالتحدي والدخول إلى المناطق المحرمة،وفتح النقاش حول القضايا التي تفتح إمكانات التفكير، وتدخل النور إلى المناطق المعتمة التي يعتبرها الفقهاء من اختصاصهم وحدهم،وأن قولهم فيها هو القول الفصل وليس فقط اجتهادا من بين اجتهادات. وأهم من ذلك التخلص من ذلك الجدار العازل الذي طال وجوده في ثقافتنا بين "العامة"و"الخاصة"،فتلك الدعوات التي تتردد بين الحين والآخر عن حصر النقاش في بعض القضايا الدينية داخل دائرة "أهل العلم"،حتى لا تتشوش عقائد الأمة أو يصيبها الفساد ،دعوات في ظاهرها الرحمة والحق وفي باطنها السوء والباطل".[1]

ومن ثم فالعالم العربي يعيش حالة جمود بكافة الميادين: المعتقد،الثقافة،السياسة الاقتصاد ،المجتمع تستدعي إعادة النظر في الجذور والمبادئ التي يرتكز عليها الإنسان منذ نشوءه عبر جرأة النقد لقضايا محل تفرد برجال الدين،هي في حاجة

[1] – نصر حامد أبوزيد،التجديد والتحريم والتأويل،ط1،الدار البيضاء ،المغرب،المركز الثقافي العربي،2010،الصفحات 31-33-36.

لمتابعة فكرية حتى تعرف تداعياتها؛ومن ثم فإن كافة القراءات التي مست النص القرآني ودخلت دائرة التقديس عبره تبتغي وعيا من العربي المعاصر يتيحه انفتاح تعقلنه لتمييز المقدس عن الاجتهاد،وهنا تدخل أولوية المزج بين العقل والدين لتكريس تفعيل الجانب العملي من الأخير بالواقع ففي عصر الانفتاحية والعلم الشاملين للإنسان أضحى لزاما بالنسبة ل"أبو زيد الاستعانة بها يلاءم عمليات التخطي لوضع التخلف وفتح النقاش عميقا للقضايا الملحة بدل تمرير استمرارية الطغيان الديني فكريا أكثر من السياسي وتشغيل الذهنيات باسم الدفاع عن الأمة من الأفكار العلمية.

ينطلق (محمد عابد الجابري) (1936-2010) تبريرا لدواعي مناقشة التساؤل "كيف نتعامل مع التراث؟بالراهن المعاصر دون أن يكون بحاجة مداولته من طرف الفرد العربي سالفا لتماثل سبل ونمط الحياة وسيادة الاتصال بالتراث والسير على نهجه في حاضره بالقرون السابقة حتى بدايات القرن الماضي،حيث انغماس الشرق العربي بالضعف والتدهور والركود استمر للآنية،ومن ثم فالحضارة المعاصرة تتباين جذريا عن طرق حياة السابقين،مما يثبت عدم نجاعة الاستناد على التقاربات ،فجل محتويات الحضارة المعاصرة لا تأخذ من الماضي المقابل أو المثل،هذا ما جعله يذكر: "..فالإصلاح أو "تطبيق الشريعة" أصبح يتطلب ليس فقط الرجوع إلى الأصول بل إعادة تأصيلها بفكر متفتح يجمع بين اعتبار المقاصد والاسترشاد بأسباب النزول وبين ضروريات وحاجيات وكماليات عصرنا،خصوصا منها تلك التي لابد منها لاكتساب المناعة والقوة والإسهام في تحرير الإنسان وتقدم الحضارة.

وهذا النوع الجديد من إعادة تأصيل الأصول الذي يجب الارتفاع به إلى مستوى متطلبات عصرنا يستلزم ليس فقط استيفاء الشروط التي اشترطها الأقدمون في

"المجدد" بل يتطلب كذلك استيفاء الشروط التي يشترطها عصرنا في كل من يريد أن يتعامل معه من موقع الفاعل وليس من موقع المنفعل الهارب"[1] وبالتالي فتح المجال لتخطي دوغمائية الفكر الديني الخانقة لكل محاولة تجديدية يمكن أن تضيف كيفيات لاسترجاع ثقة الإنسان العربي بذاته من مكاسب هويته بثقافته الإسلامية فتلحق تغييرا تبعا لمستجدات راهنه،ليكون منتجا بدل تابعا مكررا ،من خلال تكريس التبادلية لتطلعات الراهن بناءا على متطلبات الشخصية العربية الإسلامية.

وبالتالي فإعادة قراءة التراث الإسلامي حاجة دفعت إليها تحدي مزدوج تكبده الإنسان العربي الحديث من حالة تراجع تخلفي حضاري تفاقم واستفحلت آثاره وتبعاته،واكتساح الحضارة الغربية للأرجاء وسيطرة نموذجها واستحكام ثباته وتفرعاته المنغمسة داخل الذهنيات،فالانخراط في المعركة الإصلاحية يتطلب فيما يراه "الجابري" انطلاقا من بحث في الجذور بالتراث وبداية نشأته و تمثلاته وتبعاته، دون أن تغفل بالمقابل مستلزمات الحاضر من محددات تتجاوز الماضي،لتحيى في الحاضر وهو ما يتيحه العقل النقدي للأصل والوافد بفعالية تحقق وجودا للذات العربية يؤكده الفعل المنتج بعيدا عن الاجترار والتكرار النابع من مفعولات ثقافته و استيعابيته للمعطيات المستجدة نحو المنافسة مع الآخر ونموذجه المعاصر.

3ـأبرز مناهج الخطاب الحداثي في إعادة القراءة للتراث الإسلامي:

اتخذ المفكرون العرب المحدثون وحتى المعاصرون المبدأ الذي ينص على أن عملية الخوض في الحداثة تتطلب إعادة قراءة التراث بما يتيح ربطا للماضي بالراهن الحضاري والعلمي فحاول جلهم استجلاب المنتجات الفكرية للحضارة الغربية من نظريات ومدارس ومفهومات للخوض عليها بمساهماتهم النهضوية،بالإضافة إلى مناقشة

[1] – محمد عابد الجابري،التراث والحداثة،ط1،بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية،1991،ص10-11.

التراث الفكري الذي تركته الحضارة العربية،إلا أنه مع بداية الستينات لمعت مشاريع للمفكرين اللاحقين ،حيث خاضت محاولة جديدة عبر الاستفادة من المنجزات المنهجية المعاصرة،بالخصوص في ميدان العلوم الإنسانية –بعد بروز إرهاصات أثارتها الدراسات الغربية في الموجات المنهجية وأخرى مقتضيات ذاتية فرضها الواقع الآيل لمزيد من الركود،ومنها على وجه الخصوص :المنهج التأويلي والبنيوي و التفكيكي وغيرها والتي طبقت على دراسة النص التراثي؛ ضمن مشاريع:نقد العقل العربي مع الجابري و أركون التراث والتجديد مع حسن حنفي مفهوم النص حامد أبو زيد،التفسير والتأويل والتفكيك في إطار إستراتيجية النقد مع علي حرب ...

فبعد الصدى الذي استطاعت تحقيقه العلوم اللسانية الحديثة على قسم كبير من المفكرين الغربيين، خصوصا بتقصيهم للخطابات وسائر الأفكار المكتوبة بحثا عن المعنى المتخفي وراء السطور،والذي يتوخى تأويلات مفتوحة تخرجه في شكل معان مستفيضة لانهائية بين السطور تقبع مجال الحقيقة القصوى للفكر النصوصي .

وقد بلور هذا الميدان أولا (فرديناند دي سوسير) FERDINAND DE SAUSSURE (1857-1913)،و تنامى بعده مع شخصيات واتجاهات مختلفة،واتسع صداه الغالبية المفكرين بعدها، ومن ثم وصل ذلك إلى العرب ،فجل المتفلسفين العرب المعاصرين على صلة واسعة بالثقافة الفرنسية ،فمنهم من بقي في حالة تأثر بشخصياتها ،وهناك من انغمس في تحريك الاستفادة منها،ومع تكاثف الاتصال بالنص القرآني مباشرة أو بوجه غير مباشر مع الفكر الفلسفي المعاصر،فإن المطلب البنيوي واللساني الحديث صار في نظر أغلبهم ملحا؛لاتصالهم الوثيق بالنصوص وأفضليتهم العلمية.مادام التراث الإسلامي يجسد نصوصا مكتوبة،فهي تبتغي منهجا يتابعها.[1]

[1] – حسن بن محمد الأسمري، الفلسفة والنص،ط1،الرياض،دارالوعي ، 2012، ص180-181.

فعلى سبيل التمثيل لعمليات تطبيق المنهجيات الألسنية الحديثة نجد المفكر (نصر حامد أبو زيد) بكتابه "النص السلطة الحقيقة" يستخدمها كأولوية لتخطي فكرة وجود نهايات وحدود الأجزاء أو الكلمات المركبة للجملة، وكذا دلالات الصيغ اللغوية والأساليب نحو أبعاد أخرى ل"لمسكوت عنه" بطبقات أعمق لما يجري عليه من تبديات ظاهرية بالسياق اللغوي المنطوق حيث يتابع ذلك بسورة الجن بص108-109،والمفكر (محمد أركون)في كتابه "الفكر الإسلامي قراءة علمية " يحاول فرض الطريقة الألسنية و السيميائيات والتاريخانية على سورة التوبة،حيث يلح على ضرورة التحليلية و التفكيكية النقدية مشيرا ومتعرضا إلى دراساته حولها بص90،أما المفكر (عابد الجابري) ففي كتابه "نحن والتراث" ص23يستخلص من الألسنيات المعاصرة الطريق الأمثل- فيما يراه-لاستنبات عامل الموضوعية العلمية وفكاك الذات العربية عن الامتزاج بالتراث، لتجاوز استمرارية تموضعه بالماضي التراثي مسايرة مستجدات العصر الراهن .

ومن بين أجلى المناهج التي اعتمدت لقراءة التراث الإسلامي عموما و(القرآن الكريم) خصوصا نذكر:

-المنهج الفيلولوجي:

يحيط النص المكتوب واللغة فيتقاطع مع اللسانيات، النقد الأدبي،وتاريخ الآداب..؛فتطبيقه يمسها جزئيا،يدرس علم الأركيولوجيا الآثار المادية ،بينما يدرس علم الفيلولوجيا النصوص المكتوبة ، لتتأهل لدراسة الحضارة القديمة، بمراعاة فترات التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي والأدبي بفهم العقليات والتطور الثقافي و التبديات اللغوية. ويهتم بإعداد النصوص وطبعها،نقد صحتها، بحث مصادره ،حفظ الآثار الأصلية المكتوبة للمجتمع دينية أو فلسفية أو قانونية ..بالتمييز

بين الطبعات وترتيب وشرح الأخطاء،وتتبع الإضافات وفرض معايير التثبت من صحة النصوص،..حتى إعداد"طبعة أو نشرة نقدية".وقد احتاج الدارسون لتطبيقه على الكتاب المقدس ،لكثرة المخطوطات له بما حيرهم بدراسة هذا التراث، لتضارب الأقوال وتناقض الأفكار بها ،فكان المنهج الفعال حيث فرزت هذه المخطوطات بنقده للنصوص كشف كثيرا من الأخطاء والأقوال المدسوسة[1] ومن ثم فالفيلولوجيا أو فقه اللغة كطريقة تتوخى تحضير المكتوب من النصوص قبل استخدامه باعتباره جزء معاون مكمل لبناء التاريخ الحضاري الشامل –فعبر اللغة يمكن تقصي الحياة العقلية والثقافية للشعوب،إذ تسلك تأريخ النص وتفكيك شفراته المضمونية بنحو تقسيمي ومقارن لكافة المتغيرات التي تلحق بمجمل الأنشطة الإنسانية، لتحديد التطورات التي تطرأ على الناحية الفكرية وشروطها ،كما لا تغفل الجانب الشكلي الذي تثبت على منواله النصوص وتنتظم وفق آليات محددة ومضبوطة توثق وتحقق النصوص عبر تحري الصدق بأسلوب نقدي، وهو ما أهله ليكون أحد أهم المناهج لدراسة الكتاب المقدس دراسة علمية جادة باعتبار تبلوره المتقاطع زمنيا مع تنامي التأويل بالملة المسيحية،وعلى وجه تخصيصي في المذهب البروتستانتي.وقد مثلت الفيلولوجيا التمهيد لبروز اللسانيات وما والاها من اتجاهات انطلقت مما انتهت إليه من أبحاث ونتائج .

– المنهج التاريخي:

إن تأريخ الحوادث الماضية بمشاهدة مباشرة دراسة ونقدا هي للأركيولوجي،أما متابعة المخلفات مادية أو كتابية،فللمؤرخ الذي يبتغي الحقيقة للحدث بناءا على

[1] – يوسف الكلام، القراءات للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس،ط1،الرياض ،مجلة البيان فهرسة مكتبة فهد الوطنية،1434/2012، ص 66 ،67.

حقيقة الوثيقة التاريخية.فنصها يتلقى الإضافة والتناقص والتلف.ويمر تطبيق منهج النقد التاريخي من قبل المؤرخ ببحث الوثائق وتجميعها،ثم النقد والتنقيب للتأكد من صحتها بسؤال مصدرها بنقد خارجي يهتم بمضمون النصوص وانتقالها، وآخر داخلي، يسعى لفهم محتوى النص بتفسيره وبحث مدى ضبط المؤلف لنقل الوقائع وعملية المقابلة بمراقبة مدى صحة الشهادات وتكون بين الوثائق المستقلة غير المكررة وللمسلمين السبق في تطبيقها في نقد السند والمتن واعتمده ابن حزم أول من نقد الكتب المقدسة معتمدا منهج النقد التاريخي "[1] فاستخدامية المنهج التاريخي لم تتوقف عند مجرد التجميع والتحرير للوثائق أو الآثار الملموسة؛إذ انتقل متخطيا جانب إرفاق ما هو موجود تقصيا وإثباتا للحقائق المرتبطة بها نحو عملية النقد على المستويين الداخلي والخارجي ينطلق من أصل الوثيقة -أيا كانت مادية و ورقية أو الشيء المرئي –وطرق تحركاتها ومدى استمرار ثباتها،ومن ثم سؤال مضامينها الكتابية أو شكلها الخارجي و إمكانية صدقية ذلك ،وفق إضافة أسلوب المقارنة لتمييز الأقرب وثوقا.تماشيا مع الموضوعية العلمية في نقل الحقائق وحفظ تواصل معطيات التاريخ الثقافي والحضاري للبشرية.

- الاتجاه التحليلي:

يتميز بقناعته القائلة بأن التحليل الفلسفي للغة يقود إلى تحليل فلسفي للفكر، وهي تستند على الفلسفة الوضعية،للفرنسي(اوغست كونت) AUGUSTE COMTE 1857 -1798الذي أقر أن التقدم البشري مر بالمرحلة اللاهوتية أو الأسطورية والبحث عن الغائية للأشياء وانتقلت لعبادة إله واحد تعتمد المعتقدات الدينية والأسطورية بتفسيرات الكون، وبعدها استبدلت بتقصي العلل المكنية للظواهر

[1] – نفسه،الصفحات:ص74-75-76.

والمرحلة الوضعية حيث الاشتغال بالبحث عن القوانين الملازمة للظواهر وسؤال كيف تحدث وترك لماذا نحو تمثل المنهج التجريبي للإجابة عنه فأقصت الميتافيزيقا.[1] فالنهج التحليلي يعتمد عمله أساسا على العلاقة التقاطعية التبادلية للغة مع الفكر، عبر تكريس آليات النظام اللغوي في فهم وتفسير بنى النص التي تشكل نسقه العام وتحرك مجريات دلالاته التدفقية، المتزامنة مع تحركات العمل الذهني وقد انتقل التحليل بشكل تدريجي من الامتزاج الاعتقادي إلى الاعتماد على العقل التجريبي المادي لتحرير الفكر و ربطه بمجريات الواقع وتحولاته من خلال النسق اللغوي المفتوح على مبدأ نسبية كشف قصد النص النهائي.

-الاتجاه التأويلي:

يفيد الفعلHermeneueinدلاليا تفسير وتأويل النصوص الدينية، وقد انطلق تفسيرا قبل الإصلاح البروتستانتي عبر تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون وانتقل مع البروتستانتية التي دعت إلى العودة للنص نحو إمكانية المؤمن فهم الإنجيل بلا وساطة فشجع الأفراد انفصال نظريات التفسير الدينية لتصبح النصوص في متناولهم ،عدا الغامض منها أما حديثا فكلها بمتناولهم وبحاجة لتأويل وعممت بكل نص وتطورت لكل العلامات والأفعال بل الحياة كلها تحتاجه، فنقدت بعدم الواقعية فالنتيجة عدمية وكل شيء ممكن مثلها المحدثون كشلاير ماخر FREDRICH: SCLERMACHER (1768-1834) وهايدغرو MARTIN HEIDEGGER (1889 -1976) غادامير HANS-GEORG GADAMER (1900 -2002) وريكور PAUL RICOEUR (1913-

[1] - مصطفى حسن ، الدين والنص والحقيقة، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2012 ص170-171.

(2005 اعتمدت على الوجودية و الظاهراتية. ينشأ التأويل عند(بول ريكور) حين تستقل النصوص عن قصد مؤلفيها ويعتمد على قدرة المؤول الدخول داخل الحياة الروحية للمؤلف ، لكن مع (ريكور) ينتقل من المؤول إلى المؤلف،ثم يعود إلى المؤول نفسه فالقراءة عنده فعلا منتجا[1] ،وبالتالي فقد تعلق المنهج ببداياته وترادف مع التفسير والشرح ببداياته لنصوص محددة تتطلب وساطة تربط معطيات لغتها وأدواتها التنسيقية للبنى المؤطرة لها والواقع،فالتأويل إشارة إلى انبثاق وتوافد الدلالات والأفكار التي تندفع من النص مع القراءات التي ارتبطت بالوجود الذاتي و القصدية لكل نص على حدا بحثا عن المعنى من خلال علاقة المؤلف بمؤلفه و التجاوزية التي يفرضها المؤول بعد التمكن من كشف المراد بوضع أبعاد جديدة تقفز بالفهم إلى الآفاق التي اكتفى بالإشارة إليها بصورة مكنية صاحب النص.

- الاتجاه البنيوي:

مؤسس العلم (فردينان دوسوسور)يرى اللغة أداتا للمعرفة ولكل دال، فهي المجال الحقيقي للألسنية ونظام يبحث فيه لذاته و في علاقتها بالعوالم الأخرى وبالفكر والثقافة هدف دراستها عند البنيويين هو التوصيف، معتمدين على التجريبية، فتصنف من العلوم الدقيقة، ومعتمدة من الإنسانيات، وأشار لثنائيات لفكرته وهي: **اللغة والكلام** فالأولى ماهية ثابتة وقانون التفكير، والكلام تحقيقها العيني المتغير،فيهتم باستخراج عناصر النظام اللغوي. **والدال والمدلول**:يحيل الدال لتصور ذهني مسموع أو مكتوب. **التزامن والتعاقب**: فالأولى وصف للغة دون منتجها ثم دراسة العلاقات بين الأشياء عبر التغير. تطورت في "حلقة براغ "أول من استعمل "البنية" لتعني دراسة العلاقات داخل لغة من اللغات، واستمر نقدها وتطويرها

[1] – نفسه،الصفحات172-174-180.

للراهن فبالألسنية الأمريكية، حاول(نعوم تشومسكي) (1928) NOAM CHOMSKY بنقده تأسيس منهج جديد من التوصيف إلى التفسير تأكيدا لوظيفتها الابداعية وخطئها بإهمالها للمتكلم عنها[1] فالبنيوية تتركز على اللغة باعتبارها كيانا اجتماعيا مستقلا ،من حيث الأسس المركبة لها ووظائفها في إطار علاقتها بالفكر والعالم الواقعي ،وهي اتجاه عام شامل في البحث يضم تيارات عديدة ، للقفز بالعلوم الإنسانية من النظر المغلق إلى العمل التجريبي عبر إتباع سلاسة الدراسة الوصفية للغة كوحدة متكاملة وفي إطار اتصالها خارج ذاتها، وشيئا فشيئا اتسع نطاق البحوث لسلك منعطفا أرقى يتناسب و إمكاناتها وهو التفسير الذي يتيح المجال أمام دخول دلالات جديدة يضيفها الدارس بعد محاورة ومناقشة لما تم وصفه.

- التحليل الاركيولوجي:

يعتقد الفيلسوف الفرنسي(فوكو) (1926 – 1984) MICHEL FAUCAUT "أن البنيوية محاولات تحلل الوثيقة التاريخية،لكن نموذجها،من يكشفها وأثرها فيما حولها، وهنا الأركيولوجيا أي كيفيات عمل الخطاب في حقبة معينة دون تلمس معناه أو شكله كالبنيوية أي محاولة إثبات أهمية الخطاب بعيدا عن المؤلف، فهو منغمس في شبكة العلاقات الاجتماعية ، فبعض النظريات العلمية المعاصرة منعزلة عن قائليها،وهذا ما يحيل لموت المؤلف من تأثره بالبنيوية. والاركيولوجيا تبحث في كيفية ظهور الأفكار وفي تحولاتها وفي بيئتها لوصف الخطاب كأثر،ولبحث شروط وجوده،ثم انتهاجه. ابتدأت منذ الستينات دراسات تحليل الخطاب،وفي التسعينات انتقل للمركز، وظهرت المدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب، تستند في كثير آرائها على كتابات(فوكو).[2] أي أن

[1] – نفسه، الصفحات ،181،182،183.

[2] – نفسه،الصفحات،ص185-186-189.

الأركيولوجيا بحث ميداني يستهدف الأثر الذي يحدثه خارجه الخطاب كمجال مغلق لا يحيل لصاحبه،لذا لا يهتم بالفكر في صورته العامة بقدر ما يركز على طرق تبلور الأفكار متباعدة كل منها على حدا من جهة وكذا كافة الجوانب التي تحيطها وتشمل تطورها؛وتعتبر من الدراسات المعاصرة التي لاقت صيتا واسعا داخل المحيط الغربي حول الخطاب بشكل عام وبميادين عديدة ،وقد تأثر بتداعياتها ونتائجها صنف كبير من المفكرين المعاصرين أبرزهم "اركون"الذي اتصل وتشبث به شديدا .

يمكن القول أن المنهجيات الحديثة التي تبلورت بالعلوم الإنسانية وبعض الاتجاهات المتمخضة عنها في العصر الحديث ومن ثم المعاصر،قد قدمت نتائج مذهلة وفعالة في حقلها الذي نشأت فيه وبتطبيقاتها في الميادين المختلفة التابعة لمنبتها؛ إذ تحددت تبعا للغة ومن ثم مع نصوص معينة لها طابعها الخاص الذي يحمل مجمل مؤثراتها المغلقة.ومنه فالتصورات والمفاهيم والمناهج التي تولد ببيئة محددة، تنكمش وتعوز عن تكريس ذات فعاليتها بلغة أخرى بالتالي بنصوص وثقافة أخرى بمجرد نقلها دون محاولة مناقشتها وتبني الملائم منها، باجتهاد مزدوج ، للوافد والكائن والواقع،لتحقيق النجاعة المطلوبة و التي تستدعي بلوغ رتبة الفهم والاستيعاب للإطار النظري ومن ثم فتح باب مناقشته ونقده وتكييف ما يمكن أن يغير بالذهنيات ويضيف جديدا. فإذا تعلق الأمر بقضية اللغة فلكل منها خصوصيات ونظام شامل يلزم التخصص عبر الاطلاع الشامل لكل فرع ومتطلباته وهو ما يجعل تطبيق الآليات الغربية على التراث الإسلامي عملية أعوص مما تبدو رغم أولويتها.

ومن أمثلة القراء الحداثيين للتراث الإسلامي عموما و"القرآن الكريم"بصفة خاصة وجلية نذكر(محمد أركون)(1928-2010)الذي ابتغى آلية تكرس متابعة نقدية تسلك المناط التفكيكي بأسلوب الحفر الذي يحملها على إمكانية إزاحة الغطاء

عن المستترات التي يستثنى التفكير فيها داخل البقعة النظرية الإسلامية،وذلك عبر رؤية تاريخانية تمسك بمجمل مسلماتنا وتقابلها بجهاز النقد المستمد أساسا مما بلغت العلوم الإنسانية من وسائل وآليات ومنهجيات تتيح قراءة النص بشكل صحيح وسليم . ومن ثم فأركون يحدد صنفين من المناهج التي دأبت على متابعة الفكر الإسلامي ودراسته أحدهما قديم بإرهاصاته المعرفية والتاريخية والآخر مستجد متناسب مع التطورات النظرية عبر العالم.فيمايز بين الإسلاميات الكلاسيكية التي توازيها الأصوليات والمنهج الفيلولوجي للمستشرقين والإسلاميات التطبيقية التي تبتغي في خضم طورها التأسيسي الاستنفاع من مجمل الإنجازات العلمية والمنهجية المعاصرة بالعلوم الإنسانية ،بالأخص الألسنيات؛ حيث تتبدى اللزومية المبدئية لنمط السيميائية أو الدلالة اللغوية التي تلقننا كيفية وضع مسافة بيننا ونصوص التراث لتحصيل معارف سليمة وتامة ،أما التاريخية و السوسيولوجيا فلتحرير التراث من الأساطير واليقينيات لأهداف إيديولوجية وسياسية.[1]

ومن ثم فالتجديد بالتراث يطرح إشكالات باعتباره مطلبا أساسيا لاستئناف القاطرة الحضارية العربية الإسلامية بعد مرحلة الأفول التي أصابتها ،وتتعلق تلك المعضلات بكيفيات استعادة الدور للإنسان العربي وذلك لايتأتى إلا عبر عمليات القراءة المتعمقة تجسدها مناهج جديدة تبعا للتغيرات الحاصلة بالمحيط العربي ،بل وحتى لتصفية وغربلة التراث الإسلامي ذاته كما يعتقد "أركون"، فيطرح أولوية إعادة موقعة أطوار تاريخ التراث بموقع صحيح، وفق الطرق العلمية المستجدة تماشيا مع الوضع التاريخي عبر قراءتها قياسا بفكرة التطور والتغير لمقاصد التحليل والفهم والنقد لأسس وأنظمة المقاربة الدينية غير المفكر فيها لفك كل مضامينها المخفية

[1] – عبد الرحمان اليعقوبي،مرجع سابق،الصفحات219–220–221.

والموضوعة في خانة المسلمات ترسبت تدريجيا دون مناقشات لتطفو بفضاء القضايا المسكوت عنها في الفكر الإسلامي تبعا لأسباب عدة يدخل فيها المعطى التاريخي السياسي ،المحيط الثقافي والاجتماعي. فإعادة بناء وتنمية التراث تبلورها المنهجية الحقة التي تمنح معرفة حقيقية للتراث تسهم فيترسي حداثة في الفكر الإسلامي، اعتمادا على الأساس العقلاني.

يعتقد "محمد أركون" أن المجتمع العربي والإسلامي لا يزال متأخرا وبأشواط طويلة عن ركب الحداثة باعتبارها مجال عالمي يطرح البدائل التغيرية الملائمة لكل التطلعات الإنسانية ،ويرجع ذلك لعدم تمكننا بعد من تحقيق الاستنفاع من إنتاجات الفكر الإنساني العلمية،والأكثر من ذلك أننا لم نحصل بعد معرفة كافية عن ذواتنا وبالتالي لم نحقق درجة الاستيعاب لها ومن ثم ابتعدنا عن تراثنا وعجزنا عن تسخير علاقتنا بالأخر وتقصي أحداث التطورات المتواصلة بالعالم.

يقدم لتمرير التلازمات التي يحتاجها الإنسان العربي وبإلحاح لتجاوز تأزمات علاقاته بماضيه وراهنه   يقدم منهجه الموسوم ب"الإسلاميات التطبيقية"،الذي يعكس شساعة الطابع والجهاز المنهجي و المفاهيمي والإشكالي الذي يتسم به أركون والذي أراد من خلاله تجديد الفكر الإسلامي عبر ولادة ميدان علمي جديد هو كعلم لتقصي الإسلام وسائر الخطابات الإسلامية بناءا على ما مبتغيات واهتمامات المجالات العلمية المتباينة بالعلوم المتعلقة بالإنسان والمجتمع، وهو كملمح عقلاني نقدوي يحاول تركيز الانتباه وطرح الاستفهامات حول المسائل التي لم يصل الفكر الإسلامي بخصوصها إلى نتائج خالصة مقنعة وفصول نهائية تجاوز التزمت والتسليم الفوري العفوي الأعمى لها كالشفهيات التي لم تطرق بعد عبر دراسة عميقة ودقيقة. وهذا يتطلب كما يرى (أركون) قراءة تحليلية جديدة وجدية لمجمل التاريخ الإسلامي

ترجع للوراء وفي ذات الوقت تتطلع للمستقبل العربي من خلال تكثيف إصدار وتقديم الطروحات والمعارف موضوعيا بما يمكن من التفاعل مع التحديات الراهنة .

لذا فهو ينادي بأولوية الاستناد والقيام على توجيه الاهتمام لنواتج العلوم الراهنة في متابعة النص الديني دراسة ونقاشا ،وحتى تقصي الدين بشكل شامل لمجمل أنظمته و تبدياته ،من حيث أن هذه الآليات قد أثبتت جانبها العملي الأجدى مع الدين المسيحي بالخصوص المستندة على "انتروبولوجيا الأديان" والمقارنة للأديان، و تقصي الدين باعتباره كمنحى إنساني شامل يتعلق بمجمل الديانات؛وهو ما سيسهم في الاستيعاب التدريجي للدين والإسلام على وجه الخصوص.الدافع هو طرح استفهامات معروفة بالوجهة الإسلامية بالمتعلق بالمسيحية بحقبة طويلة،وهذا ليقاس القرآن لمقياس النقد التاريخي المقارن وللتحليل الالسني التفكيكي، وكذا للتأملات الفلسفية القائمة على إصدار المعنى و إطلاقيته التفرعاتية وتبدلاته وانقطاعه.[1]

أي أنه مسعى شاسع يعتمد المنهجيات المتبلورة بدءا من العصر الحديث ومن ثم المعاصر لتأمل وتقصي النص الديني والفكر والتراث الإسلامي عموما ،من خلال تبيين السمة التاريخية بهم ،ومن ثم فهو مجهود فكري يستند على آليتي التفكيكية والنقد الابستمولوجي ، وحتى يعتمد على التاريخية والبنيوية عبر الرؤية الشاملة التي تتخذ نقد العقل العربي منطلقا لتخليصه من رواسب الدوغمائية.

[1] – نفسه،ص244.

الخاتمة:

مما تقدم يمكن أن نصل إلى مجموعة من الاستنتاجات المستخلصة نذكر من أهمها:

* أن التراث الفكري الإسلامي يشكل مباطن و جذور الذات العربية ككيان وثمار تبلور هويتها كتاريخ، وعمليات إعادة تأسيس أطره و بناء تمثلاته ليعد أولوية تتطلبها الشروط المستجدة المرافقة لكل عصر على حدا،بما يتلاءم وخصوصية الأرضية الإسلامية من جهة وكذا تبعا لمقتضيات تحديات الحضارة المعاصرة والمقابلة.

* تمثل الحداثة توجها غربيا استقطب من قبل النخبة العربية فيما يسمى ب"الحداثة العربية"،حيث محاولة تبني مجمل الرؤى والنظريات والمفاهيم ومن ثم المنهجيات التي أنتجها الإنسان الغربي ودمجها بمشاريع النهضة والإصلاح ، عمليات التجديد الفكري المتواصلة بالإطار النظري وصولا إلى إعادة قراءة التراث –رغم أقدمية انتهاجه بالفكر العربي –بأسلوب عقلاني نقدي قياسا لتقدمات الغربي بالإنسانيات .

* أثرت المنهجيات اللغوية الغربية الحديثة والمعاصرة علميا على نهج المفكرين العرب المعاصرين بشكل لافت خصوصا "اللسانيات"مادامت عملية التحديث تتمخض أساسا عن المستويين الفكري والمنهجي ؛إذ تتركز على تحولات سبل التفكير واستيعاب توجهات الذات من خلال لزومية الانطلاق والاطلاع على التراث لإعادة بنائه لتوليد فهم جديد يتيحه المنهج الجديد أين يستطيع التعاطي بفعالية مع القضايا المعاصرة.

* مثلت القراءة الحداثية للقرآن الكريم خصوصا ،والتراث الإسلامي عموما درجا من أدراج السلم النهضوي-الحضاري الذي ما فتئ المفكر العربي يحمل همه جهدا ذهنيا وممارسة نظرية تطبيقية تنطلق من مجريات الواقع و ارتهاناته لتباين تحولاته قياسا على متابعة مزدوجة للتجربة الماضوية الحضارية –التراثية الذاتية– ومن ثم

النموذج الحضاري الغربي –الإنساني– المعاصر لبناء نسق جديد يغير الحالة من الضعف والتدهور إلى القوة والتفاعل فالإزدهار.

توصيات :

– لا شك أن التراث الفكري الإسلامي يتحدد باعتباره قضية جوهرية تتطلب وبإلحاح تفحصا دقيقا ونقدا جديا وصارما،يمكن أن يخلصه من رواسب تستدعي تصحيحا أو تعديلا أو تجاوزا،ومن زاوية قريبة تتبدى أولوية القضاء على التعصبية الفكرية وإن ثبت بها الغلط لارتباطها بما وجد ثباتا لسابقينا والنهوض بما يتناسب والمنحى العملي ،مما يسهم في إزاحة تدريجية للتحجر الفكري والانقباض الذهني يسمح بتعاطيه الحي مع الواقع.

– ضرورة إنتاج المصطلحات والمفاهيم من لب الحالة الحضارية للعالم العربي انطلاقا من التراث المقحم الماضوي والحاجة الراهنة ومحاولة تكريسها عمليا تماشيا مع الحالة الحضارية التي تعايشها الأمة العربية المعاصرة. المناهج تستدعي ولادة ذاتية تنبع طبقا للخصوصية البيئية والثقافية والدينية ... لتتلاءم مع جذور المشكلات لتحقق فعاليتها بالواقع.

– إن التشبث بالآليات والتصورات الغربية قراءة وتحليلا ،مناقشة وتقييما بعد الفهم والاستيعاب الشامل، يعد ضرورة ؛باعتبارية كون الفكر نشاطا إنسانيا يسطر حبلا للأخذ والعطاء بين البشرية،مع إلزامية الفكاك والانفلات من التبعية المطلقة أو أساليب القص واللصق الجاهز ، عبر التقويم النقدي الذي يستدعي تجاوزا تمهيدا لعمليات استئناف ذاتوي تنطلق من المقومات الثقافية وأبرزها اللغة العربية لاستدعاء مناهج تستفيد من الوافد شكليا ومرحليا وتنبع من اللغة الأصلية المعبرة عن مواطن

تأزم الواقع تتلاءم وتحدياته وتملك مقومات إصلاحه،وهذا يتطلب بحوثا ودراسات جادة أقصاها التخصص في اللغة العربية.

- إشكالية إعادة قراءة نص القرآن الكريم "خصوصا" تطرح بالوقت المعاصر انشقاقا عويصا بنافذة النخبة العربية والإسلامية حول من يقوم بالدور،وسط تعنت الفقيه وإصراره على استبقاءه دوغمائيا ثابتا وجامدا،في حين يتقصى المفكر ابستومولوجيا الحقيقة من الفكر الديني والتراث ؛عبر تفحص النواتج التي تدعي أنها موضوعية حتى يتمكن من استمداد واقتباس علاقات و تمثلات من خلالها يمكن تغيير، تحسين ،تطوير واقعه وصنع مستقبل.

تطبيقات مقولات التأويلة الأدبية على نصوص الوحي عند الحداثيين

بقلم
أحمد ياسين حمزة — أد/ عبد الكريم بوغزالة
جامعة مولود معمري ـ تيزي وزو — جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي
hyacine84@gmail.com — gazala300@gmail.com

المقدمة:

لا تزال النظرية الأدبية والنقدية تتطور وتتجدد يوما بعد يوم، وذلك خاضع في الغالب لتطور العصور وتجدد المعارف والفلسفات فيها . فالنقد الأدبي عند العرب شهد من التجدد والتغير عبر العصور شيء كثير تشهد به كل كتب النقد فقد كان النقد في العصر الجاهلي ذاتيا انطباعيا لا يخضع في الغالب إلى قواعد ظاهرة يحتكم إليها الناقد، ثم تحول النقد الأدبي إلى الموضوعية شيئا فشيئا مع ظهور الإسلام والعلوم التي ألفت للحفاظ على لغته كالبلاغة والعروض والنحو وغيرها، فصارت قواعد هذه العلوم بمثابة المرجعية النقدية التي يلجأ إليها الناقد في نقده، وتلت هذه المرحلة عموما مرحلة تأثر النقد العربي ببعض فلسفات اليونان وغيرهم وهذا كما هو معروف جاء بعد انفتاح باب الترجمة على مصراعيه . استمر التأثر بمنتجات الغرب النقدية حتى استفحل واستشرى في العصر الحديث مع ظهور المدارس النقدية النسقية التي تدعو إلى عزل العمل الأدبي عن كل السياقات المحيطة به حتى تتسنى للناقد دراسته دراسة علمية. من هذه المدارس النقدية المدرسة الشكلانية الروسية والمدرسة البنيوية والأسلوبية والسيميائية والتفكيكية. بعد الدعاوى التي نادت بالنظر إلى العمل الأدبي معزولا عن سياقاته ظهرت دعوى جديدة ترى بأن للمتلقي دورا لا يقل عن دور الأديب في إتمام المقصود بالعمل الأدبي. نافحت عن المتلقي عدة نظريات أهمها

النظرية التي عرفت بالتأويلية الأدبية وهي محل كلامنا في هذه المداخلة، فما مفهومها وما أصولها؟ ومن أشهر المتأثرين بها من النقاد العرب؟ وماهي أشهر مقولات هذه النظرية الأدبية؟ كيف طبق أركون مقولات هذه النظرية على نصوص الوحي؟ وهل له الحق في ذلك؟

هذه أسئلة تتطلب الإجابة عنها مئات الصفحات، لكن سنحاول الإجابة عنها باختصار في هذه المداخلة المتواضعة عسانا نوفق ولو قليلا في إيضاح هذه القضية.

أولا : التعريف بالتأويلية الأدبية وأصولها:

من المتعارف عليه في الأوساط اللغوية الحديثة أن زيادة (ية) في مثل هذا المصطلح العلمي صارت تعني في الغالب الدراسة العلمية لمفهوم المصطلح الأولي وللإيضاح أكثر نضرب أمثلة: تعني الأسلوبية الدراسة العلمية للأسلوب، وتعني التعليمية الدراسة العلمية لعملية التعليم وعلى هذين المثالين فقس، إذن تعني التأويلية الدراسة العلمية لعملية التأويل ومعروف لدا الدارسين ما تتطلبه الدراسة العلمية لأي أمر ما.

للتأويلية الأدبية عدة مصطلحات لها نفس دلالته وهذا راجع بطبيعة الحال إلى الأصل الغربي للنظرية وعادة الدارسين العرب في الاختلاف في ترجمة المصطلحات. من هذه المصطلحات مصطلح التفسيرية ومصطلح علم التأويل، ومصطلح الهرمينوتيكا، ومصطلح الهرمينوطيقا...

هذه المصطلحات ترجع كلها إلى الأصل الغربي (hermeneutics) وهي تعني بدورها كما يشير حسن حنفي وغيره إلى الفن الذي يدرس نظريات تفسير وفهم النصوص وإدراكها، وهي عند الأولين من الغربيين تعني العلم الذي يُعنى بمناهج تأويل النصوص المقدسة وتفسيرها وهي علم فهم النص عن طريق مبادئ لغوية[1]

[1] – حسن حنفي، تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، ص384

فيما سيأتي إن شاء الله توضيح أكثر لأصول هذه النظرية.

ثانيا: أهم مقولات التأويلية الأدبية وتطبيقاتها عند أركون:

لن نلجأ هنا للتعريف المسهب بالناقد محمد أركون إذ هو يعد من أشهر الحداثيين، لكن لابأس من التعريف به بإيجاز: هو ناقد جزائري الأصل ولد سنة 1928عاش وتربى في بلاد القبائل الكبرى، درس الفلسفة في جامعة الجزائر ثم انتقل إلى فرنسا حيث واصل دراسة وتدريس الفلسفة، اشتهر بنقده المتفلسف واللاذع للتراث العربي وعلوم الشرع... مستمدا قواعده النقدية من منتجات الحضارة الغربية التي أثرت فيه أيما تأثير وفي هذه المداخلة نزر من ذلك. توفي سنة 2010 تاركا مجموعة من المؤلفات سنأتي على ذكر بعضها في موضوعنا إن شاء الله.

أ – مقولة التأويلية العامة وإشكالات قراءة القرآن :

تشير التأويلية إلى فن التأويل الذي كتب فيه غادامير فكان له دور كبير ، من خلال مناقشته المتعلقة بالفهم في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية ، في كتابه : "الحقيقة والمنهج" (1960) الذي عرف فيه التأويلية بأنها:[فنٌ وليست آلية وعليه فإنها توصل عملها ، أي الفهم، إلى اكتماله مثل عمل فني] [2] وفي تعريف آخر أوضح من السابق ورد في كتابه " تجلي الجميل" (1986) قال [إن الفن الهرمنوطيقي هو في الحقيقة فن فهم شيء ما يبدو غريبا وغير مفهوم بالنسبة لنا][3] لاسيما إذا تعلق الأمر بما هو مدون ومكتوب فليس كل ما هو مكتوب يحيل إلى صاحبه بالضرورة ، على اعتبار أن التأكد من مصدر الشيء أو جل الشيء يلعب دورا في فهمنا للنص ، وخاصة إذا

[2] – هانز جورج غادامير ، الحقيقة والمنهج ، ترجمة :حسن ناظم ، علي حاكم صالح ، دار أويا، طرابلس ، ليبيا ، ط 1 ، 2007 ص 278

[3] – هانز جورج جادامر. تجلي الجميل ، ترجمة : سعيد توفيق ، المجلس الأعلى للثقافة ، د.ب.ن ، 1997 ، ص 285

كان النص تراثيا، فحسب غادامير ليس هو الأمر الحاسم أن يكون مجرد كون شيء ما مدونا [ومن الصادق يقينا أن يكون كل صور الكتابة ينبغي أن تستنطق. إلا أن الوظيفة المعتادة للكتابة تكمن في أنها تحيلنا إلى فعل أصلي ما ، من أفعال القول ، حتى إن النص بهذا المعنى لا يدعى أنه يتحدث بفضل قدرته الخاصة فمن المؤكد أن يتحدث إلينا في الكتاب المقدس لا يعتمد في المقام الأول على فن الكتابة ، وإنما على سلطة الشخص الذي يتحدث إلينا في الكنيسة][4] .

إن هذا الطرح الذي يسوقه غادامير هو نفسه الطرح الذي يؤمن به أركون ، فيما يتعلق بالكتابة ومن كتب القرآن الكريم في رؤيته الجينيالوجية وبحثه عن أصل القرآن الكريم ، لاسيما في عهدي أبي بكر و عثمان حيث إنه يقول :[أما النص المكتوب فهو مقروء من قبل جمهور المسلمين من خلال برتوكول الإيمان الذي لا يناقش ولا يجادل][5] ولعل أهم سؤال يجب أن نطرحه في هذا المقام هو : هل يمكن أن نقول الشيء نفسه عن النص القرآني الذي لم تكن لديه نفس ظروف الكتاب المقدس من تحريف ؟ الجواب ببساطة تامة هو : لا ، لأننا لا نملك نفس الأسباب المؤدية إلى نفس النتائج التي تستلزم التشكيك في المصدر ، وخاصة وأن خاصية الإسناد التي تميز بها النص القرآني خاصية لا ينكرها إلا جاحد أو جاهل .

ولقد بين غادامير في كتابه " الحقيقة والمنهج" أيضا أن تجربة الحقيقة التي [تقترحها العلوم الإنسانية هي تجربة تختلف عن تجربة العلوم الطبيعية . وبالفعل أن فهم الإحداث الإنسانية يتحقق بواسطة اللغة ويتأسس على الانتماء إلى تقليد معين . وبذلك يستند الفهم إلى تأويل يستلزم بدوره حوارا بين هذا التقليد وما يجيب تأويله ،

---

[4] – م.س، ص 285-286 .

[5] – محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة : هاشم صالح ، ص39.

إذ يشكل كل تأويل بدوره حدثا يندمج بهذا التاريخ][6] الذي يحمل في طياته الكثير من المعاني والمفاهيم والإحداث التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار لحظة التأويل ،فهي ما يشكل السياق العام لكل لحظة تأويلية ولكل فهم ، لكن السؤال الذي يجب طرحه أيضا في هذا السياق هو : هل يمكن الحديث عن فلسفة تأويلية ؟

وهو السؤال الذي أراد الباحث " بول ريكور" الإجابة عنه فتوصل إلى أنه لا وجود لقانون عالمي للتفسير بل ثمة نظريات منفصلة و متعارضة تتناول قواعد التأويل ، ولا يجب على التأويلية في اعتقاده أن تحاول الانفتاح على المعنى فقط، بل عليها إن تستعير خفايا نقد الإيديولوجيات أيضا[7] ، وفي سياق حديثه عن أسباب وجود مشكلة بالنسبة للفيلسوف العائد إلى الرمز الذي يزيد التأويل غموضا نجده يقول : [وأكثر من هذا فإنه لا توجد هيرمنوطيقا عامة ، أي نظرية للتأويل ولا قانون عالمي للتفسير : توجد فقط نظريات هيرمنوطيقية منفصلة ومتعارضة ......][8] ولأجل ذلك يجب أن نتساءل هنا أيضا : هل يمكن أن نؤول القرآن وفقا للمعايير الغربية التي بنت تفكيرها على الشك وعلى النص غير الموثوق لكونه مكتوبا وحسب ؟

إن ذلك لا يمكن حتى وان سمحنا بإمكانية الاستفادة من الرؤى الغربية بأنواعها المختلفة ، ذلك أن قول بول ريكور، سابق الذكر ، يفيد من وجهة معينة أن نستعين بظروف وبمعطيات تحيط بالنص الذي نريد أن نحلله وهي المعطيات التي تتعلق بالنص القرآني في سياقنا هذا فالقرآن خطاب له تاريخ كان على أركون أن يتبع علماءه قبل أن يتبع نقاد الكتاب المقدس ومؤوليه الذين منهم من يجهل الإسلام

[6] – جان فرانسوا دورتيه ، معجم العلوم الإنسانية ، ترجمة : جورج كتورة ،ص 187. مرجع مذكور سابقا

[7] – م.س ، ص 187.

[8] – بول ريكور، صراع التأويلات – دراسات هيرمنوطيقية – ، ترجمة : منذر عياشي ، دار الكتاب الجديد المتحدة ،بيروت ، لبنان ، ط1، 2005 ، ص 372.

والقرآن[9]وهو ممن صاغوا المناهج الغربية عامة والنظرية التأويلية خاصة ، فأنى لأركون تطبيق رؤية تتميز بالعمومية على نص يمتاز بالخصوصية القدسية؟

ب – مقولة اللغة المجازية وتأويل النص القرآني :

بين التحليل " نورثروب فراي " وتحليل " محمد أركون "

تطرقنا في ما سبق إلى أهم المفاهيم والأسئلة المتعلقة بإشكالية دراسة النص القرآني من وجهة تأويلية الغربية، ولقد كان أركون في تبنيه لهذه الرؤى مجازفا ، إذ يتضح ذلك من خلال تساؤله المتبوع بمناقشته لدوغمائية المذهب الحنبلي حين تساءل قائلا : هل ينبغي أن نقرأ خطاب الوحي بشكل حرفي أم بشكل مجازي ؟[10] ففي هذا الوضع أشار إلى أن المذهب الحنبلي قد رفض كل تفسير مجازي في القرآن ، غير عابئ بمسالة التداخل بين الفكر و اللغة ،وبالتالي فإن الفضاء الواسع الذي فتح في القرآن الموحى من أجل " مفكر فيه" متجدد باستمرار ، كان قد أغلق إلى ما يسميه أركون بـ: " المستحيل التفكير فيه" وهو الأمر الذي حدث مع المعتزلة عندما فتحوا هذه المناقشة فطولبوا بالتحدث عن دور " الممكن التفكير فيه"[11] وحسب . وهو رأي خاطئ في اعتقاد أركون لأن ذلك إجحاف في الفهم الحقيقي للظاهرة من الوجهة العلمية التي تدل على أن المشكلة متأصلة تاريخيا بين الفرق الإسلامية .

---

[9] – نشر في هذا السياق الى اعتراف بول ريكور نفسه بجهله بالقرآن وكذلك الى كلود شتراوس في حوارات موثقة في الكتابين التاليين:

– بول ريكور ، الانتقاد والاعتقاد ، ترجمة حسن العمراني ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ،2011، ص93.

– حوار منشور ضمن : إدموند ليتش ، كلود ليفي شتراوس – دراسة فكرية– ترجمة : ثائر ديب ، دار الفرقد ، دمشق ، سوريا ،ط2، 2010 ، ص 2014

[10] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، ص 24

[11] – م.ن ، ص 24

لقد نظر إلى المجاز في التفسير الأرثودوكسي للقرآن بصفته مجرد وسيلة بلاغية ، هدفها تحليه الأسلوب أو تجميله ، وهو تفسير يعتمد المعنى القاموسي للكلمات ، ولا يأخذ بظلال المعاني Conotation[12] أو الدلالات الإيحائية كما فعل – من قبل – الناقد نورثورب فراي N.frye في كتابيه: " الرمز الكبير – الكتاب المقدس والأدب " و " الكلام الأعلى – الكتاب المقدس والأدب " ، حين درس الأناجيل والتوراة باعتبارها تمثل الرمز الكبير ، فلاحظ أن كل أدب هو عبارة عن تشغيل أو توظيف لأسطورة ما ، وبالتالي فإنه يدرس انعكاسات الأسطورة على الأدب الأوروبي والغربي بشكل عام "(دانتي ، ويليام بليك ، وميلتون، إيليوت ، ملارميه).[13]

ولعل أهم ما يجب أن ننقله عن الرمز " الرمز الكبير – الكتاب المقدس والأدب "[14] هو قوله: [ليس الكتاب الحالي عملا يعني بالدراسة الأكاديمية للكتاب المقدس ، لا يريد أن يكون عملا عين اللاهوت: بل لا يعبر إلا عن مواجهتي الشخصية مع الكتاب المقدس ، ولا يزعم عند أية نقطة انه يتحدث باسم سلطة إجماع أكاديمي "[15] وإننا نجد في قوله هذا ملمحا ظاهراتيا واضحا فائدته أن المعني الذي ينتج عن تأليفه لهذا الكتاب هو نتائج دخوله في علاقة مع نص الكتاب المقدس وما يفهمه هو عنه

[12] – ظلال المعاني " او " ظلال الدلالة " Conotation : مصطلح لم يتفق الباحثون عن معناه بدقة وكذلك المترجمون العرب الذي تباينوا في ترجماتهم فبعضهم ترجمه بـ" الدلالة الحافة" في مقابل " الدلالة الذاتية " والمصطلح يقترب من معنى الايحاء في مقابل المعنى المباشر Dénotation

ينظر : خوسيه ماريا بوثويلو ايفانكوس ، نظرية اللغة الادبية ، ترجمة : حامد ابو زيد ، مكتبة غريب ، القاهرة ، مصر ، 1992 ، ص 61 (المترجم)

[13] – محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، ص 32.

[14] – العنوان الاصلي للكتاب هو : The bible and literature: The great code ، ولقد ترجمه سعيد الغانمي بـ: "المدونة الكبرى – الكتاب المقدس والادب "

[15] – نورثروب فراي ، المدونة الكبرى – الكتاب المقدس والادب – ، ترجمة سعيد الغانمي ، منشورات الجمل ، بغداد ، بيروت ، العراق ، لبنان ، ط 1 ، 2010 ، ص 17

فقط دون محاولة تعميم المعني . وحتى وان لم يكن المؤلف ظاهراتيا، ففي قوله عن كتابه:" بل يعبر إلا عن مواجهتي الشخصية مع الكتاب المقدس " رأي خاص لا يمكن أن يعتمد قاعدة أو منوالا يتحدى به علميا ، بل إنه هو نفسه يشير إلى أنه لا يتحدث استنادا إلى سلطة إجماع أكاديمي ، وهو ما يجعلنا نتساءل :

إلى أي مدى يمكن لمحمد أركون أن يعتمد عل آراء نورثروب فراي الشخصية؟

وهل يمكن أن تكون آراؤه الشخصية مقيسا عليها في دراسة الخطاب القرآني ؟

لا نعتقد إمكانية ذلك ، لأن ما هو شخصي يتصف بالذاتية التي تتناقض والعلم ، ثم إن العلم يحنو نحو البحث عن الحقيقة ، وليس نحو الأخذ بآراء الأفراد التي قد لا تتفق مع ما هو جماعي وما هو أكاديمي .

ج – حضور مقولات " بول ريكو " التأويلية في تحليل أركون للقرآن :

يطرح أركون سؤالا أساسيا فيما يتعلق بالتأويل مفاده :

كيف يمكن أن نذهب إلى ما وراء الدائرة التأويلية ؟ وهي الدائرة التي توضحها عبارة : [أن تفهم لكي تؤمن ، وأن تؤمن لكي تفهم][16] .

تعود هذه المقولة التي يعتمد عليها أركون إلى" بول ريكور " الذي يمثل بالنسبة للإسلام شخصيا جاهلا وغير عارف به ، فهو نفسه قد اعتراف بذلك عندما سئل عنه في الحوار نشر في كتاب " الانتقاد والاعتقاد " الذي وردت فيه أجباته : [أني أنظر إليه من زاوية ثقافية خالصة ، بيد أني لا أعرف بما فيه الكفاية ، ولا أرى ماذا سيضيف حقا إلى ما أجده في التنوع الأقصى لليهودية والمسيحية . غير أن هذا قد يعود ربما إلى جهلي ويجب الاعتقاد بأنه يتوفر على قوة روحية لأنه ليس بالعنف فقط ولا بالغزو اعتنقه ملايين البشر انه جهل يتعين تبديده ، لأنه يجاورنا منذ زمن بعيد ويقيم بين

[16] – محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هشام صالح ، ص 45

ظهرانينا] [17].

إن قول بول ريكور هذا متناقض لأبعد الحدود ، فهو مع جهله بالإسلام ينكر أن تكون له إضافة للمسيحية أو اليهودية ،بل انه لا يعي حتى أن هذه الديانات تتكامل في قضية أساسية هي توحيد الله عز وجل وان نسلم جميعا لله الواحد. ومع هذا التناقض كان بول ريكور معروفا بجهله الذي إذا ما علمناه وجب أن نفهم أن ما يأتي به من مناهج غربية لا يمكن أن نطبقه على النص الإسلامي والقران الكريم بالدرجة الأولى ،فالدائرة التأويلية إنما جيء بها من أجل تبيان كيفية فهم الكتاب المقدس لا لقراءة القران وهو ما يجعلنا نتساءل: لماذا يعتمد أركون على مفهوم لم يدع صاحبه تطبيقه على القران الكريم ؟ لعل الإجابة تكمن في أن ريكور يعي أن لكل نص خصوصياته ، بينما لا نعتقد ذلك بالنسبة لأركون ، لأنه يريد تطبيق رؤية ليست من نفس البيئة التي نزل فيها القران الكريم، وهي البيئة المسيحية واليهودية الذي كان فيها التحريف ظاهرا ، جعلتهم يهتمون بتحليل الكتاب المقدس ، لا لفهمه وحسب ، وإنما للتأكد من مصداقيته، مثلما هو الحال في الطرح المعول في الدائرة التأويلية عند ريكور التي هو منتقد في طرحها هو ومن اتبعه كأركون ، لأنه من التناقض الإيمان بما ندعي انه محرف بالأساس ، ثم هل يعيد "الفهم" الإيمان بنص نعتقد تحريفه؟ فهذا أيضا لا محل له من المنطق لان التناقض فيه مدسوس ، لكنه لا يخفى مع الاستنباط والمقصود أننا إذا علمنا أن نصا مقدسا قد حرف فإننا لن نسعى لفهمه البتة ..

ونضيف إلى المعنى الذي يقدمه بول ريكور لـ : (الدائرة التأويلية) آراء أخرى من بينها فهم الجزء في سياق الكل وفهم الكل في تغيرات الأجزاء النصية مع شلاير ماخر وفهم النص في إطاره الوجودي كما هو الحال مع ديلتاي ، في دائرة أهم ما فيها

[17] – بول ريكور،ترجمة : حسن العمراني ، الانتقاد والاعتقاد ، ص93. مرجع مذكور سابقا.

هو الزمان الذي كلما تغير تغيرت معه المفاهيم ، الموجودة في النص وهو رأي يقارب في اعتقادنا تعريف حاج حمد للقران باعتباره نصا ، وأما دائرة بول ريكور وما ينتهجه محمد أكون على منواله فتمثل إنتاجا قبل الاعتقاد أحيانا ، كما تمثل اعتقادا قبل الإنتقاد أحيانا أخرى .

وفي موضع آخر يؤكد أركون أن الاعتقاد والفهم هما من يشكلان جدلية الدائرة التأويلية وهو يفسر ذلك بعودته لمقولة بول ريكور مرة أخرى قائلا : «أي أن نفهم لكي نؤمن و أن نؤمن لكي نفهم وفي داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح البشرية. إذا ما اعترفنا بكل ذلك فانه من الضروري أن نقول أن ما يميز مكانة الاعتقاد داخل المجال الديني عن مكانته داخل المجال العلمي أو السياسي أو الاقتصادي ليس عملية تشكله الخيالية ولا كيفية تجسده الاجتماعية داخل طائفة أو جماعة ما »[18] ولقد علق هاشم صالح على رأي أركون قائلا: « الإيمان في ظل الحداثة أكثر حيوية بكثير من الإيمان في ظل الأنظمة التقليدية وأما الدائرة التأويلية فالمقصود بها أن الفهم ضروري من اجل التوصل إلى الإيمان وان الإيمان ضروري من اجل التوصل إلى الفهم وبالتالي هنالك علاقة دائرية تصل بين الفهم والإيمان ففهم بدون إيمان لا ضابط له . وإيمان بدون فهم يعني السقوط في الظلامية والتعصب»[19] الذين نعتقدهما حاصلين إذا كان المحلل شاكا منذ البداية في النص الذي يحلله فلا مجال برأينا للإيمان بنص نخضعه للتحليل بمناهج تفككه أو تؤول الظاهر فيه على انه باطن وتجيز(من المجاز) حيت لا يجب أن يكون هناك مجاز لا سيما إن كان المحلل غير متمكن من علوم اللغة العربية وأصول التفسير.

[18] –محمد أركون، الفكر الاصولي ، واستحالة التأصيل ، نحو التاريخ آخر للفكر الاسلامي ، ص 280.
[19] – م.ن ،ص 208

د- النص القرآني من مقولة الحالة التأويلية إلى مقولة الدائرة التأويلية :

لقد عاش الوعي الإسلامي في اعتقاد أركون ما يسميه ب: "الحالة التأويلية" التي ساهم في بنائها المفسرون والفقهاء فالقارئ «المؤمن للنص الموحى يعتبر نفسه ذاتا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله . إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها ،

أي حتى الدخول في الدائرة التاويلية Le Sercle Heremeneutiqe حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع «[20]والمرور من الحالة الأولى إلى الثانية يستدعي عند « أولا وقبل كل شيء إضاءة المسألة الأنطولوجية .نلاحظ في الحالة الأولى –أي الحالة التأويلية – إن الروح المنغمسة في أنطولوجيا بمتناول الجميع)كانت الأنطولوجيا القرآنية في البداية مستقلة عن كل تنظير تيولوجي أو فلسفي (تثق ثقة كاملة بالقوانين المستنبطة من النصوص . لكن نلاحظ في الحالة الثانية – الدائرة التأويلية –إن التفحص الشكلي للمعاني الناتجة عن العملية الأولى يؤدي إلى حذف كل مرمى تيولوجي [21]« قام به الفقهاء والمفسرون وعلماء العقيدة من اجل أن نصل إلى فهم جديد للقران الكريم يتطابق مع العصر الذي نحن فيه.

إن التفاسير السابقة والأفكار المحيطة بالقرآن الكريم تعطل الفهم الجديد الذي يجب أن نبلغه في الدائرة التأويلية التي يريد أركون بلوغها وأهم ما نشير إليه الآن هو أن الدائرة التأويلية من هذه الوجهة لم تعد وسيلة فهم أو وصفا لطريقة فهم كما هو الحال مع النقاد الغربيين ، بل إنها صارت مرحلة مع أكون الذي يبحث عن مناخ إسلامي يستدعي توضيحا لكل العناصر والروابط التي نشأت وتطورت حتى اليوم

[20] – محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، ترجمة : هاشم صالح ، ص 134

[21] – م.س، ص 134

وتعاطاها المسلمون مع النص القرآني والنصوص التي تلته فيما بعد والتي أصبحت معيارية ومقدسة أيضا مثل نصوص كبار الفقهاء من رؤساء المدارس: مالك ، أبو حنيفة، الشافعي ، الأشعري، جعفر الصادق ، ابن بابويه ،... (نريد أن نلح هنا مرة أخرى على مسالة العقبات الأيديولوجية التي تؤخر حتى الآن كل الجهود والمراجعات النقدية والنظرية وتحرفها عن اتجاهها الصحيح)[22]

لقد انتقد محمد أكون القدماء بشدة لأنهم في اعتقاده أصحاب تيارات ومذاهب يشكلون أيديولوجيات بعينها ويسميهم كذلك ب: "حراس الإيمان " الذين يعرفهم قائلا : « إنهم بالأحرى حراس الاعتقاد لا الإيمان ولكن هذا الذي يقيم هذا الفرق بين الشيئين هو أنا وليس رجال الدين الذين يدعون أنفسهم ويفرضون على الآخرين مناداتهم باسم "حراس الإيمان " داخل تراث الإسلام . لماذا ؟ لأنهم مدربون خصيصا للسهر على الأورثودوكسي وحراسته: أي الإيمان : "الجاهز مسبقا" والذي يعتبر من قبل الطائفة بمثابة الإيمان الوحيد الصحيح : الإيمان الوحيد القادر على إقامة علاقة صحيحة مع الله.[23]

يخطئ أركون في بحثه عن المعاني الجديدة للقران بالمناهج الجديدة متجنبا الرؤى التراثية الجاهزة حسب زعمه فهو أيضا استمد تفكيره وتحليله وتأويله من رؤى غربية تفضي إلى نتائج جاهزة كذلك ، إذ ليس من الممكن أن نستعين بمنهج أهم ما فيه انه يهدم المعنى دون الوصول إلى معاني جديدة ، فتحليل تفسير الطبري وتفسير الرازي وإعادة قراءة آية السيف وإعادة قراءة أي نص سينتهي بالضرورة إلى مناهج مختلفة عما قرره التراث ، ونحن في هذا السياق لا ننفي ضرورة التجديد لكننا ننفي المساس

[22] – م.ن ، ص 135/134

[23] – محمد أركون ، التشكيل البشري للاسلام ، ترجمة : هشام صلاح ، ص 223

بالثوابت من مثل :

أ- وصف القصص القرآني بأنها أساطير .

ب- التقليل من تفاسير التراث واتهامها بأنها تشوش عملية الوصول إلى المعنى .

ج- اتهام مرحلتي جمع القرآن مثلما يفعل المستشرقون .

ولعل أهم ما نضيفه في ما يتعلق بإصرار أركون على المنهج الغربي هو أنه نفسه كان أورثودوكسيا، لا في الإيمان ولكن في المنهج الغربي الذي يلح عليه بقدر إلحاح المفسرين في نظره على نوع من الإيمان تفرضه تفاسيرهم التي لم تبلغ الدائرة التأويلية بعد ، لان التأويل لم يدخل الساحة العربية وهي المسألة التي يقول فيها أركون « إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويل فيما بينها لم يدخل بعد إلى الساحة العربية –الإسلامية . إنهما لم يدخلا ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللّهم إلا بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجريئة ولكن المجبرة على التزام الحيطة والحذر المستمر وبالطبع فإنهما لم يدخلا إلى ساحة التبادلات اليومية أو الحوارات الخاضعة لمراقبة الأورثودوكسية الدينية السياسية المهيمنة » [24]

يرى أركون أن هذه المراقبة قديمة تعود على العصور الأولى التي دونت فيها التفاسير والمعاني المنتشرة تلك التفاسير التي ترفض ما تريد وتقبل وتنشر ما تريد ومن ذلك أنها رفضت القيمة المجازية من مثل- «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ-« «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى « وكلها موجودة في سورة العلق[25] ولكننا لا نجد أركون يقدم لنا تحليلا وتأويلا

[24] – محمد أركون ، الفكر الاسلامي الاصولي وستحالة التأصيل – نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي – ، ترجمة هاشم صالح ، ص 261-262

[25] – محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ، ص 33.

لهذه العناصر التي يشير إلى أنها لم تؤول ، علما أننا نؤكد أن التراثيحتوي على ما ينفي أركون وجوده، إذ يكفي أن نضرب مثلا يتعلق بقول :"أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي " (ت427) في تفسيره " الكشف والبيان عن تفسير القران " ، حيث يقول «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ« قال الكلبي: يعني الحليم عن جهل العبادة ولا يعجل عليهم بالعقوبة الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ يعني الخط والكتابة» [26].

وهو مجاز مرسل علاقته الآلية لأن الله عبر بالقلم ،ولكنه حسب التفسير يقصد ما ينتج عنه هو والخط وليس من الضروري أن يقول المفسر نوع المجاز لأنه يفسر ولا يعلم البلاغة في تفسيره وبالتالي أليس هذا انتقالا إلى الدائرة التأويلية بحسب مفاهيم أركون المتبناة ؟

الخاتمة:

في ختام هذه المداخلة نرجو أننا وفقنا ولو قليلا في تبيين أن تطبيق منهج التأويلية الأدبية على نصوص الوحي لا يمت للموضوعية العلمية ولا لخدمة هذه الأمة ودينها بصلة ، وأن كل من يحاول ذلك سوف يبوء بالخذلان المنهجي العلمي لا محالة ، وذلك لأن مثل هذه المناهج يوصل في الأخير إلى العدمية فهو يعتبر كل تأويل وفهم سائغ لأن البحث عن الحقيقة والصواب ليس من مشمولياته كما يزعم أصحابه بل أينما وجد تأويل فهو سائغ مقبول بوجه من الوجوه وهذه العدمية والعبثية بعينها والله ورسوله صلى الله عليه وسلم منهما براء.

---

[26] – أحمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبي ، الكشف والبيان عن تفسير القرآن ، تحقيق : أبو محمد بن عاشور ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2002 ، ج 10 ، 245 .

من المناهج الحديثة في قراءة النص القرآني
ـ منهج الطيب تيزيني أنموذجا ـ

بقلم

سليـمة لزعــر　　　أ. د/ عبد الرحمن تركي

جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي

salimalazaar23@gmail.com　　adab---39@hotmail.com

المقدمة:

يعتبر موضوع قراءة النص القرآني من المواضيع ذات الصدارة منذ بداية النهضة في الفكر العربي ، وذلك منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي ، إذ ظهرت مجموعة من المشاريع الفكرية المعاصرة تعمد كما تزعم إلى تخليص الفكر العربي والمجتمعات العربية من كبوتها الحضارية ، وتحقيق النهضة والحداثة .

وأصبح من بين التساؤلات الحداثية التي تكتسي صبغة ابستولوجية ترتكز بالأساس على نقد أسس العقل العربي والإسلامي على وجه واحد ، باعتباره منتجا للفكر والثقافة ، في التساؤل حول كيفية قراءة النص القرآني والتعامل معه خاصة بعد احتكاك المجتمعات العربية الإسلامية بالثقافة الغربية وما تحمله من فكر حداثي ، فظهرت مشاريع فكرية لجملة من المفكرين المسلمين تعمل على التغيير ومجاراة الواقع الحداثي ، في محاولة منها إلى تجاوز المألوف أو ما يشكل التراث كخطوة إلى تحديث الفكر الإسلامي المعاصر والثقافة العربية ، باستخدام العلوم والمناهج الإنسانية كأدوات إجرائية لقراءة جديدة ، يتم فيها توظيف أكبر قدر ممكن من الصيغ المنهجية فتتعدد تأويلات النص القرآني بتعدد القراءات التي تعنى بذلك بطريقة تتوافق والمقتضيات الثقافية والحضارية ، على نحو يختلف عن منحى علماء الأصول والتفسير

والذي يعتبر الاتجاه التقليدي ، ومن أبرز المشاريع في قراءة النص الديني عموما والقرآني خصوصا نجد مشروع الطيب تيزيني الذي تتمحور حوله إشكالية البحث الأساسية ومدارها حول إمكانية تحرير العقل وانفتاحه على قراءة حرة تتبلور من خلالها علاقة الفرد بالنص وكون ذلك نتاج جدلية النص بالواقع .

وتنفك هذه الإشكالية إلى أسئلة فرعية منها :

- ما هي القراءات الحداثية المعاصرة للنص القرآني ؟

- ما المنهج الذي اتبعه الطيب تيزيني في مشروعه الحداثي وما الآليات التي اتبعها في استنطاق النص القرآني ؟

- وما أثر المناهج الحديثة المستخدمة في القراءات المعاصرة للنص القرآني ؟

- وما النقد الموجه لفهم الطيب تيزيني للنص القرآني ؟

أهمية موضوع البحث :

تكمن أهمية موضوع البحث في إبراز شكل من أشكال القراءات الحديثة للنص القرآني ، وذلك اعتمادا على طرح الطيب تيزيني كنموذج يتم من خلاله توضيح استخدام المناهج والعلوم الإنسانية وإسقاطاتها في القراءات التأويلية للنص القرآني أو ما يطلق عليه بالتراث ، وهنا تبرز الرؤية المتناولة في الطرح أو الفكر التيزيني الذي ينطلق من استخدام نظريات حديثة في فهم النص القرآني كمعطى بشري يتبلور عن جدله مع الواقع فكان مشروعه الفكري نتاج الاستجابة للتحدي الحضاري ، وما أورده الغرب من روافد وتزداد أهمية الموضوع كون المشتغلين بتأويل النص القرآني في وقتنا الحاضر يحضون بهالة إعلامية تتعدى حدود الحضور الإعلامي المعهود في كثير من المنابر التي كان الأولى أن يتربع عليها أهل العلم الحقيقيين من علماء وفقهاء

الأمة ، في حين نلحظ حضور الكثير من أصحاب القراءات الحداثية ليس من أجل النقاشات الفكرية بل لكونهم ممثلين للصوت الإسلامي في كثير من المحافل .

أهداف البحث :

- التعريف بالمناهج الحديثة في قراءة النص القرآني خصوصا قراءة الطيب تيزيني

- بيان منهجه الحداثي في قراءة النص القرآني ومناقشة الآليات التي اتبعها في مشروعه الحداثي .

- بيان أثر المناهج التي وظفتها القراءات الحداثية في التعامل مع النص القرآني أو ما يشكل التراث وعدم مراعاة قداسته وكونه يتعالى عن بقية النصوص وليدة الإنتاج البشري .

- نقد الإسقاط والإجراءات المنهجية المتبعة في قراءة التيزيني للنص القرآني .

الدراسات السابقة :

حسب اطلاعي المتواضع فإني لم أجد دراسة جامعة تتناول فروع الموضوع المراد دراسته " من المناهج الحديثة في قراءة النص القرآني – منهج الطيب تيزيني أنموذجا " إلا أن هناك مجموعة من المؤلفات والمراجع التي أسهمت في إنارة معالم البحث ، من بينها : " ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة " لسامر اسلامبولي ، وقد جاء هذا الكتاب كرد على كتاب " ظاهرة النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة " للدكتور الطيب تيزيني ، وكذا كتاب " الإسلام والعصر : تحديات وآفاق " لمحمد سعيد رمضان البوطي وطيب تيزيني ، بالإضافة إلى كتاب " القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس " ليوسف الكلام " الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد " للدكتور أحمد محمد الفاضل ، وكتاب " روح الحداثة " للدكتور طه عبد الرحمان .

المنهج المتبع في معالجة الموضوع :

حاولت قدر المستطاع في هذا البحث الالتزام بروح الموضوعية ، في التعامل مع نصوص الدكتور الطيب تيزيني ، من خلال الرجوع إلى مؤلفاته وخصوصا كتاب : " النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة " وكتاب " على طريق الوضوح المنهجي " وركزت في ذلك على تحليل أفكاره من خلال استجلاء مضامين النصوص والكشف عن الهيكلة المنهجية لتتبع المفاهيم المؤطرة لقراءته وبذلك اتبعت هيكلة وتقسيم يغطي جوانب الإشكالية المطروحة ، واستجابة للمسعى المنهجي الذي يقوم بالأساس على التحليل الموضوعي ويتألف من مقاربة مفاهيمية تعمد من خلالها إلى ضبط المفاهيم الأساسية والتعريف بالدكتور الطيب تيزيني ، ومن ثم الانتقال إلى المقاربة الإجرائية التي يتم من خلالها التعرف على السبل المنهجية التي اتبعها الطيب تيزيني في قراءته للنص القرآني ، ومن ثم التطرق إلى أثر استخدام هذه المناهج الحديثة على النص القرآني .

أولا مدخل مفاهيمي :

ترتبط إشكالية العلاقة بين النص القرآني ومناهج القراءة المعاصرة بمجموعة من المفاهيم أهمها :

1 – **القرآن الكريم : لغة** : ورد في لسان العرب أن : " معنى القرآن معنى الجمع ، وسمي قرآنا لأنه يجمع السور ويضمها .... وقرأت الشيء قرآنا : جمعته وضممته بعضه إلى بعض .... وسمي القرآن لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض ، وهو مصدر كالغفران ، قال : وقد يطلق على الصلاة لأن فيها قراءة ، تسمية للشيء وبعضه وعلى القراءة نفسها ، يقال : قرأ يقرأ قراءة وقرآنا " [1]

[1] ابن منظور ، لسان العرب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2005 ، ج1 ، ص 133-134 .

اصطلاحا : اختلفت تعريفات القران الكريم من قبل العلماء وتعددت بتعدد وجهات وزايا النظر ولعل من أوفى التعاريف أن القران كلام الله المنزل على نبيه محمد عليه أفضل الصلوات وأزكى التسليم،المعجز بصورة منه،المنقول بالتواتر ،المتعبد بتلاوته ،المكتوب في المصحف [1]

ومن خلال ما ورد في المفهومين اللغوي والاصطلاحي نجد ارتباطه في المدلول اللغوي بكلمتين " القراءة " و " الجمع " بينما في الدلالة الاصطلاحية يمثل كتاب المولى عز وجل الذي أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وما يتميز به من إعجاز وحفظ وتلاوة.

02 – النص :

لغة : كلمة النص في اللغة العربية تأتي بمعنى الرفع ، وقد ورد ذلك في لسان العرب : " النص : رفعك الشيء ، نص الحديث ينصه نصا : رفعه ، وكل ما أظهر ، فقد نص ، وقال عمرو بن دينار : ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري أي أرفع له وأسند ، يقال نص الحديث إلى فلان أي رفعه ، وكذلك نصصته إليه ونصت الظبية جيدها : رفعته " [2]

وورد في التعريفات للجرجاني أنه : " ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى المتكلم ، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى ، فإذا قيل : أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي ، كان نصا في بيان محبته ، وما لا يحتمل إلى معنى واحد ، وقيل : ما لا يحتمل التأويل " [3]

---

[1] انظر : عتر نور الدين ،علوم القران الكريم ، مطبعة الصباح ،دمشق، ط1 ;1414 ، 1993 ،ص 10 .
[2] ابن منظور ، لسان العرب ، مرجع سابق ، ص 539 .
[3] الجرجاني شريف ، التعريفات ، مؤسسة الحسني ، ط1 ، 2006 ، ص216 .

وفي اللغة الأجنبية ، كلمة " نص " اللاتينية " textus " آتية من الفعل (texére) ومعناه بالعربية " نسج " ولذلك يأتي معنى النص بمعنى " النسيج " فالنص نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض ، هذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كل واحد هو ما نطلق عليه مصطلح " النص " [1]

اصطلاحا : أن النص " مجموع الملفوظات اللغوية التي يمكن إخضاعها للتحليل : فالنص إذا عنيته من السلوك اللغوي الذي يمكن أن يكون مكتوبا أو منطوقا " [2]

" الأصل أو الوثيقة أي الكلام المدون ، الذي يرجع إليه الباحثون والعلماء والفقهاء باعتباره مستندا إلى الصحة والوثوق به " [3] وهنا يأتي بمعنى إطلاقه على كل ما هو مدون بغض النظر عن تخصص التدوين في الفلسفة أو العلم أو القرآن وغير ذلك ومدى قابليته للتحليل والدراسة .

3 – **القراءة** : ويتم تناولها في هذه الوريقات البحثية انطلاقات من العلاقة بين النص القرآني و " القراءة " حيث انه

في اللغة : مصدر للفعل " قرأ " لقوله تعالى " اقرأ باسم ربك الذي خلق " [4]

وجاء في معجم مقاييس اللغة " القاف والراء والحرف المعتل – مهموزة وغير مهموزة – أصل صحيح يدل على جمع واجتماع من ذلك القرية ، سميت قرية لاجتماع الناس فيها ... ومنه القرآن كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص

[1] الصبيحي محمد الأخضر ، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه ، الدار العربية للعلوم نشرون ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، ص 19 .

[2] الصبيحي محمد الأخضر ، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه ، المرجع نفسه ، ص 20 .

[3] حسين سعد ، الأصولية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 ، ص 48 .

[4] سورة العلق ، الآية 01

وغير ذلك " [1]

اصطلاحا :

من المصطلحات المتداولة بكثرة في الفترة المعاصرة وتتجاوز المعنى البسيط العام إذ " لا تعني هنا بالمفهوم العام ، المطالعة وقراءة الكتب بل الفهم واستلهام المعاني الواردة في النصوص " [2] فأصبحت القراءة اليوم ترتبط بالنص من حيث استنطاقه ومعرفة ما يحتوي عليه من معاني وفي هذا المعنى نجد أنه " نشاط لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف " [3]

4 – الحداثة :

استخدم هذا اللفظ من قبل الفلاسفة بمفاهيم متعددة مر من خلالها المصطلح بتطورات من حيث الدلالة والمفهوم ، حيث ورد في موسوعة لالاند بأنها : " الفعل الفلسفي المتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية ، والذي يقوم على تحديد موقفه من الماضي والتراث المبني على العلم به والدراسة الدقيقة له ، ومن ثم محاكمته والقطيعة معه "[4] ويرى طه عبد الرحمان بأنها " ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية : السيادة على الطبيعة ، والسيادة على المجتمع ، السيادة على الذات " [5] .

---

[1] ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة تح عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر 1979 م ، ج5 ، ص 78-79.

[2] حمادي هواري وآخرون ، قراءة في فكر وفلسفة علي حرب (النقد ، الحقيقة ، التأويل) ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ، 2010 ، ص143 .

[3] حرب علي ، نقد الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 2005 ، ص5 .

[4] لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة خليل الجر ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2001 ، ص 822 .

[5] عبد الرحمان طه ، روح الحداثة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 2006 ، ص 23 .

ويرى محمد أركون : " أنها إستراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة ، عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية " [1] .

وعليه طرحت مجموعة من القراءات الحداثية الجديدة طرحت لقراءة النص القرآني في المحيط الثقافي الفكري العربي تأثرا بالنظريات الحديثة للغربية من أبرزها قراءة الدكتور الطيب تيزيني .

5 – **التعريف بالطيب تيزيني** :

فيلسوف وباحث سوري ولد في مدينة حمص السورية عام 1934 م ، وغادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية ومنها إلى بريطانيا ثم ألمانيا لينهي دراسته للفلسفة هناك ويحصل أولا على الدكتوراه في الفلسفة عام 1967 م ، ثم الدكتوراه في العلوم الفلسفية عام 1973 م .

بدأ مؤذنا وإماما للمصلين

، ثم تغيرت حياته بعد قراءته لكتاب " ديكارت أبو الفلسفة الحديثة ، ليصبح فيلسوف القرن العشرين وتم اختياره واحدا من مائة فيلسوف في العالم سنة 1998 م من قبل مؤسسة concordia الفلسفية الألمانية الفرنسية صدر له كتاب باللغة الألمانية عام 1972 م بعنوان " تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة " واشتغل ناشطا في مجال حقوق الإنسان وساهم منذ 2004 بتأسيس المنظمة السورية لحقوق الإنسان " سواسية " وشغل منصب عضو مجلس إدارتها .

---

[1] النحوي عدنان ، تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي ، دار النحوي للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط2 ، 1414 هـ / 1993 م ، ص 27

نشر مئات البحوث والدراسات حول قضايا الفكر العربي والعالمي ، وأشرف على الكثير من طلاب الدراسات العليا من أهم أعماله :

- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق 1971 .
- حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث ، الوطن العربي نموذجا ، دمشق 1971 م .
- روجيه غارودي بعد الصمت ، بيروت 1975 م .
- من التراث إلى الثورة ، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، بيروت ، دمشق1976 م
- الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ، دمشق 1986 م
- على طريق الوضوح المنهجي ، بيروت 1989 م .
- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، دمشق 1997 م
- بيان في النهضة والتنوير العربي ، لبنان 2005 م [1]

ثانيا : السبل المنهجية التي اتبعها الطيب تيزيني في قراءته للنص القرآني :

من خلال السعي وراء تشكيل قراءة للنص القرآني وفق مشروع فكري حداثي استجابة للتحدي الحضاري ، ظهرت قراءة الدكتور الطيب تيزيني في محاولة لإعادة قراءة النص القرآني والإقبال على استنطاقه بآليات حديثة ، ومن بين هذه الأدوات والسبل المنهجية نذكر ما يلي :

---

[1] – انظر : الموقع الرسمي للمفكر والفيلسوف العربي الدكتور الطيب تيزيني : www.tizini.com ومحمد حجو ، الطيب تيزيني فرصة جديدة للفكر العربي ، تاريخ المقال : 14-04-2014 م ، تاريخ الاطلاع 13-08-2018 ، موقع منظمة صوت العقل : . de/article/12458. THEVOICEFREASON .

❋ **المنهج التاريخي** : في محاولة لقراءة النص القرآني باستخدام المنهج التاريخي واعتباره ذو بعد ثقافي يرتبط بمجتمع بشري وجعله منتجا قابلا للدراسة كالظاهرة التاريخية ، يظهر مصطلح " التاريخية " كما يعرفه آلان تورين ، بأنها مقدرة كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به وكذا محيطه التاريخي الذاتي ... وما سوف أدعوه بالتاريخية هو إذن الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي تمتلك إمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات بواسطة مجموعة من التوجيهات الثقافية والاجتماعية [1] .

ويعرفها نصر حامد زيد بأنها " لحظة الفصل بين الوجود المطلق والمتعالي ، الوجود الإلهي ، والوجود المشروط الزماني " [2] .

فالقول بتاريخية القرآن أو النصوص له بعدان أساسيان ، تاريخية القرآن من حيث بنيته وكونه إفرازا ثقافيا لمجتمع معين أو بعبارة أوضح ، كونه منتجا بشريا بعيدا عن التعالي والتقديس ومن جهة أخرى تاريخية القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته وكونه استجابة لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة ، ومع تغييرها لم تعد هناك حاجة لها [3] .

وهذه الرؤية الثقافية التي تتعامل مع النص من زاوية النظر إليه وفق الظروف التي تحكم المجتمع ، تبرز جلية في قراءة الطيب تيزيني والمساواة بين النص القرآني والنص البشري .

---

[1] – أنظر : أركون محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة وتعليق ، هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط2 ، 1996 م ، ص 116 .

[2] أبو زيد نصر حامد ، النص السلطة الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1995 ، ص 71 .

[3] أنظر : باحو مصطفى ، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 1433 هـ/2012 م ، ص 145 .

حيث يعتبر مشروعه في إعادة قراءة النص الديني من خلال الوضعية الاجتماعية المشخصة المرافقة لنزول تفسير المفردات دون النظر إلى سياق الكلام وذلك بإعادة تفسير الكليات الدينية (الدين ، الإسلام ، الرسول ، النبي) بتفسير لغوي جديد يحيل إلى معان جديدة ثم توليد معاني جديدة من هذه الكليات لتفسير فرعيات الدين ، واعتمد على المنهج التاريخي في قراءته [1] .

وحسب رؤيته فإنه يتناول إشكالية قراءة وفهم الفكر الديني بشكل عام والقرآن بشكل خاص من إمكانية القراءة الجدلية التاريخية وبالتالي توضيحه على ضوء هذه القراءة لصياغة المبادئ الضرورية للنهضة العربية ، وبهذه الطريقة وتبعا لرؤيته يصبح من الممكن إيجاد أرضية مشتركة بين فكرة النهضة المبنية على المنطق وتلك المبنية على التراث العربي والإسلامي [2].

ويرتكز فكره الفلسفي فيما يتعلق بقراءة النص القرآني في ضوء المنهج التاريخي على مجموعة من الأسس أهمها :

* **المنهجية الجدلية المادية** : وفي هذا السياق يقول التيزيني " إن المنهجية الجدلية المادية التاريخية ، مع عناصرها البنيوية والوظيفية ، تمتلك في نظرنا أكثر الاحتمالات المثمرة تجاه كشف الحقيقة في وحدتها الجدلية والمعرفية والإيديولوجية .ومع ذلك فإن هذا الهدف،من أجل تحقيقه بحكمة النشاط العلمي بأبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية ذات الصلة[3]

---

[1] – رحماني احمد ، قضية قراءة النص القرآني ، ص 75 .

[2] – أبو زيد سمير ، البروفيسور طيب تيزيني ، فلاسفة العرب :
www.arabphilosophers.com/english/philosophers/contemporary/contemporary-names/tayyebtizini/english-article-tizini/english-article-tizini.htm

[3] – تيزيني الطيب : على طريق الوضوح المنهجي ..دار الفارابي ، بيروت، لبنان ،ط1989،1،ص254،255

وفي هذا تأكيد على أهمية وضرورة المنهجية الجدلية في مشروعه الفكري .كما يبرز من وجهة نظره ديالكنيكية بين ((المثالي)) و((المادي)) في القرآن((الكتاب المقدس للإسلام)) على النحو التالي في قوله((عندما يرى بعض المؤرخين الإسلاميين إن القرآن ليس فقط كنص ديني بل أيضا كنص قانوني وأخلاقي واقتصادي واجتماعي، يجب أن نقول إن هذا صحيح إذا أخذنا بعين الاعتبار الطبيعة المزدوجة ،الروحية والعلمية ،الإسلام لاشك أن الجانب الروحي قد اثر على مثل هذه المجالات بشكل ايجابي ،ومع ذلك يمكن استيعاب هذا التأثير من خلال فهم الوضع الاجتماعي ،الحضاري في هذه الفترة التاريخية ، أي مفهوم أو فكرة تحمل معاني نظرية اجتماعية مختلفة مع حالات تاريخية مختلفة ، وهذا يعني أنه يجب تعريف المشكلة من خلال الشرعية التاريخية ، وكذلك (الحقيقة المعرفية)في نفس الوقت... ويجب أن نؤكد فقط على أن كل من الفكر المثالي والمادي والدين والعلم هما ظاهرتان تاريخيتان شرعيتان، حتى لو لم تكن كلها حقيقية من وجهة نظر علمية صارمة >>[1]

❋التقدمية:

في معالجة الطيب تيزيني لكيفية قراءة الفكر الديني ،بشكل عام، والقرآن (النص المقدس الإسلامي)على وجه الخصوص ،في هذا السياق ينتقد القراءات التقليدية باعتبارها ترفض الاعتراف بأن التاريخ يؤثر على فهم ديننا ويفتح آفاقا جديدة للتقدم ،بالإضافة إلى ذلك يحاول أن يجد وجهة نظره حول النهوض بالدين الإسلامي في (القرآن) والأقوال التاريخية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم [2]

[1] تيزيني الطيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ،دار دمشق ،دمشق ،ط5،ص211.

[2] – انظر : تيزيني طيب، البوطي محمد سعيد رمضان ، الإسلام والعصر تحديات وآفاق ،دار الفكر ،دمشق – ط2-1420هـ/1999م.ص101-109.

وفي تقديمه لوجهة نظره<<التقدمية>> للإسلام ،يرى أن القرآن كنص عربي مفتوح للقراءات المختلفة وفقا لما تحتاجه العصور المختلفة للمجتمعات الإسلامية ، ويحاول إثبات أن النص القرآني يمتلك بنية محددة تسمح بمثل هذه القراءة التعددية ، محددا ذلك في عناصر معنية وهي: - تعميمية في التعبيرات- أسلوبه الجذاب لمعانيه المتعمقة- هيكله -السياق الاجتماعي للإسلام المبكر - طبيعتها الإشكالية ، وقد تم الكشف عنها نتيجة لاحتياجات المجتمع المسلم في وقت مبكر 1.

وعلى هذا الأساس فهو يرى أن كل قراءة للقرآن هي بالأساس دراسة اجتماعية عقيدية ، ولكل قراءة شرعيتها الخاصة 2 .

وفي هذا الشأن يقول <<ينبغي أن نركز على هذا النص الفائق الأهمية (لأقوال النبي ،في ذلك ندرك مستويين من حركة القرآن) المستوى الأول له طبيعة <<لاهوتية- ميتافيزيقية >> يحددها مسكن (القرآن) من السماء كنص كامل، أما الثاني من الطبيعة التاريخية فيعرفه القرآن الكريم على أنه تاريخي ، هادفة ،ليس بعد تلقي القرآن 3.

الأنسنة :

تتفرع عن المنهج التاريخي ومفادها جعل الإنسان محورا لتفسير الكون بأسره . وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي ، فعندما يراد فهمه لا بد من الانتقال من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني 4 .

---

[1] - انظر:تيزيني طيب ،البوطي ، الإسلام العصر المصدر نفسه ،ص114-116.

[2] - انظر:تيزيني الطيب البوطي ،الإسلام العصر ،ص128-134.

[3] - تيزيني الطيب ،البوطي ،الإسلام والعصر ، التحديات والآفاق ،ص134.

[4] - د.كربية كريمة محمد ،من المناهج الحديثة في قراءة النص الديني (منهج نصر أبو زيد أنموذجا)،مجلة دراسات وأبحاث ، المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الثامنة ، العدد23جوان 2016.

وتظهر نظرة التيزيني جلية في إيضاحه للعلاقة الكامنة بين القارئ ،وموضوع البحث أو النص (التراث)في قوله: " إن رؤية تضايفية جدلية يكون القارئ للنص (الذات والموضوع) كلاهما فاعلين بمقتضاها ، تقف على طرف نقيض من تلك الرؤية الأخيرة الميكانيكية ،فهي تبدأ حيث تنتهي تلك ،وتتوقف حيث تبدأ هذه إياها" [1].

وبهذا تصبح العقلانية جوهرا للانسنة ومرجعية معرفية تحرر الإنسان من كل المرجعيات الدينية بحيث يصبح الإنسان عن طريق العقل مصدرا للمعرفة بدل النص المقدس، إذ يتناول الطيب تيزيني وفي إطار نظرته الإنسية التي ينطلق منها في إثارة إشكالات تتعلق بما يحيط بالنص القرآني باعتبارهم موروثا ثقافيا ليخرج بنتيجة أن النص القرآني الموجود الآن ليس هو نفسه الذي نزل على سيدنا محمد عليه السلام ويظهر ذلك في قوله:<<ومن الملاحظ أن تلك الظروف التي أحاطت بعملية جمع القرآن في مصحف واحد وتحريف ما تبقى من المصاحف ،كانت تشير إلى أن عثمان كان يهدف من وراء ذلك تحقيق .

أمرين اثنين متضايفين ، الأول منهما تمثل في الحفاظ على الوحدة الدينية (الاديولوجية) للمسلمين في الدولة الفتية المتعاظمة ، حيث لو تم ذلك على أساس نص قام على أنقاض نصوص انتهى بها الأمر إلى الطبخ)....>>2 .

وهو بذلك يعمد إلى التعرض للنص القرآني من خلال إثارة إشكاليات السند والرواد وتواتر النص،وهو بذلك قول ببشرية النص القرآني وتشكيك في كونه معرض لزيادة أو نقصان ومن ذلك قوله:" وسوف نتبين في ضوء عودة مدققة لنصوص

[1] – تيزيني الطيب،النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ،دار الينابيع ،دمشق،1997م،ص62.

[2] – تيزيني الطيب ،النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، المصدر السابق ،ص402.

إسلامية مبكرة-انه يبدو أن للمسألة وجها آخر أكثر دلالة وحساسية ،....ويقوم على أن القرآن ،وفق جمع من الكتاب الإسلاميين ،خضع أثناء جمعه –وبتأثير من المصالح السياسية المتصارعة خصوصا للتكونات السياسية والايديولوجية الإسلامية الناهضة لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصانا "[1] .

الماركسية : القائمة على التفسير المادي للنص باعتباره موروث ثقافي ، وقد جنح التيزيني في منهجه الماركسي المادي من خلال المثال الذي سنورده حول ثنائية المحكم والمتشابه إلى أن النص القرآني يقول كل شيء ولا يقول شيء. وهو بذلك متاح لجميع القراءات حيث يقول:" فإذا كان النص القرآني قد أعلن هكذا في شخصه وبلغته عن تلك الإشكالية المتجددة والمفتوحة (المحكم والمتشابه).فانه ترك الحلول والإجابات عليها كامنة في الممارسات المشخصة للفرقاء المتضامنين أو المتخاصمين أو المتصارعين ...... فعلى هذا وانطلاقا من أن الفرقاء المذكورين جميعا يعلنون انتمائهم للإسلام .

عموما ويؤكدون على صدق إيمانهم الديني، فإنهم أيضا جميعا يعلنون أنهم ليسوا من تلك الفئة التي حددها النص على سبيل الإدانة ،(**الذين في قلوبه زيغ**) فهو في صيغته الإشكالية المعنية هنا ،يقول كل شيء ،دون أن يقول شيء بعينه ،على نحو تفصيلي قطعي ، وهذا بدوره وبالعلاقة مع كليته واجماليته ،أسهم في أن يجعل من النص مظلة لأولئك جميعا... "[2] .

ثالثا : أثر تطبيق هذه المناهج الحديثة على النص القرآني :

ينجم عن تطبيق المناهج الحديثة في قراءة النص القرآني مجموعة من المظاهر يمكن

---

[1] – تيزيني الطيب ، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، المصدر نفسه،ص65.

[2] – تيزيني طيب: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، ص241-243.

تلخيص أهمها فيمايلي :

***هدم مبدأ المرجعية لنصوص القرآن :**

وذلك بالتحرر من سلطة النصوص والتعامل معها في ضوء المنهج الجدلي المادي وأن الأخذ بآليات معنية من شأنه أن يضفي إلى حل المشكلات الآنية والخروج من المأزق التاريخي ، وفي ذلك يقول الطيب التيزيني " ولما كان الأمر متصلا بالإسلام وبنصيه الكريمين (القرآن والسنة) فان الخروج بهما من المأزق التاريخي الراهن لعله يقتضي الأخذ بالعناصر الناظمة التالية مدخلا أوليا للتصدي لهذه المهمة المركبة والمعقدة :الحرية ،في البحث العلمي وفي ما يتطلبه من حوار علمي مفتوح وملتزم ،والعقلانية ، والتاريخية في ضبطها للحدث ضمن كيفية تجليه بشريا على نحو مفتوح أفقيا وعميقا ،والجدلية في اشتراطها النظر إلى الأشياء ...." 1 .

تحول النص من الإلهية إلى البشرية:

وفي هذا الصدد يقول التيزيني " فلقد اتضح شيئا فشيئا أن الإسلام إذ صدع به من قبل الرسول الكريم ،فقد أخذ يفصح عن نفسه ويعبر عن مستويين اثنين .

بالاعتبار المنهجي والاعتقادي الذهني...أما المستوى الأول منهما فقد قدم نفسه بصيغة (الوحي – التنزيل).

في حين اتضح المستوى الثاني بصيغة (التأويل) ،هنا بمعنى الفهم والتمثل، وجدير بالقول أن هذا التميز بين المستويين المذكورين قائم على أن (الكلمة الإلهية)ما إن

[1] – تيزيني طيب ، البوطي،الإسلام والعصر تحديات وآفاق ، مصدر سابق ،ص109

تتحول عبر (الرسول المبلغ)إلى الناس حتى تصير (كلمة إنسانية)،فهنا تتم عملية فك ارتباط بين الكلمتين " [1]

ثم يعمد إلى إتاحة الفرصة لظهور التعددية القرائية القرآنية وأنها من خصائص بنيته الداخلية . في قوله "........الإقرار بإمكانية بروز تعددية قرائية للنص الديني ، من موقعه ذاته ، ويبقى القول ضروريا بأن مصدري هذه التعددية الاثنين المأتي عليهما توا (الواقع المجتمعي المشخص والنص الديني)يفصحان عن نفسهما –عمليا–عبر من يتلقى هذا النص قراءة وإنصات واستذكارا إن فعل القراءة والإنصات هذا هو نفسه يمر عبر فنانين اثنين تلخصان شخصية المتلقي إياه .على هذا الصعيد ،القناة الأولى تتحدد بـ(المعرفي). أما القناة الثانية فتعبر عن نفسها بـ(الإيديولوجي)" [2].

•نزع القداسة عن النص القرآني:

وفي هذا الشأن تتضح نزعة التيزيني الحداثية، في اعتبار أن النص مقدس في مستواه الوجودي الأول ، أي وجود الميتافيزيقي ، وهو كذلك حينما أنزل منجما على النبي محمد صلى الله عليه وسلم لكن مباشرة بعد لحظة نزوله

على النبي صلى الله عليه وسلم فقد قدسية و صار نصا تاريخيا و هو ما عبر عنه بلحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ ، عندها مال النص إلى التشظي التاريخي و من وقتها فقد قدسته حسب تعبيره و أصبح نصا تاريخيا 3 .

وفي هذا توظيف لعلوم العصر و الأدوات المنهجية الحديثة في قراءة النص القرآني و التعامل معه على أساس الانتقال من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري الإنساني .

[1] – تيزيني الطيب ،البوطي، الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص110.
[2] – تيزيني الطيب ،البوطي، الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص111.
[3] – انظر تيزيني طيب ،البوطي : الإسلام و العصر تحديات و أفاق من 134-135 .

رابعا : نقد منهج الطيب تيزيني في فهم النص القرآني

لقد عنى النص القرآني باهتمام بالغ من قبل العلماء المسلمين ، سواء من ناحية التنظير أو التطبيق ، وأتفق على مجموعة من الضوابط المرشدة لتفسير النص و فهمه و ضبط معانيه . غير أن أصحاب الاتجاه الحداثي ، بما قدموه من قراءات حداثية معاصرة للنص القرآني تظهر في قراءتهم نزعة تهميشية لجهود قدماء المفسرين واجتهاداتهم ، و دعوة إلى تأويل النص القرآني باستخدام مناهج جديدة مواكبة للعصر من شأنها أن تلغي قداسته و تضعه موضع النقد شأنه شأن النصوص البشرية .

والأخطر من ذلك هو الدعوة إلى إخضاع النصوص و قراءتها بالمنهج التاريخي و القصد من هذا المنهج هو الحد من امتدادات القرآن الكريم في بعده الزماني و فضائه المكاني و تقييد هذا النص القرآني بزمنه الخاص به 1 .

و عليه تصبح صفة القداسة في القرآن الكريم صفة دخيلة لا جوهرية ، و بذلك ينظر الخطاب العلماني للنص

القرآني على أساس أنه متعالي لا تاريخي فهو يسيطر على عواطف الناس و عقولهم ويزيح الموضوعية مقدما ويطاب بالتسليم المطلق و يختار قراءه منذ البداية 2 .

و بذلك يصبح الهدف من قراءتهم للنص القرآني ، التحرر من المرجعية القرآنية عن طريق توظيف مفاهيم ذات دلالات قرآنية بعد تفريغها من محتواها الأصلي ، وعليه فمن الانتقادات الموجودة لهذا المنهج مايلي:

.عدم مراعاة قانون الدلالات و اللغة:

[1] - الطعان أحمد إدريس- العلمانيون و القرآن الكريم ، دار ابن حزم للنشر و التوزيع- الرياض- حا1-1428م/2007م، ص751

[2] - انظر تيزيني ،طيب ، النص القرآني ، مصدر سابق ص58-59.

وفي هذا الشأن يلفت الدكتور التيزيني النظر إلى أن الاجتهاد كما يكون مشروعا فيما لم يرد عليه البوطي بكون أن الاجتهاد في النص لا يعني العمل على *تشظية* و تبديد دلالته فهذا لا يعتبر اجتهادا في فهم النص و أنما اجتهادا في تذويبه و القضاء عليه في حين الاجتهاد الحقيقي يقتضي إخضاع النص لقانون الدلالات في اللغة العربية وفقه اللغة1

عدم صحة المرتكزات الأساسية المعتمد عليها:

فمثلا في مسألة المحكم و المتشابه يرى تيزيني أن النص القرآني أعلن هو نفسه انه قام أساسا على المحكم والمتشابه و هو * إشكالية بمعنى معضلة * و هو بذلك جعل نفسه عرضة لعملية بنيوية من الاختراق و النفاذ و التجاوز لا سبيل إلى إيقافها، و أن القرآن يصرح في موضوع أخر بأنه كتاب متشابه من حيث الأساس * **الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني** ،، الزمر : 23 .3

وقد رد عليه الدكتور أحمد محمد الفاضل فيما مفاده أن : في كلام التيزيني عور ظاهر وتدليس واضح وذلك في أمرين : الأول في ادعائه أن المتن القرآني قد قام على المحكم والمتشابه ، في حين أن مقدار المتشابه في القرآن القلة لا الكثرة ويدل على ذلك وجوه :

1 / النص الصريح ، وذلك لقوله تعالى " **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات** " (**آل عمران** : 07) فقوله في المحكمات " **هن أم الكتاب** " يدل على أنها المعظم والجمهور ، وكذا كان كذلك فإن في قوله تعالى " **وأخر متشابهات** " إنما يراد بها القلة .

---

[1] – انظر البوطي محمد سعيد رمضان ، تيزيني طيب ، الإسلام و العصر تحديات وأفاق – مصدر سابق ص219-220.

2 / أن المتشابه لو كان كثيرا لكان الالتباس ظاهرا ، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى ، كقوله تعالى " **هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين** " (**آل عمران** : 138) .

3 / الاستقراء ، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة ، جرت له على قانون النظر واتسقت أحكامها ، كما قال تعالى " **كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير** " (**هود** : 1) .

والأمر الثاني : أن استدلاله بقوله تعالى : " **الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها** " (الزمر : 23) على أن القرآن متشابه من حيث الأساس ، قد أخطأ التيزيني باستدلاله في الدليل والمدلول أيضا [1] .

عدم مراعاة المفارقة الموجودة بين النص القرآني وغيره من النصوص :

وفي هذا تجاوز لقدسية النص وتحويله من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري حيث يعمد طيب تيزيني أن إعجاز القرآن يتراجع مقابل النزعة الإنسانية ، لأنه يعتبره نص لغوي تاريخي مثل أي نص آخر : فالنص وإن كان إلهيا فإنه موجه إلى البشر شعب معين ، زمن معين ، حقل جغرافي معين ، وبذلك يتم التمييز بين (القرآن) و (اللوح المحفوظ) [2] .

وفي هذا تحقيق لمشروع إنتقادي كما يعبر عنه طه عبد الرحمان ، بالآلية التنسيقية في * خطة الانسنة* التي تستهدف أساسا رفع عائق القدسية و من بين الآليات التي يتم من خلالها نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري حذف عبارات

[1] – أنظر : د الفاضل أحمد محمد ، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد ، مركز الناقد الثقافي ، دمشق ، ط1 ، 2008م ، ص 471 .
[2] – أنظر : تيزيني طيب ، النص القرآني ، ص 381 .

التعظيم استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة كاستعمال مصطلح الخطاب النبوي مكان الخطاب الإلهي و التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي و الكلام الإنساني إضافة إلى التفريق بين مستويات مختلفة من الخطاب الإلهي كالتفريق بين القرآن و المصحف و الوحي في اللوح المحفوظ و الوحي في اللسان العربي و هذا من بين الآيات التي يعمد إليها أصحاب القراءات الحداثية أمثال: محمد أركون، ونصر حامد أبي زيد و الطيب تيزيني. [1]

و هذه بعض الانتقادات الموجهة بالأساس لمناقشة بعض المرتكزات المنهجية المعتمدة في قراءة النص القرآني وقد تم سردها في محاولة للمقاربة المنهجية التي يتم من خلالها طرح المشروع الفكري للتيزيني المتجسد في قراءته للنص القرآني بعد بيان الأدوات المنهجية التي تم اعتمادها و أثرها في مدلول النص القرآني و وقراءته و فهمه.

الخاتمة:

أسفرت هذه الوريقات البحثية على جملة من النتائج أهمها

- من خلال دراسة منهج الطيب تيزيني في قراءة النص القرآني نجد أنه يمثل نموذجا عن القراءات الحداثية التي تتسم بالانفلات و عدم مراعاة القواعد المنهجية الإسلامية في قراءة النص القرآني و استبدل ذلك بمناهج غربية استخدمت من أجل مقاربة نصوص الكتاب المقدس .

[1] – انظر عبد الرحمان.روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية .المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء المغرب.دار 2006م.ص177-180

– يعتبر استخدام المنهج التاريخي و ما يحويه من مرتكزات تقوم على الجدلية المادية و الانسنة و الماركسية ، من شأنه أن يجعل من صفة القداسة القرآنية صفة هامشية ثانوية تبرر للقارئ التطاول على النص القرآني بتحليله وتفكيكه،

فتصبح محاولة قراءته محاولة لتشظيه بالدرجة الأولى .

– من الآثار التي تنجم عن استخدام مثل هذه المناهج في النص القرآني هي إضافة إلى نزع صفة القداسة عنه و إفقاده مرجعتيه تؤدي بذلك إلى الانتقال من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري باعتماد نظرية الانسنة.

– العمل على إفقاد النص القرآني قدسيته يؤدي إلى تقديس المناهج الحديثة كآليات تفعيلية لقراءة النص .

– النقد الموجه لهذه القراءة قائم بالأساس على عدم مراعاة قانون الدلالات و اللغة. إضافة إلى عدم صحة المرتكزات الأساسية المعتمد عليها و كذا عدم مراعاة المفارقة الموجودة بين النص القرآني و غيره من النصوص .

قائمة المصادر والمراجع:

– أركون محمد ،**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ،ترجمة وتعليق، هاشم صالح ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ط 2 ،1996.

– باحو مصطفى ،**العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام** ،المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع ،القاهرة ،مصر ،ط1، ، 1433 ه، 2012م.

– تيزيني طيب، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة** ،دار الينابيع، دمشق 1997م.

– تيزيني طيب، **على طريق الوضوح المنهجي** ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان، ط1، 1989م.

– تيزيني طيب ،**مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دار دمشق، دمشق، ط 3، دت.

– تيزيني طيب، البوطي محمد سعيد رمضان، **الإسلام والعصر تحديات وأفاق** ،دار الفكر، دمشق، ط2،1420 ،1999 م .

– الجرجاني شريف، **التعريفات**، مؤسسة الحسني ، ط2، 2006 م.

– حرب علي، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت ،لبنان، ط3،2005 م.

– حسين سعد، **الأصولية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1،2005 م.

– أبو الحسين احمد بن فارس بن زكريا ،**معجم مقاييس اللغة**، تحقيق، عبد السلام محمد هارون ،دار الفكر ،1399ه،1979م.

– حمادي هواري وآخرون، **قراءة في فكر وفلسفة علي حرب النقد والحقيقة والتأويل**، الدار العربية للعلوم ناشرون ،ط1،2010 م.

– أبو زيد نصر حامد، **النص السلطة الحقيقة** ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م .

– الصبحي محمد الأخضر، **مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ، لبنان، ط1،دت.

– عبد الرحمان طه، **روح الحداثة**، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.

– عتر نور الدين ،**علوم القران الكريم**، مطبعة الصباح، دمشق، ط1،1414ه، 1993م.

– لالاند أندري ،**موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل الجر، منشورات عويدات، بيروت ، لبنان، ط2، 2001م.

– ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ،**لسان العرب**، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ج1،2005م.

- النحوي عدنان، **تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي**، دار النحوي للنشر والتوزيع ،الرياض، ط2،1414ه- 1993 م .

بحوث :

- رحماني احمد، **قضية قراءة النص القرآني**، دون معلومات.

- د.كربية كريمة محمد، **من المناهج الحديثة في قراءة النص الديني منهج نصر أبو زيد أنموذجا**، مجلة دراسات وأبحاث ،المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية ،السنة الثامنة، العدد،23 جوان 2016م.

المقالات والمواقع الالكترونية:

- محمد حجو ،**الطيب تيزيني فرصة جديدة للفكر العربي**

،تاريخ المقال:2014،04،14م، تاريخ الإطلاع: 2018،08،13م موقع منظمة صوت العقل:http://thevoiceofreason.de/fr/article/12458

- الموقع الرسمي للمفكر والفيلسوف العربي الدكتور الطيب تيزيني:

http://www.tizini.com.

- أبو زيد سمير : **البروفسور طيب تيزيني**،فلاسفة العرب:

www.arabphilosophers.com/English/philosophers/contemporary/contemporary-names/Tayyeb Tizini/English_Article_Tizini/English_Article_Tizini.htm

المرتكزات المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي

بقلم
فاروق جباري   أ.د/ فارح مسرحي
جامعة الحاج لخضر ـ باتنة ـ1ـ
m.fareh@yahoo.fr

المقدمة:

أربعة عشر سبتمبر 2010 تمر ثمانية سنوات على رحيل المفكر الحداثي الجزائري محمد أركون صاحب أحد المشاريع الفكرية المتفردة التي ناقشت وانتقدت العقل الإسلامي، محاولا البحث والتنقيب عن الأسباب الموضوعية لتراجع وتخلف العقل الاسلامي، عن المسيرة الحضارية فالاشتغال الفلسفي الأركوني كان على عدة ورشات من بينها ورشة نقد الاستشراق وورشة نقد الحداثة الغربية وورشة نقد التراث الإسلامي، ففي هذه الورشة أراد أركون تأسيس فكر نقدي إبستمولوجي للتراث العربي الإسلامي كشرط لقيام الإسلاميات التطبيقية التي يسعى من ورائها لقراءة التراث العربي الإسلامي قراءة منهجية ونقدية، ترتكز على استراتيجيات منهجية وعلى مناهج فكرية غربية معاصرة فأحيانا أركون يستفيد ويستثمر من هذه المناهج، واحيانا أخرى ينتقدها ويتجاوزها لذلك جاء عمل ورقتنا هذه تحت عنوان "المرتكزات المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي" مبينين فيه أهم المناهج الغربية التي استقى منها أركون فكره الفلسفي محاولا تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية ومؤسسا لإسلاميات تطبيقية، من خلال الاستفادة من منجزات هذه المناهج، وتتجلى أهمية هذه الدراسة في رصد وكشف وتعدد المناهج التي وظفها أركون في قراءته للتراث باعتبار أن مشروعه جديدا وجادا مع توضيح مدى قيمة وحدود الاستفادة الأركونية

من هذه المناهج، وانطلاقا مما سبق أصبح من المشروع طرح الإشكالية التالية: ماهي المرتكزات التي يرتكز عليها أركون في مقاربته للتراث الإسلامي؟ والى أي مدى نجح أركون في تبيئة هذه المرتكزات في السياقات العربية الإسلامية؟.

تعتبر الفلسفة الأركونية محل اشتغال ودراسة من طرف الباحثين والدارسين ومن أهم الدراسات نذكر منها ما يلي:

الدراسة الأولى: فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي: اصولها وحدودها: دراسة تحليلية نقدية مقارنة، (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم، جامعة باتنة 1،2011) والتي نال من خلالها جائزة محمد أركون سنة 2016 والتي تمنحها مؤسسة محمد أركون للسلام بين الثقافات في المغرب بالشراكة مع الأكاديمية اللاتينية ريو ديجانيرو بالبرازيل، حيث تناول فيها المرجعيات الإسلامية والغربية المشكلة للخطاب الأركوني بطريقة تحليلية ونقدية معمقة.

الدراسة الثانية: مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (أطروحة لنيل شهادة دكتوراه، جامعة منتوري بقسنطينة، 2007)، حيث تطرقت إلى نزعة الأنسنة وعلاقتها بالتأويل عند محمد أركون،

الدراسة الثالثة: أسماء حديد، تاريخانية فهم النص القرآني عند محمد أركون: قراءة في المرجع والإجراء، (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم، جامعة سطيف، 2017)، حيث تناولت خطاب الحداثة الدينية عند محمد أركون وعلاقتها بتاريخية الفهم والتي تستلزم مسلكا تأويليا لإنجاز الفهم.

وفي دراستنا هذه اعتمدنا على المنهج التحليلي النقدي وذلك بتحليل الفلسفة الأركونية الحداثية ومقاربتها من مختلف المناهج الغربية هذا من جهة ومن جهة أخرى ممارستنا النقدية لفكر أركون وهذا من أجل الوقوف على قيمة وحدود المشروع

الأركوني.

وقد حاولنا تقديم دراستنا في ثلاث محاور أساسية فجاء المحور الأول بعنوان: أركون مفكر الأنسنة، وأما المحور الثاني كان بعنوان: انفتاح واستفادة المشروع الأركوني من مناهج فكرية غربية معاصرة في مقاربته للتراث الإسلامي والذي أدرجناه في عنصرين هما : العنصر الأول: الاستراتيجيات المنهجية الأركونية في قراءته للتراث الإسلامي (الزحزحة –الاختراق والتفكيك –التجاوز)، أما العنصر الثاني : حضور المناهج الفكرية المعاصرة في المتين الأركوني في مقاربته للتراث الإسلامي ...من الاستفادة ...الى التجاوز وقسمناه إلى اربع نقاط:

أ- الاستفادة والانفتاح على كل المنجزات المدارس اللسانية وعلم اجتماع المعرفة لبيير بورديو

ب- حضور المنهج التفكيكي الدريدي في مساءلة التراث عند أركون.

ت- التوظيف الأركوني "لإبستيمية" ميشال فوكو في تحديد سمات العقل الإسلامي.

ث- استحضار أركون للدراسات الأنثربولوجية لكل من جورج بالانديه وروجيه باستيد في قراءتهما للتراث الإسلامي.

أما العنصر الثالث: في نقد القراءة الأركونية للتراث الإسلامي.

وفي الأخير خاتمة مع مجموعة من التوصيات .

أنجزت هذه الورقة خصيصا للملتقى الدولي الذي يحمل عنوان القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الاسلامية بمعهد العلوم الاسلامية بجامعة حمة لخضر بالوادي.

1/ أركون مفكر الأنسنة :

يتأسس المشروع الأركوني أساسا حول فكرة الأنسنة، فقد حاول محمد أركون تدشين نزعة إنسانية كونية، وذلك من خلال الخروج من أنظمة الاستبداد المتبادل القائمة على المنظومات اللاهوتية والإيديولوجية الموروثة عن الماضي والمغلقة على ذاتها عقائديا وفكريا، وقد خصص أركون ثلاثة أعمال لمفهوم الأنسنة مع التراث والتاريخ الحاضر الإسلامي وهي على التوالي :

نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه والتوحيدي ترجمة هاشم صالح سنة1997 ، وكتابه الثاني بعنوان: من أجل الأنسنة في السياقات العربية الإسلامية، سنة 2000، ترجمة هاشم صالح سنة 2001، وكتاب ثالث بعنوان: الأنسنة والإسلام ترجمة محمد عرب سنة 2010.[1]

يعتبر مفهوم الأنسنة من المفاهيم المحورية في الفلسفة الأركونية، فأغلب إنتاجه الفلسفي خلال خمسين سنة نلاحظ حضور هذا المفهوم سواء علانية أو إظهارا باعتباره الرؤية التجاوزية للأيديولوجيات المهيمنة على الفكر الإسلامي. ولتجاوز الرؤى الأيديولوجية الضيقة نحو فضاء الأنسنة الأرحب المعبر عن الشق العملي في المشروع الأركوني، وواحدا من الأطر الاجتماعية الضرورية من أجل الحرية والإبداع والتطور ، وقبل ذلك من أجل تجاوز الخلاف والصراع المفضي إلى العنف ، فمفهوم الأنسنة يميل إلى تكريس وحماية حقوق الإنسان ولا يتحقق ذلك الا من خلال فتح المجال للحوار والتسامح والاحترام المتبادل للآراء والتعايش والحق في الاختلاف.[2] إن الأنسنة هي بمثابة قطيعة مع الخلافات والصراعات المذهبية والأيديولوجية

[1] فارح مسرحي :آفاق المشروع الفكري لمحمد أ ر كون ، أعمال ندوة قراءات في مشروع محمد أركون ، الجزائر مخبر الدراسات الفلسفية والإكسيولوجية ،2011 ،ص49.

[2] فارح مسرحي :المواطنة والأنسنة ، الجزائر ، منشورات الوطن اليوم ، ط1، 2017، ص70.

المكرسة لثقافة العنف ولن يتأتى ذلك الا بتوفر ترياق يتأسس على الحوار والاحترام المتبادل بين الناس والتعايش والحق في الاختلاف.

فالأنسنة هي الحل للخروج "من العقل الديني الى العقل النقدي"، فهي التي تؤهل الإنسان الى المشاركة الفاعلة في المنجز الثقافي والحضاري الإنساني، وهو ما يجعل عودتنا إلى الخطاب الأنسني ضرورية، إذا أراد المسلمون فتح أفاق جديدة قوامها المشترك الإنساني، فاللحاق بالحداثة يقتضي منا الوعي بأنها فعل كوني مشترك يؤدي الى تأسيس قيم إنسانية (التسامح ، حرية المعتقد،....) لتحقق لجميع البشر السلم والسعادة، ولكي ينشر هذا الوعي الجديد في الفكر الإسلامي، علينا أن نجدد الرؤية الدينية، ولن يكون ذلك ممكنا مالم نفتح أبوابا ظلت موصده لأزمنة بعيدة، ذلك أن من شأن البحث في قضايا مسكوت عنها، يعيد للإسلام بعده الروحي[1].

ويراهن أركون على أهمية وضرورة تأسيس الموقف الانسني الكوني قائلا: "لاريب اننا في حاجة الى نزعة إنسانية واسعة تصلح لجميع البشر والبحث عنها ملح وضروري"[2].

لكن السؤال الذي يتبادر الى الذهن ، ماذا يعني أركون بالأنسنة فيجيبنا محمد أركون في كتابه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" قائلا: "هذه هي النزعة الإنسانية الشاملة التي نسعى إليها وإنها تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق لكي تصل الى الإنسان في كل مكان، والا فلن يكون هنالك نزعة إنسانية حقيقية فهي إذا استثنت إنسانا واحدا من نعيمها، تكون قد فقدت إنسانيتها، إننا نسعى الى تحقيق

[1] محمد إدريس : الإسلام وسلطة الفاعلين الاجتماعيين ، قراءة في بعض أسس مشروع إعادة بناء العقل الإسلامي وحدوده ، الرباط ، مؤمنون بلا حدود ، 2017،ص07.

[2] فارح مسرحي : المواطنة والأنسنة ، مرجع سابق ، ص70.

الفلسفة الإنسانية الكونية والمحسوسة، ونعتبر ذلك مهمة ملقاة على عاتق إنسان القرن الواحد والعشرون"[1].

إن المشروع الأركوني الأنسني مشروعا تواقا الى إنسانية كونية رافضا للعرقيات والإثنيات والقوميات همه الوحيد الإنسان ثم الإنسان من أجل الإنسان بمختلف أجناسه وأطيافه وانتماءاته .

ويستمد أركون معنى الأنسنة من متون فلسفية إسلامية في القرن الرابع والخامس هجري التي تشكلت في التاريخ الإسلامي بفضل شخصيات متميزة كالجاحظ والتوحيدي ومسكويه وغيرهم، ويحاول تجاوزهم أيضا لأن نزعتهم الأنسنية كانت بسيطة ومؤقتة جدا، فرغم كونه يشيد بأعمال هؤلاء والبعد الأنسني الذي مثلوه إلا أنه يعتبر مواقفهم آنذاك تعبر عن أنسنة قروسطية، أي أنها مرتبطة بإطارها الزمكاني (الدولة الإسلامية في القرون الوسطى)[2].

ويشترط أركون لترسيخ فعل الأنسنة في الفضاء العام في السياقات العربية الإسلامية والانفتاح على الثقافة الحديثة والاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية الذي هو صفة من الصفات الأساسية والتأسيسية للموقف الإنساني[3]، وهو الموقف الذي يلتقي فيه أركون مع إدوارد سعيد الذي يعتبر الأنسنية تساؤل وإقلاق وإعادة صياغة للكثير مما يقدم لنا مغلقة على النقاش ومشفرة على نحو غير نقدي .

يؤكد أركون على ضرورة إعادة الاعتبار للإنسان وللنزعة الإنسانية في المجتمعات العربية التي تشهد وقائع وأحداث كثيرة على خلوها من الحريات بمختلف مظاهرها

---

[1] محمد أركون : نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، تر: هاشم صالح ، بيروت ، دار الساقي ، ط1، 1997، ص29.

[2]فارح مسرحي : المواطنة والأنسنة ، مرجع سابق ،ص71.

[3] فارح مسرحي ، المرجع نفسه ،ص ص71-72.

وعلى الانتهاكات المتكررة لحقوق الإنسان، ولذلك جاء أركون مؤكدا على أنه ينبغي علينا أن نتعرف عندما نفتح أعيننا على المجتمعات الإسلامية والعربية أنها خالية من الحريات، فحرية التعبير مفقودة وحرية الصحافة كذلك، وحرية التعليم والتربية ولا شيء مضمون فيها يخص حقوق الإنسان.[1]

فالدولة تعاني في العالم العربي الإسلامي من أزمة السيادة، لأنها اقتنصت السلطة بأساليب غير شرعية ، والحالة السياسية الأكثر انتشارا في هذه الدول (الدول العربية والإسلامية بعد الاستقلال) هي حالة الزعيم التاريخي وهكذا يلاحظ أركون "أن هنالك دائما اقتناص للسلطة ضمن إطار من التحسيس والتعبير الديني " حيث استولت السلطة السياسية على السلطة الدينية (الروحية) وأن العقل التدبري للدولة هو الذي اقتضى وجود سيادات عليا بدون سلطة ، وسلطات سياسية بدون سيادة ومشروعية.[2]

والسبب الرئيس القابع وراء هذا الوضع المزري هو غياب المفهوم الحديث للدولة، دولة المؤسسات لا الأشخاص ، أي دولة القانون التي تعامل أفرادها كمواطنين لا كرعايا معزولين عن الحياة السياسية وغير مشاركين في وضع القوانين واتخاذ القرارات المتعلقة بتسيير شؤونهم، فالأنسنة في عمقها مرتبطة بمفهومي المواطنة والمجتمع المدني المرتبطين بدورهما بمفهوم الديموقراطية، إذا المواطنة هي الوصف السياسي لأفراد المجتمع المنضوين تحت دولة –وطن- تتبنى الخيار الديموقراطي كنظام للحكم والتسيير وهي وضعية تسمو على وتجعل العلاقة مع الدولة علاقة شراكة في

---

[1] فارح مسرحي : المرجع نفسه ،ص 73.

[2]مصطفى كيحل : الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، الجزائر ، منشورات الإختلاف ، ط1 ،2001. ص219.

الوطن، والعلاقة التشاركية غير علاقة التبعية مثلما هو الشأن في ظل الأنظمة الاستبدادية والإقطاعية التي يعتبر فيها الأفراد رعايا لا مواطنين.[1]

ويرتكز أركون على فكرة الآخر باعتباره ركنا من أركان الموقف الأنسني، فينبغي للمسلم المغاربي الذي ينبغي له أن يعيش هموم المتوسط الحداثي بعيدا عن مشاكل العالم القديم، وما يمكن أن يفرزه هذا الأخير الذي لايزال يحافظ على قدامته ويتعصب لها ، هذه السمة المتوسطية وتنتج إنسانا متسامحا يعيش داخل قيم التعدد والاختلاف وتفرز الإخاء والمحبة والتسامح وتبتعد عن التعصب والطائفية، حيث أنه من سمات الفضاء المتوسطي الاعتراف بالآخر.[2]

واستعمال أركون لمصطلح الأنسنة بدل مصطلح حقوق الإنسان مرده كون هذا المصطلح الأخير بالنظر الى المعطيات الراهنة، قد أصبح مفرغا من محتواه نظرا للتوظيف الأيديولوجي الذي تعرض له من قبل كل الأطراف، حيث أصبح ذريعة تستعمله الدول العظمى للضغط على الآخرين أكثر مما تتقيد به في تعاملها معهم، والأمثلة على ذلك كثيرة على رأسها تدخلات الدول الغربية المتزايدة في العديد من الدول العربية والإسلامية على وجه الخصوص، وليس واقع حقوق الإنسان في الداخل العربي بأحسن مما هو عند غيرهم.[3]

2/ إنفتاح وإستفادة المشروع الأركوني من مناهج فكرية غربية معاصرة في مقاربته للتراث الإسلامي :

إن الخطاب الأركوني هو خطاب منهجي بامتياز بمعنى أن المتمعنين في بنية النص الأركوني تجد أن أركون يوظف مناهج فكرية غربية في مساءلته ومقاربته للتراث

[1] فارح مسرحي : المواطنة والأنسنة ، مرجع سابق ، ص73.
[2] اليامين بن تومي : أمراض الثقافة ، الجزائر ، منشورات الوطن اليوم ، ط1، 2017،ص33.
[3] فارح مسرحي : المواطنة والأنسنة ، مرجع سابق ، 82.

الإسلامي فيستحضر أركون مفاهيم جديدة غير متداولة في السياق العربي الإسلامي فقبل التطرق الى رصد وتحليل أغلب المناهج الفكرية الغربية التي إستفاد منها واستثمرها أركون في مشروعه أو التي تجاوزها، يجب علينا التساؤل عن الاستراتيجيات الأركونية في قراءته للتراث؟

أولا: الاستراتيجيات المنهجية الاركونية في قراءته للتراث الإسلامي :(الزحزحة– الإختراق والتفكيك –التجاوز).

كما هو معروف أن الاستشراق يشتغل عن الماضي وينتج إسلاميات كلاسيكية، إن تعقد الموضوع المدروس يجعل من الضروري تعدد وتنوع المناهج، وهذا التعدد المنهجي وحسب أركون يمكن تطبيقه وفق ثلاث خطوات والتي يشتغل وفقها محمد أركون:

أ- الزحزحة: معناها محاولة طرح الموضوع بطريقة مغايرة للمألوف والعادة، بمعنى حسب الظواهرية هي نوع من التخلي عن الأحكام المسبقة، فهي إخراج الموضوع من الأحكام المسبقة والضيقة.

ب- الاختراق : هو الدخول في التفاصيل الجزئية لهذا الموضوع ومحاولة تفكيك بنية هذا الموضوع.

ت- التجاوز: الخروج بحلول ،بمعنى تجاوز الرؤى الأولى السائدة حول هذا الموضوع.

فهذه الاستراتيجية المنهجية الأركونية وظفها أركون لقراءة التراث، وهذا ما اصطلح عليه أركون بالإسلاميات التطبيقية ، فأول عملية يباشر بها أركون هي عملية الزحزحة فأركون يزحزح مفهوم التراث من المفهوم المألوف والمتداول الى مفهوم آخر، ثم تأتي مرحلة الاختراق بمعنى تفكيك هذا التراث والتعرف عليه من الداخل حول الظروف والحالات السياقية، وآلية إنتاجه، بحيث أبعد نقطة يمكن أن نصل

إليها في مرحلة الاختراق والتفكيك، تتمثل في معرفة العناصر الأساسية التي أصبحت تراثا، بمعنى رصد وتشخيص كيفية إنتاج العقل الإسلامي من إنتاجه للتراث، ثم تأتي الخطوة الثالثة في تعامل أركون مع العقل الإسلامي، وهي مرحلة التجاوز واقتراح البديل، بمعنى بيان السبل الكفيلة بردم الهوة الفاصلة بين العقل الإسلامي والعقل الحديث، وبتغييره لابد من تفكير اللا مفكر فيه إذ يقول "إن هدفي يكمن في جعل "المستحيل التفكير فيه " أو اللا مفكر فيه "شيئا ممكن التفكير فيه داخل ساحة الفكر الإسلامي أو العربي المعاصر "[1].

ثانيا : حضور المناهج الغربية في مقاربة أركون للتراث الإسلامي من الاستفادة الى التجاوز:

لا يلتزم أركون بمنهج واحد يخضع له موضوع بحثه، وإنما نجده يتنقل من منهج الى آخر حسب طبيعة الموضوع، وبحسب ملائمة المنهج للموضوع او عدم ملائمته فالموقف المنهجي الأركوني يتميز بالتعدد، وهو موقف المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، وهذه الاختصاصات متعددة ومختلفة اختلاف العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة .[2]

أ. الاستفادة والانفتاح على كل منجزات المدارس اللسانية وعلم اجتماع المعرفة لبيير بورديو.

اهتم محمد أركون "بمنهجية الألسنيات" حيث عرف هذا العلم تطورا في مطلع الستينات من القرن الماضي مع أعمال "دي سوسير" و"جاكبسون وبنفينيست"

---

[1] فارح مسرحي : المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي : أصولها وحدودها ، رسالة مقدمة لنيل دكتوراه علوم ، جامعة باتنة 1،2011 ،ص149.

[2] مصطفى كيحل : الأنسنة والتأويل ، مرجع سابق ،ص27.

فأركون باعتباره مؤرخا للفكر العربي الإسلامي مطالبا بالاشتغال على النصوص القديمة وبالتالي عليه أن يعرف كيف يقرأ النصوص ويفكك لغتها ألسنيا .[1]

فنجد أركون يوظف في قراءته للنصوص الإسلامية ترسانة مفاهيمية كبيرة هي نتاج الجهد الذي بذله علماء الألسنة في الغرب فنجده يعود إلى أعمال "إيميل بنفينيست" فيتكلم عن مفهوم شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة ومفهوم الوضعية العامة للخطاب وذلك بالاعتماد على كتابه "مسائل في علم الألسنيات العامة كما يعود إلى "قريماس" ليوظف مفهوم البنية العاملية ليحدد مجموع الضمائر التي تتصارع داخل النص كما يحدد التواصل اللغوي في النص القرآني على النحو التالي:

مرسل ⟵ رسالة ⟵ مرسل إليه، كما يوظف مفهوم التداخلية النصانية، كما يستعين أركون بنظريات القراءة المختلفة ومنها نظرية التلقي فيحيل إلى مدرسة كونستانس وخاصة "هانس ر.جوس" في كتابه من أجل جماليات التلقي.[2] ولإنجاز المقاربة السيميائية الألسنية، يشترط أن يكون على الباحث شرطين مهمين هما:

- ضرورة الإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإستبمولوجي.
- التدرب على التميز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتمييز الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي بين التحليل والتفكيك للخطاب الديني الذي يستهدف إبراز آليات العرض والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية للنصوص.[3]

---

[1] مرجع نفسه ،ص29.

[2] مرجع نفسه ، ص 30

[3] فارح مسرحي :الحداثة في فكر محمد أركون ،الجزائر، منشورات الاختلاف ،ط1، 2006 ، ص 111-112.

ويصل أركون إلى فكرة مهمة إلى أن التحليل السيميائي للقرآن الكريم يقود إلى ثلاث مفردات أساسية وهي "المرسل، الرسالة والمرسل إليه" التي جاء بها "قريماس" وفي هذا الصدد يقول أركون "إذا ما أنجزنا التحليل السيميائي بشكل صحيح ودقيق، فإن ذلك لن يؤدي بالضرورة إلى إنكار دور الذات الحرة في توليد المعنى وتحديده، وإنما سوف نكشف بوضوح كيف أن الخطاب ككل مفبرك أو مركب لغويا طبقا لتقنية الإقناع، الاحتجاج والتأسيس، أو التعليم، وباللغة السيميائية يمكننا القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة".[1]1

ومن بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذي تحضر مصطلحاتهم بقوة في المتن الأركوني عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو" مثل مصطلح "رأس المال الرمزي" وبالرغم من أن مصطلح الرأسمال الرمزي ظهر عند "ماكس فيبر" فينبئ إلا أنه عرف انتشارا وتداولا مع بير بورديو في العديد من أعماله لاسيما التي خصصها الدراسة الثقافة الشعبية في منطقة القبائل بالجزائر، ويلقبه الكثير من المختصين بصاحب "الثورة الرمزية" نظرا لاستخدامه الكثيف لمفهوم الرمز وتمظهراته المختلفة كالعنف الرمزي، الرأسمال الرمزي، السلطة الرمزية.......إلخ.

ويطبق بورديو فكرة الرأس المال الرمزي على كل ثقافة في طور التطور والنشوء تصنع لنفسها رأس مال معين من الرموز لتشكل بها بنيتها، وهذا ما يفعله الإعلام مثلا تجاه الجاهلية حيث استبدل رمزانية قديمة برمزانية حديثة حيث يعتمد بورديو إلى تقسيم المجتمعات إلى عدة قطاعات أو وحدات مثل الساحة الدينية والساحة

[1] محمد أركون من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، تر هاشم صالح ، لبنان،دار الطليعة ط2005،2،ص35.

السياسية والساحة الاقتصادية، وكل ساحة لها لاعبوها وقوانين لعبتها الداخلية، ومصطلح التمثل حيث تعتبر أن كل ثقافة جديدة تتمثل وتستوعب بعض العناصر والقيم من الثقافة الموجودة قبلها، والتي من دون تمثله يستحيل على المجتمع الجديد أن تقوم له قائمة، فالإسلام بحسب أركون تمثل عناصر من الثقافة الجاهلية مثل الكرم وقانون الشرف.[1]

فتعاليم الإسلام من منظور أركون تعد رأسمالا رمزيا، تعمل العديد من الحركات الإسلامية على استغلاله من أجل تعبئة الجماهير والوصول إلى السلطة، فالهدف من الاستعانة الأركونية بالتحليل السوسيولوجي لبير بورديو هو تفويض الفكرة التي يؤمن بها المسلمون والقائلة بتعالي الإسلام على الأمور الدنيوية التاريخية المتحولة لكن الواقع الاجتماعي عكس ذلك، فالظاهرة الدينية هي ظاهرة من الظواهر الاجتماعية تلاحظ وتوصف كسائر الاوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية.

ب. حضور المنهج التفكيكي الدريدي في مساءلة التراث عند أركون:

وإلى جانب بير بورديو يحضرا أيضا دريدا بقوة في نصوص والمعالجات الاركونية، فنجد أركون يستمد بعض أفكار دريدا من خلال كتاب "علم الكتابة"، فدريدا يعمل على نقده الميتافيزيقا الكلاسيكية وتفكيكها لأن أركون يعمل من جهته على تفكيك العقل الاسلامي وعمل دريدا هو إمتداد لعمل نيتشه وماركس وفرويد والذين بلوروا حسب أركون منهجية الشك[2].

فأركون يوظف أدوات الفعل الفلسفي المعاصر باستحضار منهجية الاختراق التفكيكية التي جاء بها دريدا، محاولا تعرية طبقات النص التي حاولت أن تختفي من

[1] فارح مسرحي : التراث والهوية ، الجزائر ، منشورات الوطن اليوم ، ط1، 2017، ص 26

[2] مصطفى كيحل : الأنسنة والتأويل في فكر أركون ،مرجع سابق ،ص 37.

وراء النظريات والتشكيلات المذهبية، من أجل نزع البداهة والقداسة عن النص، فالتفكيك عند أركون ينطلق من التشكيك مما يزعمه الخطاب الديني من قول الحقيقة، مبينا كل محاولات العقل نحو تجاوز الدوغمائية المرتبطة بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية، وبعيدا عن القراءات السطحية الهامشية للنص يدعونا أركون إلى قراءاته بصورة زمنية، ويؤكد أركون على ضرورة النظر إلى النص على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقبات الزمنية فالتفكيك يمثل آلية مهمة لاختراق وتعرية طبقات النص إلا أن أركون في قراءته للفكر الإسلامي يشير على الحرص بالالتزام بمبادئ المعرفة العلمية، وإحترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي والسيكولوجي والاجتماعي فقراءة النص هي محاولة لا تنغلق على ذاتها بادعاء امتلاك حقيقة النص بل هي آليات أكثر عملية، تتمثل في آليات الهدم والاختراق والحفر والتفكيك، آليات أقل ما يقال عنها أنها تمتلك القدرة على فهم إخفاءات بواطن تراثنا المعرفي، تضعنا أمام التعبئة اللامنقطعة للاكتشاف والبحث عن أسرار الفكر الإسلامي، وتمتلك قراءات أركون جرأة المواجهة، تواجه وبشدة الخطابات المضخمة، التي تأسطر التراث وتصنمه.[1]

لقد تجاوز محمد أركون التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه وذلك بالتعامل معه كمعطى يخضع للمعرفة النقدية مسندا بذلك الى آليات النفس والتفكك في تحريك اللا مفكر فيه وتعريته من خطاب حاول أن يأسطره وفي تفكيك هذا يستعمل آليات ثلاث:

---

[1] عبد القادر بودومة : الحداثة وفكر الاختلاف ، الجزائر ،منشورات الاختلاف ،ط1، 2003 ، ص103.

- الاختراق: تخترق المحظورات، الممنوعات والممتنع والخوض فيه وخاصة الطابوهات وجدار الصمت ثم يوظف الإزاحة فالتفكيك عند أركون يتطرق من التشكيك والمساءلة الارتيابية بما يزعمه الخطاب الديني من قول للحقيقة.

ت. التوظيف الأركوني "لإبستيمية" ميشال فوكو في تحديد سمات العقل الاسلامي:

إن المشتغل على النص الأركوني يسهل عليه أن يدرك الحضور القوي للفلسفة الفوكوية ومفاهيمها ومصطلحاتها ومن بين هذه المفاهيم الفلسفية لفوكو المفهوم الإبستيمي فقد ترجمها هاشم صالح تحت إسم "المنظومة الفكرية" أو "نظام الفكر".

أما مختار الفجاري ترجمها تحت إسم المجال المعرفي الأصولي، ومفهمة لإبستيمية تتلخص في كونها جملة من المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الانتاج الفكري في فترة زمنية معينة دون أن تظهر إلى السطح فمثلما ميز فوكو بين إبستيمى الفكر الإسلامي الكلاسيكي وإبستيمي الفكر الحديث، يميز أركون بين ابستيمي الفكر الاسلامي الكلاسيكي وإبستيمي الفكر المعاصر.[1]

فالمعنى الحقيقي الإبستيمية الخاصة بالعقل الانساني والتي تضم مجمل المسلمات التي يتكئ عليها العقل أثناء انشغاله في كون هذا العقل أو طريقة التفكير هذه يتم الخلط فيها بين الأسطوري والتاريخي مكرسا لدغمائية القيم الدينية والأخلاقية، ولتأكيد تفوقية المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم وتقديس اللغة ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته هذا المعنى الواضح والمنقول عن طريق الفقهاء بالإضافة إلى العقل أبدي فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله[2].

[1] مصطفى كيحل ، التأويل والأنسنة في محمد أركون ، مرجع سابق ،ص 35.

[2] فارح مسرحي : المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي ، مرجع سابق ، ص146.

ث. الدراسات الانثروبولوجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي:

يرتكز أركون على الدراسات الأنتروبولوجية المعاصرة لضبط وتحديد مفهوم التراث ومضمونه ويستحضر أركون أعمال جورج بالانديه، ففي هذا الصدد يشبه بالانديه تاريخ البشر بتاريخ الكرة الأرضية الذي ينتج طبقات جيولوجية متراصة فوق بعضها البعض نفس الشيء للتاريخ البشري الذي يتيح أيضا طبقات سميكة ينبغي أن تكشفها العلوم الاجتماعية فيرى أركون أن هنالك ثلاث طبقات من التراث المتداخلة في بعضها البعض مشكلة التراث الاسلامي المقدس مستعملا كلمة السنة للدلالة لا على المذهب السني فقط وإنما على ما يدعوه بالسنة الاسلامية الشاملة أو الكلية لأنه لا يفضل اتجاها على آخر أو فرقة على أخرى باعتباره باحثا غايته الوصول إلى الحقيقة الموضوعية للتاريخ عن طريق دراسة المعتقدات والعادات الاسلامية المتوارثة من جيل إلى آخر منذ العصر التأسيس للإسلام إلي الآن، فأركون يحاول تجاوز التراث الاسلامي المبتور الخاص بكل فئة منعزلة على نفسها وفئة المنكفئة على حقيقتها تحذف ما عداها.[1]

نستخلص أن التراث الإسلامي عند أركون هو تراث كلي، يجمع التراث المكتوب والتراث الشعبي والتراث الخاص بأقليات دون إقصاء أو تهميش.

بالإضافة إلى تأثر أركون بأبحاث ودراسات الأنثروبولوجي "روجي باستيد" فقد استوحى أركون اسم "الإسلاميات التطبيقية" من عنوان كتاب الأنثروبولوجيا التطبيقية لباستيد حيث يعلن أركون صراحة أن بحثه في الإسلاميات التطبيقية يشبه بحث الأنثروبولوجي الفرنسي "روجي باستيد"[2].

---

[1] فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص ص91-93.

[2] المرجع نفسه ، ص 105.

قد حاول "روجي باستيد" أن يجعل الأنثروبولوجيا تتعدى الوصف إلى النظري في آثار الأوصاف على المجتمعات المدروسة وهذا ما يريد أركون بلوغه من خلال النموذج الإسلامي، وخاصة أنه مهم بالثقافة الشعبية والتراث الشفوي ولا يهمل التراثات السابقة على الإسلام سواء لدى العرب في الجاهلية أو لدى الشعوب التي تم تعريبها وأسلمتها كالتراث البربري الذي ينتمي إليه أركون نفسه[1].

3/ نقد القراءة الأركونية للتراث الإسلامي:

تعرض المشروع الأركوني النقدي للمسائلة النقدية، فتارة يمدح ويبجل مشروعه من طرف الباحثين والمختصين وتارة يذم مشروعه، ولعل أول مسألة يتفق حولها العديد من قراء أركون تتمثل في طابع الجدة على مستوى المصطلحات والمفاهيم التي يوظفها، فأركون يشتغل حول موضوع المألوف هو "التراث" غير أن اللغة والمصطلحات التي يعرض بها هذا الموضوع غير مألوفة إذ يصدم بكم هائل من المفردات التي لم يسبق الحديث بها عن الفكر الإسلامي وهذه الميزة لقت استحسانا من طرف المفكر اللبناني "علي حرب" الذي اعتبره بأنه مثقف مختص في الفكر الإسلامي يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة ومغايرة، كما أن أركون وصديقه هاشم صالح الذي ترجم له معظم كتاباته لهما الفضل في اختراع ونحت العديد من المصطلحات وتوظيفهما في قضايا الفكر الإسلامي، إلى أن الجهاز المفاهيمي والاصطلاحي الأركوني يطرح العديد من الإشكاليات فبعض المصطلحات تعتبر السبب الرئيسي في عدم ولوج بعض القراء إلى عمق أفكاره وعدم القدرة على استيعابها.[2]

[1] المرجع نفسه .ص105.
[2] المرجع نفسه ،ص191.

وانطلاقا من إشكال الحقل المفاهيمي عند أركون نفس الأمر نلاحظه عند الوقوف على المناهج التي اعتمدها فرغم استفادته من مختلف المناهج الفكرية الغربية إلى أن مسألة التعددية المنهجية التي تبناها أركون هي محاولة تجعل أفكاره أو فلسفته تشمل مساحة غير محدودة في أطرها وهذا يعني عدم القدرة على مناقشته أو الدخول في المجال الفكري معه بمعنى أنه يخاطب الجميع هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن المفكر أو صاحب المشروع كثيرا ما يلبس عباءة البطل أو المنقذ المخلص فتراه يتحدث في كل علم ويتلذذ بنوع من التفرد والتعالي والمخلص من كل شيء فأركون في كتابه الهوامل والشوامل نجده بأنه يزعم أنه قدم مشروعا منقذا قادرا على تفسير أصول الظاهرة الدينية وهو زعم لا يمكن أن يطاله باحث واحد مهما على كعبه ولا مشروع واحد مهما اتسعت أبعاده.[1]

فالمتصفح للنص الأركوني نجده ترحل في كل المواضيع بلغة الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، وكل مواضيع التي خاض فيها أركون لم تسلم من مطرقته النقدية، فمن النقد العقد الإسلامي والتراث إلى القرآن إلى السنة النبوية الشريفة وغيرها من العلوم الشرعية الأخرى وكل هذا يعتبر من المزالق التي وقع فيها أركون لذلك وصف مشروعه بأنه مشروع تغريبي استشراقي شكلا ومضمونا.

الخاتمة:

نستنتج مما سبق أن مشروع أركون من أهم مشاريع الفكرية في العالم العربي والإسلامي، فلا نفيد أركون حين نقدسه أو نشيطنه فبالإمكان أن نستفيد من أفكاره وليس بالضرورة أن نأخذها كلها فالمهم في المتن الأركوني هو الاستشكال وطرح السؤال ونوعية الأسئلة التي يطرحها فهو يمارس نوع من الأشكلة أكثر من المفهمة،

---

[1]المرجع نفسه .

فنجده يقدم أسئلة حارقة دون أن يقدم إجابات جاهزة، كما أن العقل النقدي الأركوني غير مسبوق في ثقافتنا المعاصرة فأركون يضع التراث تحت المسائلة النقدية استنادا على آليات نقدية معاصرة، بالإضافة إلى أن العقل الأركوني بعيد عن كل تأثير أيديولوجي متجاوزا كل المذهبيات والسرديات الكبرى فهو مفكر نقدي، عقلاني، صارم، وميزة أركون الأساسية أيضا هو انفتاحه عن الكونية مدشنا نزعة كونية إسلامية انطلق من ومع المثال الإسلامي في مشروع الأنتروبولوجي الفلسفي لإعادة قراءة الظاهرة الإسلامية على ضوء ما تناولناه في هذه الورقة .

وانطلاقا مما سبق يمكننا الخروج بمجموعة من التوصيات أهمها :

1-إعتماد النص الأركوني في المناهج التعليمية .

2-فتح ورشات في مختلف التخصصات لمدارسة الفكر الأركوني .

3-فتح مخابر متخصصة في الفكر الإسلامي عامة والفكر الأركوني خاصة .

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة:

أ- المصادر :

1- محمد أركون : نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، تر:هاشم صالح ، بيروت ، دار الساقي، ,1997

2- محمد أركون من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، تر هاشم صالح ، لبنان،دار الطليعة ط2،2005.

ب- المراجع :

1- فارح مسرحي :آفاق المشروع الفكري لمحمد أ ر كون ، أعمال ندوة قراءات في مشروع محمد أركون ، الجزائر مخبر الدراسات الفلسفية والإكسيولوجية ،,2011

2- فارح مسرحي : التراث والهوية ، الجزائر ، منشورات الوطن اليوم ، ط1، ,2017

3- فارح مسرحي :الحداثة في فكر محمد أركون ،الجزائر، منشورات الإختلاف ،ط1، 2006 .

4- فارح مسرحي : المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي : أصولها وحدودها ، رسالة مقدمة لنيل دكتوراه علوم ، جامعة باتنة 1،2011 .

5- فارح مسرحي :المواطنة والأنسنة ، الجزائر ، منشورات الوطن اليوم ، ط1، 2017,

6- عبد القادر بودومة : الحداثة وفكر الإختلاف ، الجزائر ،منشورات الإختلاف ،ط1، 2003,

7- محمد إدريس : الإسلام وسلطة الفاعلين الإجتماعيين ، قراءة في بعض أسس مشروع إعادة بناء العقل الإسلامي وحدوده ، الرباط ، مؤمنون بلا حدود ، 2017,

8- مصطفى كيحل : الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، الجزائر ، منشورات الإختلاف ، ط1 ،2001,

9- اليامين بن تومي : أمراض الثقافة ، الجزائر ، منشورات الوطن اليوم ، ط1، 2017.

آليات التأويل الحداثي من الهرمنيوطيقا إلى مشاريع إعادة القراءة

بقلم

محمد كمال خليقة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة

barama.ahcene@yahoo.fr

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد : فيعتبر التأويل في الفكر الغربي من أهم الأدوات التي ساهمت في إعطاء العقل دفعة قوية نحو الإبداع لحظة التحرر من سلطة النص (الكنسي) الذي كان ضد الفكر الفلسفي وضد العلم ، لينشأ على ضوء هذا العديد من المناهج التي حاولت تبيئة الكتاب المقدس بصورة حسنة لملاءمة واقع الحياة الجديدة والفهم الجديد، ولكن الكم الهائل من التناقض الذي حواه الكتاب المقدس نحا بكثير من الفلاسفة إلى التوجه برفض الميتافيزيقا كلية، و إعطائها بعدا رمزيا بعيدا وهذا الذي فتح باب التأويل البعيد على النصوص حين وظفت هذه المناهج على النص البشري العادي الخالي من أي رمزية .

ومع هذا كله فإن الفلسفة التأويلية الغربية وتحت سطوة العلوم التجريبية، التي تتمركز فيها نظرية المعرفة وتوجهها أثرت تبعا على التوجهات الهرمنيوطيقية ، بل هي الدافع الحقيقي لتغير مفهوم التأويل من مدرسة إلى أخرى تحت ضغط التحيزات المنهجية المسبقة ، من مثالية كانط المأنسنة إلى روحية هيجل المثالية الذاهبة للمادية ، لتنشأ مادية ماركس لتزيفه الوعي الظاهر مع فرويد و نيتشه و هذه خلفيات فلاسفة الاختلاف (فوكو، دريدا ..) و كذلك مدرسة الحوليات الفرنسية .

فبفهم هذه التحيزات المعرفية والمنهجية يتضح جليا أكبر الإشكالات في نظرية التأويل الغربية للبحث عن حدود التأويل وهذا الإشكال هل كان في مفهوم التأويل أم في الممارسة ؟ أم هي في ذات الشخص المؤول ؟ أم في النص نفسه ؟ ومن هذه النتيجة بدأت مشاريع الحداثة العربية (لإعادة) قراءة التراث (المعصوم وغير المعصوم) و (تفكيكه) لإعادة (كشف) التوظيفات الأيديولوجية لحراس الحقيقة ولفهم الموثوقية المطلقة للنصوص المقدسة كما يسميهم (أركون)، فصار الله مفهوما نفسيا ليس له ما صدق فقط هو في (الشعور) من صنع الإنسان ، وتظهر النبوة والوحي بمعاني فلسفية كأنها (قوى نفسية) فقط ، فلا يصير (للأمر والنهي) في الشرع من معنى ، ولا العبادة ولا حتى الامتثال للنص (العائم) بين المعاني لا قطع فيه ولا بت .

ومن هنا صار مشروع التجديد الحداثي هدميا بامتياز (نبش الأصول وتعرية الأسس وفضح البديهيات) كما زعموا للتحرر من سلطة النص وذم التقليد وهدمه بتقليد جديد تحت اسم براق هو : " إعادة القراءة "

- **إشكالية البحث:** التأويل الغربي كان مرتبطا بسياق حضاري ومآل داخل الفكر الغربي نفسه ليتحرر من سلطة نص محرف، من أجلها بنى هذه الأدوات التأويلية للفهم الجديد للنصوص، وهذا ما قلدته مشاريع إعادة القراءة وبيئته في نقد التراث والنص (المعصوم) واستردت جميع الإشكالات لإعادة التوظيف (خصومة الكنيسة ورجال الدين للعلم ، حراسة الحقيقة ، الحقيقة المطلقة، نظرية تاريخية النص ..) ، فهل الحداثة العربية تريد الوصول للنهاية الحداثية الغربية وهي (التفكيك) ؟ حيث الفوضى والضياع والتشتت ؟.

ومن الدراسات السابقة في هذا الموضوع :

1- إشكالية تاريخية النص الديني لأستاذنا الدكتور مرزوق العمري

2- التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي لأستاذي الدكتور سرحان بن خميس

3- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر للدكتور خالد السيف

4- موقف الفكر الحداثي العربي في أصول الاستدلال في الإسلام للدكتور محمد القرني

و كذلك دراسات طه عبد الرحمن و عبد العزيز حمودة وكذلك المسيري من أكثر الدراسات المعمقة التي استفدت منها كثيرا في البحث ، ولقد اقتضت ضرورة البحث على تقسيمه على النحو التالي :

مقدمة

المبحث الأول : نشأة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي

المطلب الأول : لمحة تاريخية نقدية

المطلب الثاني : أهم المؤثرات الفكرية في الهرمنيوطيقا

المطلب الثالث : من نظرية المعنى إلى نظرية الفهم

المبحث الثاني : مناهج مشاريع إعادة القراءة

المطلب الأول : الإصلاح الديني و النقد الكتابي

المطلب الثاني : نظرية تاريخية النص(بين التنظير الغربي والتطبيق العربي)

خاتمة .

ويتوقع الباحثُ أن يحقق أهدافا علمية من خلال هذه الدراسة، منها:

1- نقد الدِّراسات الحداثية المعاصرة خاصة في جانبها التأويلي الحديث وتبين الجذور الفلسفية الغربية الخفية وراءها .

2- العودة لضبط نظرية المعرفة و التي هي محركة الأفكار المنهجية في الفكر التأويلي الغربي والتي قلدته مشاريع إعادة القراءة العربية .والله أسألُ أنْ يضع لهذه الدراسة الحُظوة والقَبول، وأن ينفع بها ، وأن يجعل عملنا خالصا لوجهه تعالى، وصلَّى الله وسلَّم وبارك على نبي الرَّحمة ، سيدنا محمَّد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليما كثيرا.

تمهيد :

كانت محورية مسألة الإنسان في الفهم والتأويل في الفلسفة الغربية ، والتي ركزت على جانب النص للمحافظة عليه من أي إكراهات قسرية، قد يتعرض إليها من أي فهم أو تأويل. لذا كان أهم جانب اهتم به الفكر الغربي هو مسألة النص ، فجاءت جهود الفلاسفة الغربيين لمعالجة مسائل (المؤلف /النص /المتلقي) ، وكيف يستمد هذا النص حياته من انقطاعه عن مؤلفه تاريخيا ، ثم كان البحث منصبا : هل دلالة النص تختلف باختلاف التاريخ الزمني أو باختلاف المتلقي أو الفهم المسبق ؟ ، أو هل للنص دلالة ذاتية كامنه في بنيته الأصلية ؟ .

و لهذا صار التأويل من أهم القضايا التي شغلت الفلسفة الغربية ، وأعطيت له الصدارة حتى قال (**نيتشه**): " ليست هناك حقائق هناك تأويلات فقط " [1] . وكما قال (**هايدغر**) : " الفلسفة نفسها يجب أن تكون مؤولة"[2] ، وأما في مجال الأدب فقد قال (**هيرش**) : " إن فلسفة التأويل ينبغي أن يكون لها مكان الصدارة والتمهيد في دوائر الأدب " .

مع أن نظرية التأويل أخذت بعداً فلسفيا بعد ذلك خاصة في التوجهات الفلسفية النقدية، لتجعل نفسها السبيل الوحيد بفهم النص ،بغضّ النظر عن التطورات التي

[1] – انظر : تأويلات وتفكيكات ، محمد شوقي الزين ص 17 بدون عزو .

[2] –انظر : نظرية التأويل ، مصطفى ناصف ص 17.

لحقت مدلول مصطلح (**الهرمنيوطيقا**) في الفلسفة الغربية من تغليب جانب المؤلف إلى تقديم النص ثم إلغائه تمهيدا لإلغاء الكل [3] . وفي ما يأتي نلخص تاريخ مفهوم التأويل و استعماله في الفكر الغربي .

المبحث الأول : نشأة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي

لقد استعمل التأويل منذ القدم ، أين وجد أي نص يطلب فهمه ولا يراد إلغاء هذا النص ، خاصة إذا كان (**دينيا**). فنجد أن التأويل في زمن اليونان كان لمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لمحاولة تبرير أن هذه النصوص الدينية لا تصادم العقل ، ولكن في عصور الظلام في أوروبا وبعد فرض الكنيسة تفسيرها الوحيد وإلغاء كل تفسير مخالف ، و محاصرة الفلسفة والعلم إلا ما رضيت عليه الكنيسة . فهذا الجمود الذي مهد للإصلاح الديني على يد (**ما رتن لوثر**) ، ثم تتابعت المناهج لتفسير هذا النص بعد أن ترك الإصلاح الديني (النص) يفهم من أي قارئ، فهذا جعل وجود منهج لفهم النص الديني ضرورة ملحّة . لقد كان التأويل حاضرا في الثقافة اليونانية رغم أنه لم يشتهر كمصطلح له منهج مستقل ، وأول من استخدم هذا المصطلح "**الهرمنيوطيقا** " هو (**أرسطو**) في كتابه "**الأرغنون** " و قد عنى به علم الدلالة [4] .

مفهوم الهرمنيوطيقا :

كلمة "**الهرمنيوطيقا** " من الفعل **Hermeneuein** وتعني : تفسير[5]، وقد تعني هذه الكلمة في جانب خاص تفسير نصوص فلسفية أو أدبية ، وبنحو خاص شرح الكتاب المقدس ، وتقال هذه الكلمة أيضا على ما هو رمزي [6]. و في أصل الكلمة

---

[3] – انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 72.

4 انظر : الفلسفة والتأويل ، نبيهة قارة ص 7.

[5] انظر : المورد ، منير البعلبكي ص 424.

[6] انظر : موسوعة لالاند الفلسفية 555/2.

يربطها كثير من الباحثين (**بالإله هرمس**) كما قال (**جادمير**) [7]، وأما (**هرمس**) [8]، فهور رسول آلهة الأولمب ، والذي ينقل لغة الألهة ومقاصدهم للبشر.

كما ذكر في الإلياذة ويلخص (**هايدغير**) هذه العلاقة بين التأويل وشخصية (**هرمس**) لقوله: " إنه لما يحمل أعمق المغزى وأبلغ الدلالة أما (**هرمس**) هو رسول الآلهة وليس مجرد رسول بين البشر بعضهم لبعض، وذلك أن الرسالة التي يحملها (**هرمس**) ليست رسالة عادية . التأويل في أسمى معانيه هو أن تكون قادرا على فهم هذه الأنباء المقدورة ، أن تؤول هو أن تستمع أولا وعندئذ تصبح أنت نفسك رسول الآلهة " [9].

وبهذا صار الفكر الفلسفي اليوناني يحاول تبيئة المجازات الإلهية ونقلها لخطاب البشر وفك الشفرات إلى المتلقي ، وهذه كانت عملية (**هرمس**) ، والتي سار على دربها بعض الفلاسفة اليونانيين كما فعل (**زينون الرواقي**) في تأويل أعمال (**هوميروس**) "**صاحب الإلياذة والأوديسا** " تأويلا رمزيا حيث فسر كبير الآلهة (**تزوس**) بأنه "**اللوجس**" أي العقل الأول [10].

المطلب الأول : الإصلاح الديني و النقد الكتابي

كان أهم ما فتحه (**مارتن لوثر**) هو **موضوع الفهم وتأويل الكتاب المقدس** ، والذي دعا ضرورة إلى البحث عن المنهج في تفسير النص الديني ، ومع هذه الحاجة للمنهج للتفسير فقد أدخل (**سبينوزا**) مقولة مهمة كانت سببا في شقائه عن أهل ديانته ‘‘**اليهود** ’’ واتهامه بالإلحاد في كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** وهي مسألة : **التاريخية** ، والتي تعتبر من أهم الأسس لنظرية التأويل الحديثة ، وستستفيد منه

[7] انظر : فلسفة التأويل الأصول والمبادئ الأهداف ، جادمير ص 61 .

[8] انظر : المعجم الفلسفي ، مراد وهبة ص 716.

[9] انظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص 28 .

[10] انظر : مذاهب الإسلامين ، عبد الرحمن بدوي ص 755.

الهرمنيوطيقا الرومانسية ،وكذلك **الهرمنيوطيقا الفلسفية** ليس مع النص الديني فقط ، بل مع جميع النصوص .

وكان أهم سبب دعا إلى التأويل ، هو التعارض بين الإيمان والعلم ، ومن أهم التأويلات السابقة التي مورست على النص المقدس التالي :

أولا : التأويل عند القديس أوغسطين : كان دخول الفلسفة اليونانية إلى حقل التفكير الأوروبي ، في حدود القرن الرابع ميلادي والذي تولى فيها مهمة الدفاع عن العقائد آباء الكنيسة ، ومن أهم من دخل هذا المعترك من أجل فهم الكتاب المقدس فهما لا يخالف الكنيسة و يتماشى مع العقل هو (**القديس أوغسطين**) .

ويدور (**توفيق أوغسطين**) ، على أن العقل غير قادر وحده على فهم الحقيقة الكلية ، و لكن النص المقدس يستطيع ذلك وحده . وهذا ما كان يؤكده دفاعا عن النص المقدس ضد هجمات الفلسفة اليونانية ، على النص الديني في العصر الوسيط محاولا تطويع العقل للدفاع عن الإيمان بقوله : " ليس الإيمان عاطفة غامضة وتصديقا عاطلا من الأسباب العقلية، ولكنه قبول عقلي لحقائق إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية .وهنا الإيمان سابق للتعقل معين عليه " [11] .

ثانيا : التأويل عند توما الإكويني : كان (**توما الإكويني**) في القرن الثالث عشرة الميلادي متأثرا بفلسفة "**أرسطو**" ، ولهذا قال : أن للفلسفة حقيقة وللكتاب المقدس حقيقة ، فلا تناقض بينهما فلكل منهما نظام معرفي مستقل ،وهذا ما يعرف في الحقل الفلسفي بالحقيقة المزدوجة ،والتي دخلت الحقل الفلسفي الغربي مع فلسفة (**ابن رشد الحفيد**) ، وهي الفكرة التي أعادها (**سبينوزا**) فيما بعد وطورها ليتم العمل كانط إلى

[11] انظر : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، يوسف كرم ص 29 . و أنظر أيضا نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ترجمة وتعليق : حسن حنفي ص 14 .

النهاية الأخلاقية لفلسفته كما سيأتي .

ولهذا قال (**توما الإكويني**) : " ما من حقيقية من حقائق الإيمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل أو بالعكس ،تبقى الفلسفة خادمة للإيمان " [12].

ولكن هذا التوفيق من (**أوغسطين**) و(**توما الإكويني**) قد أخذ منحى مختلف في الفلسفة المعاصرة والحديثة ،خاصة بعد الإصلاح الديني مع (**مارتن لوثر**) في القرن **الخامس عشر الميلادي** ، بنزع الوساطة بين الله والإنسان ومنحه حق الفهم للنص المقدس دون رقابة الكنيسة، ولا وصايتها ومع هذه الثورة **البروتستانتية** دعت الحاجة لمنهج واضح لتفسير وتأويل وفهم النصوص الدينية ، وقد كان أول كتاب في هذا المجال حمل اسم (**الهرمنيوطيقا**) سنة 1645 ل"**دان هارو**" ذكر فيه منهج لتفسير الكتاب المقدس كما قال(**جادمير**)[13].

لقد كانت **الهرمنيوطيقا** في بداياتها تصب اهتمامها حول النص الديني وفقط ولا تهتم لغيره . لذا نجد في تعريفاتها الأولى منحصرة في تفسير النص الديني وقد قال بعض الباحثين أن : " الحق أن هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنص الأدبي ، وإنما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية عامة ، ونصوص التوراة خاصة، حتى قيل له (**التأويل المقدس**)، ثم تُوسّع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي فأمسى يطبق على تأويل كل ما هو رمزي " [14].

---

[12] انظر : تاريخ الفلسفة، إميل برهييه 174/3، 175.

[13] انظر: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، جادمير ص 65، 66 ، الهرمنيوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح، حميد سمير، ص 10، 11 ، إشكالية القراءة وأليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ص 13 ، دليل النظرية النقدية المعاصرة ، بسام قطوس ص 203.

[14] التأويلية بين المقدس والمدنس، عبد المالك مرتاض ، مجلة عالم الفكر ، ع1،سبتمبر 2000،ص 264 ،نقلا من : إشكالية التأويل المعاصر عند محمد شحرور ،خالد أبو حيط ، مجلة الحياة الطيبة ، ع8، ص 239، 240.

ورغم ذلك فهذه **الهرمنيوطيقا** التي اصطلح عليها فيما بعد **بالهرمنيوطيقا الكلاسيكية** لا تمانع من إكتشاف قصد المؤلف وفهم النص فهما موضوعيا ، فتكون أشبه بالتفسير بالمعنى التقليدي والذي ستعتريه هزة إصلاحية جديدة مع (**سبينوزا**) في القرن السابع عشر الميلادي .

- **نقد سبينوزا للنص المقدس :**

كانت التأويلات والفهم للنص المقدس زمن (**سبينوزا**)، في مواجهة حادة مع العلم الطبيعي والذي أدى إلى تبني بعض الفلاسفة لمسائل نقدية جديدة في النص الديني ، وكان (**سبينوزا**) ممن نحا هذا المنحى التأويلي بالنقد الكتابي وتبعته المدارس الحديثة والمعاصرة في ذلك .

وتدور فكرة (**سبينوزا**) في نقده للنص الديني ،بتميزه بين علاقة النص والعقل في نقد الكتاب المقدس بشكل يشبه ما ذهب إليه (**توما الإكويني**) بالتفريق بين مجال الفلسفة (**العقل**) ومجال **الإيمان** ، حيث يقول (**سبينوزا**) : "فقد اقتنعت اقتناعا جازما بأن الكتاب يترك حرية للعقل حريته الكاملة ، وبأنه لا يشترك مع الفلسفة في شيء بل إن لكل منهما ميدانه الخاص "[15] . ومع هذه المفاصلة عند (**سبينوزا**) فإنه يرى أن الوحي مستحيل إثباته فلسفيا [16]،وإنما يتقبله أخلاقيا [17].

وينتهي نقد (**سبينوزا**) للقول : بأن المنهج التاريخي في نقد النصوص الدينية – باعتبار أن النص زمن التدوين لم يسلم من تأثير البيئة والتاريخ و الظروف الاجتماعية – لهذا لابد من إعادة الفهم مع مراعاة جميع هذه الظروف ،حيث قال : "أنه لم تدون

[15] رسالة في اللاهوت والسياسة ، سبينوزا ص 116.

[16] انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 80 .

[17] انظر : رسالة في اللاهوت والسياسة. سبينوزا ص 362.

أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص ، وفي عصر واحد يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة ، وقصد منها أناس معينون ، ودونت بحيث تلائم مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس ، وهذا ما تدل عليه رسالات الأنبياء الذين أرسلوا نذرا لكفار عصرهم وكذلك رسائل الحواريين "[18].

ولهذا انتهى (**سبينوزا**) بنقده الديني وبإتباع المنهج التاريخي ، إلى نتائج خرج بها عن المألوف . حيث اعتبر أن النبوة عبارة عن خيال[19] و كذب بالمعجزات [20] ، بل وكذب ببعض الأسفار المقدسة [21] لهذه الأقوال فاتهم بالإلحاد وكانت سبب شقائقه حتى آخر حياته .

- **نقد كانط للنص المقدس :**

إن ما فتحه (**مارتن لوثر**) في موضوع الفهم والتأويل للكتاب المقدس ، وما زاده (**سبينوزا**) في منهجه التاريخي ، كان أهم تطور في نظرية التأويل خاصة في جانب النصوص الدينية ، وهذا ما ستستفيد منه في **الهرمنوطيقا الرومانسية** وكذلك **الهرمنيوطيقا الفلسفية** في كافة النصوص فيما بعد .

وبالنسبة لـ **كانط** ، فقد أعطى دفعة قوية للمنهج السبينوزي في القرن الثامن عشر الميلادي لاستعماله نفس المنهج أي المنهج التاريخي وأيضا بعقيدته **البروتستانتية** ، وقد حاول **كانط** أن يبرهن على تاريخية الإيمان الكنسي بقوله :" إن الكنيسة قائمة على الإيمان الكنسي، ولكن ما يثبته التاريخ وما يثبته اللاهوت الحر هو أن الإيمان الكنسي قائم على الكنيسة أي : أن الكنيسة وجدت لظروف تاريخية معينة ثم فرضت الإيمان

---

[18] رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص 333.

[19] انظر : رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص 231 .

[20] انظر : رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص 214 .

[21] انظر : رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص 257.

بها "[22] ، ولهذا ينتهي **كانط** بمقولته المشهورة "إن الإيمان التاريخي قد مات "[23] وذلك لعدم تقبله للتفسير الحرفي وقال بضرورة تأويل الوحي ولو كان الأمر متعسفا ولكن لابد منه، ليتفق مع دين العقل و الأخلاق العلمية " ،لابد من أن يقوم الإيمان الديني بتأويل الإيمان الكنسي وتحويله إلى أخلاق عن طريق العقل حتى يتفق مع الإيمان الديني ..."[24]

المطلب الثاني : أهم المؤثرات الفكرية الحديثة في الهرمنيوطيقا المعاصرة

لفهم النظرية التأويلية الحديثة لابد من التنقيب في الجذور والتحيزات المنهجية ومحركات الأفكار الرئيسية وراء كل هذه المقولات الفكرية والتأويلية ، في جانب الفهم ودلالات الألفاظ والتي دعمت نظرية التأويل الحديثة وجعلتها بهذه الصورة المتطورة والتي نراها في مدرسة الارتياب[25] واللسانيات الحديثة، وارتباطهما الوثيق بنظرية التأويل الحديثة .

الفرع الأول : مدرسة الارتياب

كان أهم ما عنيت به هذه المدرسة هو تزييف الوعي وأن الوعي ما هو إلا خداع، فالحقيقة لا تكون في الوعي المباشر أو الظاهر وإنما التأويل هو إزالة هذا الظاهر للبحث عن الباطن المستتر . وتمثل هذه المدرسة كما قال (**ريكور**) : في (**ماركس، نيتشه، فرويد**) رغم اختلاف فلسفاتهم إلا أنهم في مسألة تزيف الوعي ولابد من تأويله فإنهم يشتركون ، وقد أعادت هذه المدرسة شكية (**ديكارت**) في(**الأشياء**) وجعلتها في(**الوعي**) وهذا الذي عمل على تسريع حركة التطور في نظرية التأويل

[22] الدين في حدود العقل ، كانط ،نقلا من كتاب: في الفكر الغربي المعاصر. حسن حنفي ص 125 ..

[23] المرجع السابق ص 129.

[24] المرجع السابق ص 129.

[25] هذه التسمية مأخوذة من بول ريكور ، انظر من النص إلى الفعل، بول ريكور ص 101 ، وأنظر: صراع التأويلات، بول ريكور ص 191 ، انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 104.

الحديثة في الفكر الغربي [26].

فيعمل التأويل على مساعدة الذهن في التعرف على آليات حجب معرفة الحقيقة ،وهذا ما سيعطى بعدا منهجيا جديدا لنظرية التأويل في أواخر القرن العشرين خصوصا مع (**مشيل فوكو**) من أقطاب البنيوية و(**جاك دريدا**) رائد التفكيكية، اللذين سيجدان في مدرسة الارتياب السبيل الناجح في منهجهما التأويلي الهدمي .[27]

وقد ذكر (**فوكو**) بالغ تأثره **بنيتشه** حين قال : "إن تجربتي مع (**نيتشه**) وتجربتي مع (**هايدغير**) هما التجربتان الأساسيتان في مصيري الفلسفي، فمن المحتمل لو لم أقرأ (**هايدغير**) لما كنت قرأت نيتشه...فأنا نيتشوي بكل بساطة وأحاول قدر المستطاع انطلاقا من بعض النقاط وبالاعتماد على نصوص **نيتشه** أن أفعل بهذا ما يمكنني أن أفعله "[28] ، وكذلك الصلة بين التفكيكية ومدرسة الارتياب لم تكن خفية على النقاد في الفكر الغربي فقد وصف (**بول ريكور**) (**ماركس ، نيتشه ، فرويد**) بالمنهج التفكيكي [29].

فإن حضور الماركسية والنيتشوية و الفرويدية في فكر (**جاك دريدا**) ظاهر وبقوة ، حيث استعان بالمنهج التفكيكي المتمركز حول النص وبنى نظريته على ذلك لتكون بعد ذلك من أهم الامتدادات لنظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي ، و أيضا ستكون حاضرة وبقوة في تأويلات الفكر العلماني العربي في مجال نقد النصوص الدينية [30].

---

[26] انظر : الفلسفة والتأويل ، تبيعة قارة ص 25.

[27] انظر : ظاهرة التأويل الحديثة، خالد السيف ص 133، 136.

[28] انظر : حوار مع مشيل فوكو، مجلة كتابات معاصرة .المجلد الثاني،العدد الخامس كانون الثاني 1990، ص 98.

[29] انظر : صراع التأويلات، بول ريكور ص 193.

[30] انظر : ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 107.

أولا : التأويل الماركسي

رغم أن فلسفة (**ماركس**) هي في الأصل نظرية في الاقتصاد السياسي، إلا أن نظرياته الأساسية فيما يسمى بالماركسية كان لها تأثير في دراسة الآداب والنصوص الدينية في العلوم الإنسانية، فحتى الأدب "شأنه شأن أنماط الحياة العقلية الأخرى، خاضع في التصور الماركسي للقوى الاقتصادية والإيديولوجية وليس لأي قيمة فنية جوهرية أو مستقلة، هذا بالإضافة إلى الهيمنة التي تفرضها الحركة الأفقية التصاعدية للتاريخ ، والتي بمقتضاها يتحرك تاريخ الفن من البدائي إلى المتطور المعقد "[31].

فإن أهم ما يميز فلسفة (**ماركس**) هو قلبه لجدلية (**هيجل**) الروحية ، التي تجعل الحقيقة متمثلة في الوعي والذهن ليست في الواقع وأن جميع القوانين العلمية النابعة من الفكر هي أساس القوانين العادية الطبيعية والواقع[32]، فتكون فلسفة (**ماركس**) عكس الجدل الهيجلي ، وذلك بجعل الحقيقة الأساسية هي قوانين المادة والطبيعة لا القوانين النابعة من الذهن[33] . " فليس الوعي الذي يحدد الحياة وإنما الحياة هي التي تحدد الوعي "[34] .

وبذلك استبدل (**ماركس**) المثالية بالمادية ،وهذا ما سيؤثر على النظرة المعرفية لمدرسة الحوليات الفرنسية لتبنيها المنهج (الهيجلي / الماركسي) : "هذا الجدل الماركسي القائم أساسا على المادة ينظر إلى الوقائع الظاهرة و سلوك الأفراد والمجتمعات ، وان المحرك الأساسي لها ليس كما يبدو عليه الظاهر وإنما هو مرتبط ارتباطا وثيقا بالظروف المادية ، والتفسير الصحيح للوعي على الأساس الصحيح ،

---

[31] دليل الناقد الأدبي ، سعد البازعي وميجان الرويلي ص 324.

[32] انظر : فلسفة هيجل في : موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي 2/ 576.

[33] انظر: المرجع في الفكر الفلسفي، نوال الصائغ ص223، موسوعة الفلسفة 2/407.

[34] انظر: الأيدولوجيا الألمانية، ماركس وإنجلز ص 16 .نقلا عن كتاب الفلسفة والتأويل نبيهة قارة ص 26.

هو التفسير الذي ينبع من المادة "[35] .

لهذا رأى (**ماركس**) أن الذي يحرك التاريخ هو الصراع بين الطبقات المتنازعة، وهذا هو الصراع المحرك الفعلي للتاريخ و ليس الأفراد العظام (أنبياء أو فلاسفة أو مصلحين ..)، فليس لهم دور أساسا في تحريك التاريخ ،بل يعتبره ماركس من تزيف الوعي الذي سعى للتخلص منه للوصول إلى الحقيقة المتمثلة في المادة [36].

وكما قلنا فإن **نظرية ماركس** تتمركز في جانب الاقتصاد ولكن فلسفته الأساسية هي عبارة عن التأصيل المادي لأساس العلم والفكر والبناء المادي ، وهذا جوهر فلسفته في (الفهم والتفسير) ، حتى مع النص الديني وهكذا يصير المنطلق الماركسي (أولية المادة على الفكر) ، وبهذه المقولة بنيت امتدادات جديدة لنظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي بتأويل الكثير من المفاهيم سواء كانت – عقائدية أو فكرية – بناء على أنها (نتاج الواقع) ، ومن باب تفسيرات المادة خرجت مقولة المفكر الماركسي (**ألتوسير**) " **لا توجد قراءة بريئة** ".

ثانيا : التأويل التنشوي

قد ارتبط اسم (**نيتشه**) بالتقويض الجذري للدين والفلسفة والأخلاق ويشبه (**ماركس**) في جانبهما التأويلي للوعي الظاهر والبحث عن المعنى الحقيقي، رغم اختلاف فلسفته عن (**ماركس**) من عدة جوانب ، ففلسفة (**نيتشه**) تتمحور باعتقاد أن : "في العالم من الأصنام أكثر مما فيه من الحقائق"[37]، ويقصد (**نيتشه**) بالأصنام (أصنام الأخلاق والسياسة والفلسفة) ، حيث جعل مهمة فلسفته الرئيسة كشف وبيان خداع هذه الأصنام ، وإظهار الوعي الحقيقي الذي ستر خلف هذه الأصنام ، وتحت

[35] أنظر : ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 109.

[36] انظر / موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي 2/422، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص 402.

[37] أفول الأصنام ، نيتشه ص 6 .

مسميات وهمية وقد عدد نيتشة بعضها وأهمها وهي : المبادئ الأخلاقية والتصورات القروسطية لمفهوم الألوهية – حسب قوله –.

لهذا نجد أن (**نيتشه**) يفسر الخير والشر الذي ينبع من فكره الأخلاقي، لقوله : "ما هو الخير؟ إنه كل ما يربي الشعور بالقوة إرادة القوة والقدرة ذاتها داخل الإنسان . ما هو الشر ؟ إنه كل ما يأتي عن الضعف . ما هي السعادة ؟ الشعور بأن القوة تتنامى وأن المقاومة تتجاوز .. "[38]، فالفكرة الأخلاقية التي تزعمها (**نيتشه**) قائمة على تقديس القوة، فهو يرى أن إرادة القوة جوهر الوجود وبها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود فليس الوجود إلا الحياة وليست الحياة إلا الإرادة وليست هذه الإرادة إلا إرادة القوة وعي مقياس القيم [39]. وبهذا قسم (**نيتشه**) الأخلاق إلى أخلاق السادة وأخلاق العبيد ، وجعل من زيف الوعي أن تكون صورة الأخلاق في الرجل المسالم والمتواضع الوديع ، فهذه ليست أخلاق السادة المحاربون الباحثون عن الزعامة والسيطرة وإنما هي صفات العبيد التي لا مطمع عندها ولا سيادة " ، فتزييف الحقائق إنما جاء لتخفيف العبء عن كاهل المتألمين لأن تزييف الحقائق هنا هو الأنفع لجعل الوجود محتملا "[40] .

وأهم مقولة اشتهرت عن (**نيتشه**) والذي أراد من خلالها هدم مبدأ الحقيقة والمطلق هي مقولته (موت الاله) حيث قال :" إنه لأمر مستغرب ، ألم يسمع الشيخ في غابة أن الاله قد مات "[41].

---

[38] عدو المسيح ، فردنيك نيتشه ص 25 ، 26.

[39] انظر : ما وراء الخير والشر ، فردنيك نيتشه ص 246 ، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي 514/2 ، القيم عند نيتشه، أحمد عبد الحليم عطيه، مجلة أوراق فلسفة العدد الأول ص 8 ، 13.

[40] انظر : ما وراء الخير والشر ، فردنيك نيتشه ص 250 ، 277 ، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي 511/2 .

[41] هكذا تكلم زرادشت. نيتشه ص 5 .

وقال في كتاب أخر "لقد مات الله سيبقى الله ميتا ونحن الذين قتلناه .."[42]، ومن أهم التفسيرات لكلام (**نيتشه**) السابق هو : "القضاء على بقايا الميتافيزيقا ، وإنكار وجود أي حقيقة ثابتة متجاوزة لعالم التجربة المادية المباشرة وعالم الصورة "[43].

وبهذا صار الأصل في الفكر القول بالسيرورة للمفاهيم التي كانت محل ثبات، فأخذت النظرية التأويلية الحديثة هذه الأفكار ووظفتها في نقدها للنصوص ، سواء كانت دينية أو أدبية لتساهم في الأخير في بناء القول ب (موت المؤلف) .

ثالثا : التأويل الفرويدي

قد دفعت أبحاث (**فرويد**) في تحليله النفسي إلى التشكيك في الوعي الظاهر للسلوك الإنساني من حيث الدوافع والانفعالات، وأن جزءا كبيرا من دوافع الإنسان وسلوكاته لها أبعاد خفية في النفس وهي المحرك الفعلي لها ، وبهذا يتفقان (**ماركس ونيتشه**) في أن : الدوافع للظواهر قد تكون حجبا مخفيا ، ولهذا قال (**فرويد**) : أن اللاوعي يبنى واقعا بناء على رغبات مكبوتة ، ومهمة التأويل الفرويدي هي : الكشف عن هذا الخداع في الوعي وبيان أن الحقيقة كامنة في اللاشعور لهذا يقول :" إننا نتقبل بهذه كشف كل اعتراض يقول : إن اللاشعوري لا يطابق أي واقع بالمعنى العلمي للكلمة، وأنه ليس سوى أسوأ الفروض ، بما أن اللاشعور الذي نريد إنكار واقعيته يتمخض عن نتائج واقعها ملموس والسهل المتناوب كالفعل الوسواسي "[44].

وقد استعمل (**فرويد**) منهجه التأويلي في بعض المجالات الأدبية والفنية وحتى الدينية ، فبتحليله لأعمال (**ليوناردو دافينشي**) توصل إلى رأي قاطع أنه كان يعاني من

---

42 انظر : العلم الجذل، نيتشه ص 118 .

43 انظر : نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر ، عبد الوهاب المسيري، مجلة أوراق العدد الأول ص 98 ، 99.

44 مدخل إلى التحليل النفسي، فرويد ص 259 نقلا عن الفلسفة والتأويل ، نبيهة قارة ص 31، أنظر: ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 116 .

الشذوذ الجنسي ،وأيضا توصل لرأي قاطع أن الأديب الروسي (**فيودور ديستوفسكي**) مصاب بالصرع [45]، وكذلك في النصوص الدينية فقط طبق نفس المنهج بعد دراسته للأديان التوحيدية كما جاء بها موسى -عليه السلام – من وجهة نظر التحليل النفسي والتي انتهى فيها أن التوحيد يرجع إلى العقدة الجنسية الأولى في التاريخ البشري وهي جريمة قتل الأب البدائي على يد أبنائه الطامعين في نسائه [46] ، وقد كان فرويد يحاول تفسير بعض عقائد النصرانية بناء على هذه القصة مثل الخطيئة الأصلية وغيرها [47].

لهذا نلاحظ من فلسفة (**فرويد**) في الوعي واللاوعي انبثق المنهج النقدي للنصوص القائم على التحليل النفسي وصار التأويل الفرويدي تأويلا حاضرا في الثقافة الحديثة ، بل وشكل مدرسة في النقد وتفسير النصوص يسعى إلى التركيز على نفسية مبدع النص ، مع أنه تجاوز المنطلقات التي حددها (**فرويد**) إلى مجالات عديدة لكنه ظل يحافظ على التوجه الفرويدي النفسي إجمالا.

الفرع الثاني : اللسانيات الحديثة:

تعتبر اللسانيات الحديثة أبرز عنوان عريض تندرج تحته العديد من العناوين الفرعية المتعددة والتي تنصب في خدمة النص وموضوع الدلالة والصوتيات والذي يعرف بأنه :" عبارة عن العلم الذي يدرس اللغة البشرية من أجل اكتشاف القوانين والأحكام العامة المشتركة بين البشر في جانبها اللغوي "[48].

وإن كانت اللسانيات بدأت في الغرب متأخرة نسبيا لتصير منهلا خصبا لنظرية التأويل في الفكر الغربي الحديث بعدما عالج (**دي سوسير**) كثيرا من الأبحاث

---

[45] انظر: في النقد والنقد الألسني : إبراهيم خليل ص 41 .

[46] انظر : لهذه القصه المتخيلة والتي يبنى عليها منهجه وفهمه في كتاب موسى والتوحيد ، فرويد ص 112 وما بعدها .

[47] المرجع السابق ص 187.

[48] مدخل إلى الألسنية ، بول فابر وكريستيان بايلون ث 9 .

الألسنية المتعلقة بالأصوات والتراكيب والسياق ووظائف اللغة وغيرها ، وما يهمنا في بحثنا هي المباحث المتعلقة بالدلالة والتي كان لها الأثر الكبير في دفع عجلة التأويل سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي المعاصر من خلال محورين أساسيين [49]:

المحور الأول : الدال والمدلول بدلا من اللفظ والمعنى

كان الفكر اللغوي الغربي وحتى العربي القديم يرى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاحية مباشرة، فكانت اللغة بهذا المفهوم عبارة عن نظام من العلامات ، حتى جاء **(دي سوسير)** وأضاف إلى مفهوم العلامات بعدا جديدا باستعمال الدال والمدلول بدلا من اللفظ و المعنى، وجعل المدلول يمثل أحد جانبي العلامة اللغوية التي لا تدل على شيء ، بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة المدلول دون الشيء ، وكذلك الدال ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب ، بل هو الصورة السمعية وهذه النتيجة التي توصل إليها **(دي سوسير)** أن العلامة اللغوية عبارة عن وحدة مزدوجة يترابط فيها العنصران : المفهوم و الصورة السمعية ارتباطا وثيقا بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الآخر [50]، يقول **(دي سوسير)** :" إن العلامة اللسانية لا تربط شيئا باسم بل تصوره بصورة سمعية، وهذه الأخيرة ليست الصوت المادي الذي هو شيء فيزيائي صرف بل هو الدافع النفسي لهذا الصوت، أو التمثل الذي تهبنا إياه شهادة حواسنا "[51] . إلا أن **(دي سوسير)** جعل العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية ، فلا توجد علاقة حقيقية بين الدال والمدلول كما قال :" وذلك لتعريفنا العلامة أنها مجموعة ما ينجم عن ترابط الدال والمدلول، وهكذا فكرة (أخت) لا

---

[49] ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 119.

[50] أنظر: نظريات من التراث العربي في اللسانيات الحديثة، حلام الجيلاني، مجلة الدراسات اللغوية ، المجلد السادس ، العدد الأول ، ربيع الأول 1425 هـ ..

[51] محاضرة في الألسنية العامة ، دي سوسير ص 88.

ترتبط بأي صلة داخلية مع تعاقب الأصوات أ خ ت تلك التي تقوم مقام الدلالة بالنسبة لها ، ويمكن تمثيل هذا الأخير بأي تعاقب آخر أيا يكن شكله، وحجتنا في ذلك إنما الاختلافات القائمة بين اللغات " [52] .

المحور الثاني : اللغة بوصفها حراكا اجتماعيا

بعد أن استبدل (**دي سوسير**) ثنائية اللفظ والمعنى بثنائية الدال والمدلول ، لأنه كان يرمي إلى تحرك الدلالات اللغوية من خلال هذه الثنائية، لما جعل المدلول ليس هو نفسه الشيء بل هو ما تحدثه الصورة الصوتية في الذهن للدلالة على هذا الشيء المراد ، وهذا هو الجديد في الحقيقة الذي أحدثه (**دي سوسير**) في موضوع دلالات الألفاظ ، فالمعنى الناتج من تمازج ما تحدثه الصورة الصوتية بالصورة الذهنية ليس ثابتا في نفسه بل هو متغير بناء على أن اللغة فعالية اجتماعية تعيش في الوعي الجمعي، وهي بذلك تعيش فوق الظاهرة الفردية يقول (**دي سوسير**) :"اللغة نتاج للقوى الاجتماعية ومجموعة المواصفات التي يتبناها الكيان الاجتماعي وهذه القوى تعمل بفعل الزمن في قوانينه في التغيير والصيرورة ، وما كان يظهر من ثبات اللغة فهي بحسب تموضعها في الزمن نفسه "[53].

وبهذه التقريرات جعل (**دي سوسير**) يقول : أن لا مرجعية للمدلول في القاموس والمعجم بل في النظام اللغوي العام الذي يتسم به اللغة في كل مرحلة ليعكسه الواقع الاجتماعي والبنية المعرفية في كل مرحلة من المراحل [54] ، فإن ربط حركة التغير في جانب الدلالات اللغوية من (**دي سوسير**) بالسلطة الاجتماعية وحركة المجتمع يحيلنا مباشرة إلى عالم الاجتماع (**دوركايم**) وهذا يظهر جليا حضوره في فكر (**دي سوسير**)

[52] محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير ص 90 .

[53] المرجع السابق ص 96.

[54] أنظر : مبادئ اللسانيات العامة، أندريه مارتينيه ص 175، 179.

الألسني وتأثيره بفكر (**دوركايم**) الجمعي [55]، فهذا التطور الذي دفع به (**دي سوسير**) للمباحث الألسنية من فصل بين الدال وأي مدلولات خارجية ، وهذا ذروة التطور في المبحث الألسنية والذي سينتهي مع شتراوس للقول أنه "**لا وجود للمدلولات بل يوجد دلالات فقط** " . و بهذا فتح المجال للقول ب(**لا نهائية التأويل**) [56].

المطلب الثالث : من نظرية المعنى إلى نظرية الفهم

استقر الصراع بين النظريات التأويلية في الفكر الغربي بين البنيوية والتفكيكية وما تفرع عنهما من نظريات ، إلى انتقال البحث التأويلي من نظريات المعنى إلى نظريات الفهم ، وذلك أن البنيوية أرادت من الناحية الفلسفية أن تبتعد عن الاتجاهيين المتقابلين آنذاك : "اتجاه الوجودية المغرق في نظرية المركزية الإنسانية ، واتجاه المنطقية الوضعية المغرقة في الموضوعية المتطرفة " ، ووجدت ما تسعى له في مفهوم البنية اللغوية [57]، وهذا الذي لم تقبله التفكيكية لمفهوم اللغة عموما عند **دي سوسير** لأنه لا يزال ملوثا بالميتافيزيقا ، فهو وجود عقلي يشبه **مقولات كانط** الفطرية المتجاوزة لعالم التفاصيل الحسية و الصيرورة ، حيث قامت التفكيكية على الشك في كل الأنظمة والقوانين ، واستبدلت ب "النموذج ": ذاتية القراءة ورفض نهائية النص أو إغلاقه لتصل إلى نظرية لا نهائية المعنى .[58]

فبعد أن تم للإتجاه الحسي التجريبي التشكيك في إمكانية المعرفة اليقينية الموضوعية

[55] انظر: مدارس اللسانيات التسابق والتطور، جفري سامسون ص 39 ، 40 ، نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى ، بول ريكور ص 25، 26 .

[56] انظر : المرايا المحدبة ، عبد العزيز حمودة ص 239.

[57] انظر : رهان التأويل ، محمد بو عزة ، مجلة ثقافات ، البحرين، ربيع الثاني 2004،العدد 21 ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، كيحل مصطفى ص 245، والحداثة وما بعد الحداثة ، المسيري ص 69، البنيوية وما بعدها –تحرير جون ستروك– ترجمة : محمد عصفور ص 13، 27.

[58] انظر : المرايا المحدبة : من البنيوية إلى التفكيكية ، عبد العزيز حمودة ص 9، 10، 177 وما بعدها .

ولم تفلح محاولة عقلانية كانط النقدية في ردم الهوة بين عقلانية ديكارت وشكية هيوم فانتهى الأمر به للقول بنسبية الحقيقة المتمثلة في تفريقه بين إدراك ظواهر الأشياء الممكنة وإدراك الأشياء في ذاتها غير الممكنة بالنسبة له ، ومن ثم ظهرت النسبية ونظريات عدم "**التحدد**" الكوانتم والتي تصر على أن الذات الإنسانية لا تدرك الواقع بشكل دقيق ، وأن الواقع نفسه متغير متحول لا يمكن القيض عليه ولا الإمساك به . وظهرت الفلسفات التي سددت ضربة قاضية إلى الثبات في كل أشكاله الممكنة في الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية وإنما هو تغير مستمر وصراع دائم. وتم تقويض الطبيعة الإنسانية وجوديا ومعرفيا فالإنسان ما هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية، وإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانيا وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية ورغباته، ومن ثم فلا يمكن بناء أنساق معرفية وأخلاقية مشتركة تستند إليها الطبيعة الإنسانية ، فقد كان هذا هو التأسيس الفلسفي الذي قام عليه التحول من نظرية المعنى إلى نظرية الفهم أو من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة أو من موضوعية التأويل إلى ذاتية القراءة .[59]

فقد كان الأصل الأولي التأسيسي الذي قام عليه منطلق التأويلية الحديثة هو إقامة الفهم بدلا عن المعنى والانتقال من النظريات التي كانت تبحث عن المعنى الحرفي أو المجازي إلى النظرية التأويلية الحداثية "نظرية الفهم " والتي ترفض التفسير الحرفي والمجازي [60]، حيث اعتبر **بول ريكور** هذا التحول في نظرية التأويل بالثورة الكوبرنيكية الأولى في تاريخ الهرمنيوطيقا ، إذ كان التحول فيها كما يقول : "من سؤال ما معنى النص في الهـرمنيوطيقا الكلاسيكية إلى سـؤال ما الفهـم في الهرمنيوطيقا

[59] انظر : الحداثة وما بعد الحداثة ، للمسيري ص 16، 29 ، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني ص 188.

[60] انظر : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، عبد الكريم شرفي ص 24.

الحديثة" [61].

*** نظرية الفهم عند شلاير ماخر ودلتاي :** إذا كان التباعد بين زمن " تولد النص " وزمن فهمه يظل يمتد، فإن المنطق يقضي بأنه لابد من وضع قواعد وأصول تضبط فهم النص، وهو ما سعى إليه **شلاير ماخر** حيث انطلق من مبدأ أولية سوء الفهم ودعا لحاجة تأسيس علم أو فن للتأويل يعصمنا من سوء الفهم [62]. وقد لاحظ **جادمير** أن التأويل عند **شلاير ماخر ودلتاي** كان يركز كثيرا على البعد النفسي السيكولوجي لمؤلف النص، ومن ثم التعامل مع النص على أنه تعبير عن مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية، وأن التأويل من هذا المنظور هو القدرة على إعادة بناء النص بناء على مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية كما كانت وفق إجراءين جوهريين : "ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية (**شلاير ماخر و دلتاي**)، وضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه. ثم ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها، في حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي أي انفتاح النص على الوجود الاجتماعي والتاريخي ".[63]

*** نظرية الفهم عند هايدغير و جادمير :** اعتبر **جادمير** وريث فكر **هايدغير** والذي كانت لحظته منعطفا حاسما في التفكير الفلسفي وفي الممارسة التأويلية، خاصة بتحريره النشاط الفلسفي من هيمنة الضوابط العلمية الصارمة وما صحبها من أطر إجرائية في

---

[61] انظر: الهرمنيوطيقا والفلسفة ، عبد الغني بارة ص 124، 125 ، 186، ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، عبد الكريم شرفي ص 18، 24، 36. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام محمد القرني ص 189.

[62] انظر : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ،عبد الكرين شرفي ص 25، 26.

[63] انظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر أبو زيد ص 20، 21 ، ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، عبد الكريم شرفي ص 36 .

تحديد الفهم إلى جعل الفهم إمكانية وجودية غير ثابته، تتفاعل فيه الذات المؤولة مع النص على سبيل الاختلاف الوجودي لكل طرف لا على سبيل التطابق والمماثلة[64]، وهذا ما أتمه **جادمير** وجعله مشروعه الذي عُرف بمشروع **فهم الفهم** ووضع له كتابه المعنون ب"**الحقيقة والمنهج** "إشارة منه إلى أن الحقيقة أكبر من أن يحيط بها منهج مهما تغنّي بالعلمية والموضوعية. ودعوة إلى تحرير الحقيقة من قيود المنهج. والذي استقبل بحفاوة غير معهودة من قبل أنصار العقلانية النقدية ودعاة العقل الجدلي وأصحاب النقد التفكيكي .[65]

وإن كان الفهم مع **هايدغير** هو نمط وجود، فإنه مع **جادمير** بالإضافة إلى ذلك بحث في تشكل هذا الفهم ، على اعتبار أن محور الممارسة التأويلية عنده يتمثل في قضية الفهم كيف يتحقق، وكيف يكون؟[66].

وهكذا تصل النظرية التأويلية الحداثية إلى التفكيكية التي ارتبطت **بجاك دريدا** والتي تنتمي في جذورها الفلسفية إلى **نيتشه** ، حيث وجدت نزعته الهدمية واللاعقلانية صدى مناسبا لدى التيار الفكري الذي عرف ب "فلاسفة الاختلاف أو الشك أو التفكيك" وهكذا نجد أثرا ل "**نيتشه** " في فلسفتهم جميعا .

إن التفكيك كما ينتقده **امبرتو إيكو** يعني أنه يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه التأويل من بين احتمالات عدة .[67]، ويقول **علي حرب** عن التفكيك "يقطع الصلة مع المؤلف ومرادة ومع المعنى واحتمالاته .به

[64] انظر الهرمنيوطيقا والفلسفة ، عبد الغني بارة ص 225، 236 ، 239 .

[65] انظر : مدخل إلى الهرمنيوطيقا ، عادل مصطفى ص 274 وما لعدها ، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني 202

[66] انظر: الهرمنيوطيقا والفلسفة ، عبد الغني بارة ص 265، 266.

[67] انظر : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ،عبد الكرين شرفي ص 59.

يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لا بصفتها إشارات تدل أو علامات تنبئ ..ولهذا فإن التفكيك يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله.. "[68]

❋ **امبرو ايكو وحدود التأويل** : لقد سعى **إيكو** إلى محاولة الدفاع عن شرعية نظرية (التأويل المفارق) ولكنه في الوقت نفسه جعل (محدودية التعددية) بالهجوم على تفكيكية **جاك دريدا** و الانتصار لما دعا إليه **شلاير ماخر** من نظريته في سوء الفهم لمشروع حدود التأويل . أملا منه في إيقاف مد التفكيكية لكي لا تكون النتيجة الحتمية للنظرية التأويلية الحداثية هي التفكيك والهدم .

إلا أنه في الحقيقة أن **إيكو** يحاول أن يسير عكس إتجاه النظرية التأويلية وهو يستعمل نفس أدواتها وهو ما جعله يتناقض بين وضع قواعد تحكم العملية التأويلية وبين استعمال النص وتأويله [69] ، وهذا النوع من التأويل ما يدافع عنه "**امبرتو ايكو**" في حدود التأويل ويقول :"حاولت أن أبرهن أن مقولة السيموزين اللامتناهية يجب ألا تقودنا إلى القول بغياب قاعدة للتأويل. فالقول بأن التأويل قد يكون لا متناهيا لا يعني غياب أي موضوع للتأويل . كما لا يمكن القول بأن هذا التأويل تائه بلا موضوع ولا يهتم سوى بنفسه، فالقول بلا نهائية النص لا يعني أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد "[70] و هذا أيضا كان موقف **ريكور** من نظرية **هايدغير** واعتبار عملية الفهم والتأويل مسألة تتجاوز إطار المنهج .[71]

وبهذا تنتهي التأويلية الحداثية إلى **الهدم** الصريح للنصوص بالتأويل اللامتناهي كما أكد **رولان بارت** أنها النتيجة المنطقية لمسار التأويلية الحداثية .

---

[68] الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة ، علي حرب ص 22.

[69] انظر: حدود التأويل ، امبرتو إيكو ، والتأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، ترجمة : سعيد بنكراد .

[70] التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، ترجمة : سعيد بنكراد . ص 21.

[71] النظرية التأويلية عند ريكور ، حسن بن حسن ص 40.

المبحث الثاني : مناهج مشاريع إعادة القراءة

المطلب الأول : لمحة تاريخية نقدية

إن الاعتزاز بالإيمان والإسلام يُخرج من القلب الانهزام والانبهار بمخرجات الحضارات الأخرى سواء في جانبها المادي العلمي أو جانبها الفكري ، ففي أواسط القرن **الخامس هجري** تأمل **شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي (ت 481 هـ)** كيف انبهر بعض المنسبين للعلم الشرعي بالثقافة الفلسفية اليونانية فحاولوا تطويع النصوص الشرعية لها فقال : " ينظر الناظر الفهم في جذرها فيرى مخ الفلسفة يكسى لحاء السنة "[72] ، وهذا الانبهار بالثقافة الفلسفية التي يهولها أصحابها قاد عددا من المتسبين للعلم في زمان **الغزالي** لاعتقاد ذات الأفكار الفلسفية ، حيث قال **أبو حامد** :"فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس ،وطوائف من متبعيهم في وصف عقولهم ودقة علمهم وأنهم من رزانة عقلهم منكرون للشرائع فلما قرع سمعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر "[73] ، وهذا حاصل أيضا في حضارتنا المعاصرة من الذين يريدون التجديد بأدوات الغرب المعرفية والفلسفية ..

وقد سجل **الإمام ابن تيمية** هذه الملاحظات أيضا في القرنين **السابع / الثامن** وكان من أهمها شحن الألفاظ القرآنية بالمحتوى الثقافي الأجنبي لتمريره في الداخل الإسلامي فقال : " يعبرون بالعبارات الإسلامية القرآنية عن الإلحاديات الفلسفية اليونانية " [74] وهذا حاصل في زماننا أيضا في استيراد ترسانة الأدوات ومعدات

---

[72] ذم الكلام وأهله ، الهروى ص 134/5 .

[73] تهافت الفلاسفة ، الغزالي ص 41 .

[74] مجموع الفتاوى ، ابن تيمية 597/7.

الاستشراق المعرفية في خطاب المجددين الحداثيين المعاصرين وذلك يظهر في اقتباساتهم وتحليلاتهم في العلوم الإنسانية وغيرها [75]، وفي القرن **الثامن /التاسع** أعطى **ابن خلدون** نفس الملاحظة أن غياب الاعتزاز بالموروث الديني وذهاب الإيمان وغياب التجديد الذي يعيد الأمور إلى نصابها سيورث الانهزام وتمجيد الغالب ثقافيا حيث قال في :" الفصل الثالث والعشرون : في أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الآمال في من غلبها وانقادت إليه .. فإذا غالطت بذلك وأتصل لها اعتقاد ، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به .. "[76] .

وفي العصور المتأخرة ظهر هذا الشعور العميق بالهزيمة النفسية أمام ثقافة الغالب فعادت وكررت نفس الخطأ القديم وهو : **تأويل المعطيات الشرعية لتتوافق مع ثقافة الغالب** وخاصة بحقن الألفاظ التراثية بالمضمون الغربي وهذا بدل من أن تحيي معاني العزة والتحدي والثقة بالنفس وبهذا يكون التجديد ونهضة الأمة ، وعلى هذا ذهب **رفاعة الطهطاوي (ت 1873) والأفغاني (1897)** وغيرهم من حركات الإصلاح ، وهنا نسجل ملاحظة مهمة للمؤرخ النصراني **ألبرت حوراني** لاحظها في حركات التجديد والإصلاح النهضوية :

1- **أنها حاولت تطويع المعطيات الشرعية للثقافة الغربية**
2- **أن الآلية التي استخدمها هي ضخ المفاهيم الغربية في المصطلحات التراثية**

---

[75] حياتي ، أحمد أمين 107 ، أنظر مشروع رؤية جديد للفكر العربي في العصر الوسيط ، الطيب تيزيني ، ص 127 ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، حسين مروة ، 8/1 ، الثابت والمتحول ، أدونيس ، ص 13 ، التراث والتجديد ، حسن حنفي ، ص 19 ، نقد الخطاب الديني ، نصر حامد أبوزيد ، ص 137 ،حفريات في الذاكرة ، محمد عابد الجابري ، ص 176 التراث والحداثة ، الجابري ، ص 113 .

[76] المقدمة ، ابن خلدون ، ص 283/1.

حيث قال عن حركة الإصلاح التي يرأسها **محمد عبده (ت 1905)** :"كانت هذه الحركة إصلاحية لأنها استهدفت إحياء ما كانت تعتبره العناصر المهملة في التراث الإسلامي ، غير أن عملية هذا الإحياء قد تمت تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوروبي ،فأدت تدريجيا إلى تفسير جديد للمفاهيم الإسلامية بغية جعلها معادلة للمبادئ الموجهة للفكر الأوروبي في ذلك الحين . ف **(عمران) ابن خلدون** تحول تدريجيا إلى **(تمدن) و (مصلحة)** الفقهاء المالكين وابن تيمية تحولت إلى **(منفعة)** جون ستيوارت مل ، **(إجماع)** الفقه الإسلامي إلى **(الرأي العام**)في النظرية الديمقراطية ، **(أهل الحل والعقد**) إلى أعضاء المجالس البرلمانية ، وكانت نتيجة ذلك لدى ما سميناه بالجناح العلماني لمدرسة **محمد عبده** الفصل الواقعي الحاسم بين دائرة الحياة المدنية ودائرة الدين ، ثم فتح باب جديد أمام القومية العلمانية " [77]

ولهذا لم تنجح ظاهرة تطويع الشريعة للثقافة الغربية في تحقيق النهضة ، وقد قدم بعض المفكرين الإسلاميين إجابات حول ذلك فمن ذلك ما كان يكرره **مالك بن نبي** بأن الشعور بمركب النقص لا يبعث نهضة فيقول في **كتابه دور المسلم** :"**لماذا استطاع أولئك الأعراب الفقراء في عهد محمد صلى الله عليه وسلم ؟ لماذا قام أولئك الأعراب الفقراء الأميون بإنقاذ الإنسانية وشعروا أنهم جاؤوا من أجل إنقاذها ؟ فقد كانوا يعلنون هذا في أقوالهم ومخاطباتهم للآخرين سواء من أهل الفرس أو من أهل روما ، كانوا يقولون لهم : لقد أتينا لننقذكم ، إنهم لم يشعروا ب(مركب النقص)، لماذا لم يشعروا ؟! لأن الإمكانيات الحضارية المتكدسة أمامهم في فارس أو بيزنطة أو في روما لم تفرض عليهم النقص ، وبعبارة أخرى لم تبهرهم** "[78].

[77] الفكر العربي في عصر النهضة ، ألبرت حوراني ، ص 410، 411.

[78] دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين ، مالك بن نبي ص 49 .

ومن جانب آخر فقد تنبه **المودودي** لمثل هذا الأمر في بناء النهضة وحصول التجديد لواقع الأمة بمحاربة **(مركب النقص)** وقد لخص **الندوي** كلامه بقوله : " استرعى الأستاذ أبو الأعلى المودودي في منتصف هذا القرن انتباه (الطبقة المثقفة) من المسلمين بمقالاته القيمة التي كان يكتبها في مجلته الغراء (ترجمان القرآن) في نقد الحضارة الغربية ونظام الحياة الغربي تلك المقالات التي تتميز بأسلوبها الهجومي .. وسيكون من الإجحاف إذا لم نوفه حقه من الاعتراف بما لعبته مقالاته هذه والتي ظهرت فيما بعد في صورة كتب ورسائل ومؤلفاته المستقلة من دور رائع في إعادة الثقة إلى الطبقة الذكية المثقفة بالثقافة الغربية ، بالإسلام وقيمه وتصوراته ، **وفي تخليصها من (مركب النقص) ونفسية (الهزيمة الداخلية) حيال الإسلام وتعاليمه**"[79] .

ومن جانب آخر فإن الله لم يبعث نبيه لينذر قومه من التخلف المدني ابتداء فقد كان أمامه حضارتان عظيمتان متقدمتان (فارس والروم) لكنهم في ميزان الله (ممقوتتين) لقوله صلى الله عليه وسلم : **(*إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم* إلا بقايا من *أهل* الكتاب)** [80] ،فالميزان ليس بالتقدم والرقي بل هو تحقيق الإيمان بالنبوات والشرائع ومركزية الآخرة لا الحياة الدنيا رغم كل ذاك التقدم المادي إلا أنهم في نظر الله ليسوا بشيء لأن الله جل وعلا خلق الإنسان لتحقيق العبودية ، وأما الحياة المادية من عمارة وغيرها فهي لاستعادة على هذه العبودية ووسيلة لإظهار هذا الدين وإقامة الشعائر **(فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)** ، لهذا كانت وظيفة الدولة في التصور الإسلامي كما قال **ابن تيمية** في **(السياسة الشرعية)** : "المقصود الواجب بالولايات :

1- إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانا مبينا ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا

---

[79] التفسير السياسي للإسلام ، الندوي ص 14 ، 15

[80] صحيح مسلم ، 2865

2- إصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم "[81]

فالله تعالى جعل الإيمان المطلب المنجي في الحياة الدنيا ولم يجعل مسلوب الإيمان في أي درجة من درجات الرقي بل على العكس ، فقد جعل من هو الآن بميزان العصر هو المبدع الحضاري الذي يكسى بالتعظيم والتهويل ونسوا أن يرتكب أكبر جناية وأعظمها وهي الجهل بالله ، ناهيك عن الفواحش والحياة البهيمية وقد صدق الله في وصفه {*والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام*} **محمد : 12** و هذا صراحة قد لا يعجب الكثير بل ربما يزعجهم ، فبلا مجاملة ولا مداورة نحن لا نريد كسب تعاطف النخب المثقفة تجاه الإسلام بل يجب كسب انتماء الناس للإسلام والقرآن والنبي محمد صلى الله عليه وسلم ، الإسلام في صورته الحقيقية لا المصطنعة والتي تناسب ذوق المستمع أو الذوق الفرانكفوني .[82]

فقد جاء القرآن ليؤسس مركزية الآخرة في مقابل مركزية الدنيا وهذا الأمر واضح في القرآن وعليه يجب أن يبنى كل تجديد في الفهم والتصور ومعالجة التحديات ، فليس العمران المادي مطلب رئيسا لكن العمارة الإيمانية مقدمة عليه وهذا هو العاصم من (**ثقافة الانبهار**) وقد جعل الله كل هذه الدنيا (**امتحان و ابتلاء للإيمان**) لقوله تعالى : {*إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا* } **الكهف :7** ، بل جعل الله التمكين المدني دون إيمان موجب لعقوبته فقال تعالى : {**ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون } الأحقاف : 26**

وأخيرا إن الانبهار بالمظاهر المادية هو أساس كل انحراف سلوكي وضلال فكري

---

81 السياسة الشرعية ، ابن تيمية ، ص 30

82 أنظر : سلطة الثقافة الغالبة ، إبراهيم السكران ، ص 56 .

لأنه تعظيم للدنيا وزهد في الآخرة قال تعالى {*كلا بل تحبون العاجلة* **وتذرون الآخرة**} القيامة : 20 .

فإن كانت البدايات تحت سطوة أدوات المنطق الأرسطي الذي يستمد ماديته من واقعية أرسطو فهو جهد كبير لتوضيح معلوم ، ومشكلة الكليات لها حمولة فلسفية عادة على نصوص الوحي بالتبديل قديما مع مشاحنات المتكلمين وخصومهم من الفلاسفة والملاحدة وحتى علماء المسلمين الذين لم يتقبلوا علم الكلام واعتبروه ضلالة ودخيلا على الفكر الإسلامي ، لكون المنطق الأرسطي أداته الكبرى ، وفي العصر الراهن نجد من مظاهر الخضوع للثقافة الغالبة تأويل النصوص الدينية وفق مخرجات الثقافة الغربية ابتداء من **جمال الدين الأفغاني. (ت 1897 م) والكواكبي ورشيد رضا إلى مصطفى محمود** .

وفي تأويلات هذه المدرسة وفق العلوم والنظريات الغربية نهج **محمد عبده والشيخ الطنطاوي جوهري** والذي دعا إلى إحياء النظرية التأويلية وتطبيقها ، وبهذا كتب تفسيره [83]، ووفق هذا المنهج التأويلي كانت كتابات **محمد مصطفى المراغي وعبد العزيز إسماعيل والشيخ رشيد رضا والأستاذ محمد فريد وجدي والكواكبي وغيرهم** .وقد نظر كبار هذه المدرسة للتأويل بناء على الجمع بين النص والعلم الحديث خاصة **نظرية التطور والانتخاب الطبيعي الذي انتهى إليه داروين** [84].

ثم صار التأويل عبر استخدام المنهجيات الغربية الحديثة والتي نشأت أساسا بعد الإصلاح الديني الكنسي مع **مارتن لوثر** والنقد الكتابي والذي يقصي الظاهر (**المحرف**) لحساب المؤول وقد كان الطور الأول مع **شلاير ماخر ودلتاي** يبحث عن

[83] أنظر : التفسير والمفسرون الدكتور الذهبي 505/2

[84] أنظر : ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 54.، خطرات جمال الدين الأفغاني ، محمد المخزومي ص 100 ، تفسير المنار ، رشيد رضا 497/2 ، رسالة التوحيد ، محمد عبده ص 88 ، 89 .

الفهم والمعنى وفق منهج للظفر بمراد المتكلم فإن العملية التأويلية في الفكر الغربي صارت تهرب من سلطة الميتافيزيقا والدين (**الثابت**) والذي جعل رمز التخلف والعلم (**المتحول والمتغير**) وهو رمز التطور والصيرورة في أدب الحداثة الغربية اللادينية ليصير التأويل قولا بلا منهج وفهما بلا معنى وفق منهج **جادمير ليسقط مع التفكيكية إلى العدمية .**

ومن أوائل من استخدم هذه المنهجيات هو **طه حسين** في دراسته (**في الشعر الجاهلي**) حيث استخدم المنهج الديكارتي على نصوص منهجه وكان أول من استخدم المنهج الديكارتي في نصوص التوراة هو **سبينوزا** في كتابه (**رسالة في اللاهوت والسياسة**)[85] ، وبعده **محمد أحمد خلف الله** في رسالته في الدكتوراه (**الفن القصصي في القرآن**) بإشراف **أمين الخولي** حيث استعمل نفس منهج **طه حسين** في التفريق بين الوقائع التاريخية والنصوص القرآنية وأن القصص القرآني أشبه **بالأسطورة** [86]، وهذا اللفظ سيصير مع **أركون** مصطلحا متكاملا .

وقد تكاملت أدوات **طه حسين ومحمد أحمد خلف الله** في إعمال المنهجيات الغربية في تأويل النصوص الدينية وأخذت امتدادا أكثر تطورا في السبعينيات الميلادية مع النقد الأدبي ومدارس اللسانيات الحديثة والذي استخدمه الباحث الباكستاني **فضل الرحمن** لدراسته للإسلام ونصوصه وقراءته تاريخيا واتبار الظروف الاجتماعية لهذه النصوص[87]، وبعد ذلك جاء المفكر السوداني **حاج حمد** ليبني فكرته الجديدة في التجديد على المناهج الغربية حيث قال :"إن القرآن هو المصدر الكلي للمعرفة الكونية المطلقة ..وأن إدراك خصائصه المنهجية والمعرفية يتطلب الجمع بين القراءتين وصولا

[85] أنر: في الشعر الجاهلي ، طه حسين ص 23

[86] وقد رفضت الرسالة وأقيل صاحب الرسالة ومنع المشرف من الإشراف نهائيا

[87] الاسلام وضرورة التحديث ، فضل الرحمن ص 19 وما بعدها .

لاكتشاف جدلية الغيب والإنسان والطبيعة "[88] .

وفي الثمانينات بدأت التوجهات التأويلية الحداثية النقدية في الظهور لإعادة تجديد الدين – حسب زعمهم – . فقد صدر عام 1984 كتاب أركون (**نقد العقل الإسلامي**) لإعادة الفهم والتأويل مع ترسانة ضخمة من الأدوات المعرفية من الفكر الغربي ثم صدر كتاب (**نقد العقل العربي**) للجابري كمشروع لنقد التراث من داخله ليصير لفظ (**التأويل**) من مصطلح شرعي إلى مصطلح محقون بدلالات غربية جديدة وعلى هذا النحو اتجهت مشاريع الحداثة الجديدة (**محمد شحرور ، الطيب تيزيني ، علي حرب ، حسن حنفي ، نصر حامد أبو زيد ، عبد المجيد الشرفي .. وغيرهم**) .[89]

المطلب الثاني : نظرية تاريخية النص

تعد نظرية تاريخية النص أهم نظرية استخدمت في الطرح المعاصر لتأويل النص الديني ، والتي ربطت فهم النص بلحظة تاريخية شكلت ظروفه سواء كانت هذه الظروف مادية أو لغوية ، وقد تفرعت على هذه النظرية عدة نظريات اتفقت معها في (**حبس دلالات النص عن الامتداد**) إلا أنها اختلفت في تمحورها حول جانب خاص سواء كان ماديا (**كالتأويل الماركسي**) أو على الجانب اللغوي (**كالتأويل الألسني**)، ومن أشهر النظريات المتفرعة على نظرية تاريخية النص هي : **نظرية الأنسنة** ، وإن كانت قد اعتمدت كأنها منفصلة على نظرية تاريخية النص إلا أنها تلتقي معها في بناها الفلسفية ، وفي التأويل الفلسفي العربي أيضا تؤخذ بشكل منفصل تقريبا وهذا راجع إلى أن النزعة الإنسانية تعد محور الفلسفة الغربية في صورتها المتأخرة والتي تجعل الإنسان محولا للمعرفة ولهذا يتم التعاطي مع نظرية الأنسنة كنظرية تتفق مع التاريخية

88 العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ، محمد أبو القاسم حاج حمد ، ص 33 .

89 ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ، ص 52 وما بعدها .

في النتيجة وتختلف نوعا ما في المنطلق .[90]

فالتاريخية هي " التي شكلت المقولة الأساسية لمنطق الفكر الغربي والمفهوم المركزي الذي استعملته منذ بداية نهضته في اقصاء سيطرة الموروث الديني وتأسيس بناء معرفي جديد " [91]، يؤسس هذا المنهج لنقلة نوعية من بعد حركة إحياء التراث اليوناني ثم الإصلاح الديني المتمركز حول الكشف عن تاريخية التفسير الكنسي ، ثم تجاوزه إلى تشيل الإطار العام لإنتاج المعرفة في الاتجاهين التجريبي والعقلاني وبهذا التأسيس الجديد انتقل الفر الغربي إلى طور مختلف وإلى مرحلته الجديدة مرحلة (الفلسفة الحديثة) التي أصبحت فلسفة القرن السادس عشر والقرون التوالي حتى أيامنا .[92]

لهذا يستعيد مفكرو الحداثة العرب تلك التجربة الغربية مع (النص المحرف) في التعامل مع (**النص المعصوم**) والتراث الإسلامي لإنجاز مشروع النهضة عن طريق (**قانون التاريخية**) على سنن المنطق النهضوي العربي الحديث حيث يقول هشام صالح : "تبيان تاريخية ما قدم نفسه على أساس أنه فوق التاريخ هو الذي يشكل لب الحداثة الأوروبية من قرنين وهو الذي شغل فلاسفة الغرب من كانط إلى هيغل إلى نتشه.. ولايزال "[93]،ولهذا يقول بعدها أن : "الرؤية الجديدة للدين والعالم يمكن أن تنتصر على الرؤية القديمة حتى ولو كانت راسخة الجذور في العقلية الجماعية منذ مئات السنين. ولكنها لن تنتصر إلا بعد تفكيك العقلية القديمة واقتلاعها من جذورها عن طريق تبيان تاريخها ونزع القداسة عنها "[94] وبهذا أيضا يقول (عبد الله العروي) في

---

90 أنظر: المصدر السابق ص 239

91 موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني ص 85

92 انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ،ترجمة د.أحمد خليل : 822/2

93 تعليق هشام صالح على أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص 76

94 مدخل إلى التنوير الأوروبي ،هشام صالح ص 10

توصيفه لأزمة المثقف و أزمة المجتمع في العالم العربي فيقول :" إن المثقفين يفكرون حسب منطقين ،القسم الأكبر منهم حسب الفكر التقليدي والقسم الباقي حسب الفكر الانتقائي وإن الاتجاهين الإثنين يوصلان إلى حذف ونفي العمق التاريخي ..لقد قلنا إن الطريق الوحيد للتخلص من الاتجاهين معا هو الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته "[95]

*** التاريخية من المفهوم الغربي إلى التطبيق العربي :**

كان الأساس الذي انطلق منه مفهوم التاريخية في الفكر الغربي على تحديد بعدي التاريخ على أنه بين الماضي والمستقبل وليس بين الأعلى والأدنى ومن ثم انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني [96]، فيصير المفهوم قد مر بطورين [97]:

الأول : كان ينطلق من ثبات الذات وثبات الموضوع ومنه إلى إمكانية الوصول الواعي إلى الحقيقة أو الاقتراب منها .

الثاني : التشكيك في وجود مضمون جوهري أزلي للحقيقة ، والنظر للمعرفة على أساس إكراه اللاوعي ونفي فكرة الثبات ونفي فكرة الخطأ والصواب وإنما موافقة الشرط التاريخي الآني .

ومع الطور الثاني لمفهوم التاريخية وبعد التفاؤل بمقدرة الإنسان على (صناعة واقعه وامتلاك المعرفة)، عرف الفلاسفة حقيقة عجزهم مع حاجتهم لمصدر للمعرفة (إلهي) فوق التاريخ بشكل المعيار اليقيني لأن التاريخية قد أحدثت أزمة عندهم في اليقين، خاصة بعد تسلط قوانين الفيزياء في الطبيعة على مجال الإنسانيات لهذا يقول

[95] العرب والفكر التاريخي ،عبد الله العروي ص 205-206

[96] انظر: دراسة حسن حنفي عن فلسفة التاريخ التي وضعها على كتاب "تربية الجنس البشري " ل (لسنج) ص 46

[97] موسوعة لالاند الفلسفية :2/ 561، وأنظر : المعجم الفلسفي ،جميل صليبا :1/230،229.

محمد سبيلا :"أدى التطور التاريخي للفيزياء إلى إبراز ميكانيكية الطبيعة وإلى الكشف عن القوانين المختلفة التي تخضع لها ..ثم أخذ هذا المبدأ يرتسم في الإنسانيات .وما يسمى بثورة العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ليس إلا إدخالا لمبدأ الحتمية إلى الميدان الإنساني لفهم المجتمع والفرد والتاريخ على ضوئه "[98].

فكانت بعدها إشكالات الأسئلة الفلسفية والتي تشكل معها مفهوم التاريخية : (العلاقة بين المطلق والنسبي الزمني)، (العلاقة بين الحقيقة وإدراك الحقيقة)، (العلاقة بين الفكر والواقع والطبيعة الإنسانية) .. وقد مثلت بحوث (لوك) وبركلي و هيوم ومن بعدهم كانط مرحلة تكوينية لمفهوم التاريخية والتي سيقترب هيغل من إتمامها لتستوي أخيرا على يد ماركس[99]، ليتأسس مفهوم التاريخية على أربعة أسس :[100]

1- تحديد بعدي التاريخ على أنه بين الماضي والمستقبل وليس بين الأعلى والأدنى انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني .

2- فكرة الصيرورة والتغير المستمر .

3- الهجوم على فكرة ثبوتية الطبيعة البشرية، يقول المسيري :" أسقطت العلوم الإنسانية مفهوم المعيارية بل ومفهوم البشرية بحيث يصبح كل شيء تقريبا مقبولا، وأصبح من المستحيل الحديث عن طبيعة بشرية تتسم بشيء من الثبات وهذا يشكل سقوطا كاملا في قبضة الصيرورة" .[101]

---

[98] مدارات الحداثة ، محمد سبيلا ص 129،127.

[99] أنظر : موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني ص 97

[100] أنظر: العرب والفكر التاريخي ، عبد الله العروي ص 206

[101] اللغة والمجاز ، عبد الوهاب المسيري ، ص 152 ، و دراسة حسن حنفي عن فلسفة التاريخ التي وضعها على كتاب "تربية الجنس البشري " ل (لسنج) ص 46

4- استحالة إدراك الحقيقة والتعبير عنها دون تأثير الرؤية الذاتية عليها .

وقد كان أهم ما أضافه هيغل لمفهوم التاريخية وفق نظرية (التاريخية الجدلية) والتي تُسيّر الإنسان وفق قانون جبر التاريخ وهو الأمر الذي اتسع بعده مع ماركس وفرويد و دوركايم ..ومع فلسفة العلم الحديث في النظر إلى العلم والعقل بشكل مرحلي ، بمعنى تاريخية العقل والعلم [102] والذي أثر في مفهوم التاريخية بإحلال الاستقراء بديلا على الاستنباط ، وهو الأمر الذي يعني أن الحقيقة المعرفية تتكون ولا تصنع من خلال استقراء الأجزاء وتركيبها، فليست الحقيقة أو المعنى جوهرا معطى مسبقا وكل ما هنالك هو استنباطه والاستدلال عليه بل يركب ، ما يعني نفي جوهرة الحقيقة وماهيتها، وقد فصل جان فرانسوا دورتيه هذه المفاهيم بشيء من البسط .[103]

وهذا الأصل (من الاستنباط إلى الاستقراء) أيضا قد قامت عليه نظرية الفكر الحداثي العربي حول (إعادة بناء التراث) بشهادة حسن حنفي بقوله : "من منهج النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد كان المنهج السائد في التراث القديم هو المنهج النصي القائم على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة وهي الأصول المكتوبة .. وكان من الطبيعي قديما أن يحدث ذلك فكان الوحي هو مصدر المعرفة والعلم، ولما تغير الوضع الآن أصبح الواقع هو مصدر المعرفة والتحليل الكمي للواقع هو أساس القرار ومادة التخطيط ولزم الانتقال من منهج النص النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد "[104]، ولهذا كان سعي الماركسية هو العمل على إماطة اللثام عن الأفكار والأيديولوجيات السابقة والكشف عنها والتخلص من قيود المراحل التاريخية

---

[102] أنظر التراث والعلمانية ، عبد الكريم سروش ص 180،181 ، و قصة الفلسفة الحديثة ، أحمد أمين وزكي نجيب محمود ص 376 ، 377 ، وفلسفة الحداثة في فكر هيغل ، محمد الشيخ ص 66 ،67 .

[103] معجم العلوم الإنسانية ،إشراف جان فرانسوا دورتيه ، ترجمة د.جورج كتورة ص 185 .

[104] دراسات فلسفية ، حسن حنفي ص 147

السابقة .[105] ليقلب ماركس نتائج هيغل لكي تحل المشكلة: لا يصنع الدين الإنسان لتصير: الإنسان يصنع الدين، لا وجد الدستور الشعب، لتصير: الشعب يوجد الدستور .[106]

ومن هنا بدأت فكرة غائية التاريخ تتضاءل أمام الحتميات المختلفة لتشكل مفهوما جديدا للتاريخية ينفي ضرورة نفي تدبير الله تعالى لأمر العالم وتصريفه له ، بل يؤول إلى إنكار وجوده تعالى . وعلى هذا قام التفكير الفلسفي منذ بدايته (إنكار تدبير الخالق للعالم) يقول الجابري : "..تبقى أخير ا الفلسفة الأوروبية الحديثة التي جعلت من الله إما قوة مندمجة في الطبيعة ، وفي هذه الحالة فهو المظهر النظامي فيها (سبينوزا، هيغل)، وإما قوة منفصلة عن الطبيعة، وفي هذه الحالة ينظر إليه على أنه سبب اتساق مبادئ العقل وقوانين الطبيعة، وأما في العلم الحديث والمعاصر ففكرة الإله مستبعدة تماما ولكن دون أن يعي هذا بالضرورة عدم الاعتراف بوجوده ".[107]وهذا ما يؤيد مقولة **محمد سبيلا** أن الحداثة هي **عبادة التاريخ** [108]،وهو ما يؤكده أركون بقوله :" النموذج الدنيوي (العلماني)يقدم صورة أخرى عن توليد التاريخ البشري غير الصورة التي يقدمها النموذج الديني التقليدي ، وسوف يؤدي تقدم النموذج الدنيوي في المجتمعات العربية والإسلامية، على المدى البعيد إلى إلغاء

---

[105] أنر : بحث تاريخ فكرة الفلسفة منذ هيغل – أندريه نواراي ضمن كتاب مداخل الفلسفة المعاصرة ، ص 27،7 ، العرب والفكر التاريخي ، عبد الله العروي ، ص172 وما بعدها، التراث والعلمانية ،عبد الكريم سروج ص 170، 172.

[106] أنظر :رأس المال ،كارل ماركس : سيرة فرانسيس وين ص 24،25 ، ويذكر عبد الكريم سروش أن فيورباخ يمثل حلقة متوسطة بين هيغل وماركس: وكان قرأ الفلسفة على هيغل وراسل ماركس ، أنظر التراث والعلمانية ص 30

[107] تكوين العقل العربي ، محمد عابد الجابري ص 27، 28

[108] أنظر : الحداثة ومابعد الحداثة محمد سبيلا ص 11

النموذج الإلهي لتوليد التاريخ كما حصل في الغرب الحديث "[109]

فيصبح مفهوم التاريخية بهذا التصور يتضمن إنكار مبدأين أساسين في المعرفة والوجود :

1- إنكار تدبير الله الخالق وتصريفه للكون بل إنكار وجوده ، الذي يشكل مركز ثبات الموضوع .

2- إنكار المبادئ الفطرية التي تشكل مركز ثبات الذات أمام الموضوع

وقد كان الانتشار لمفهوم التاريخية الذي انتهى إليه ماركس مع توسيعه وابتكار المناهج البحثية في تطبيقه على يد مدرسة الحوليات الفرنسية والتي قامت بعملين أساسيين قامت عليه مشاريع إعادة القراءة هما :

1- التصدي لمنهجية التاريخية الوضعية الفيلولوجية التي سادت منذ القرن 19 وحتى منتصف القرن 20والتي تبنتها المدرسة الاستشراقية .

2- تطوير منهجية التاريخية الماركسية وتوسيع دائرة الرؤية الفلسفية التي قامت عليها في الكشف عن أيديولوجية الأفكار والتصورات وعلاقة الفكر والنظام المعرفي بواقع المرحلة التاريخية التي يظهر فيها .[110]

فبهذا ينتهي المفهوم الحداثي للتاريخية إلى النتيجتين المنطقيتين لفلسفة التاريخية والتي تتشكل مقدماتها من صيرورتها التاريخية حيث تنتهي إلى : نفي الحقيقة المتعالية والمطلقة ، ونفي امتلاكها بل نفي وجودها ، وإلى القطيعة المعرفية مع التراث والماضي المعرفي .[111] ومن هنا انطلقت مشاريع إعادة القراءة العربية لتبني على فكرة التاريخية الغربية جوهر الإصلاح الثوري للفكر الإسلامي والتأكيد على النسبية من خلال

---

[109] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، محمد أركون ص 23 .

[110] أنظر : التاريخ الجديد ،أشراف جاك لوغوف ، ترجمة د.محمد المنصوري ص 125، 134 و410، 430.

[111] أنظر : موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني ص 122

إثبات القراءة التاريخية لمقاربته مقاربة نقدية. [112]

ونجد أن أركون يصرح بمركزية التاريخية في مشروعه الفكري بقوله : "توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى اعتبار الشريعة وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره "[113]، مع تجاهله للتداول والسياق الغربي للمفهوم والذي نبه عليه طه عبد الرحمن[114]، وذلك لأن الفكر الحداثي يعتبر التاريخية شرط الحداثة والحداثة نتاج التاريخية [115]، يقول هشام جعيط :" إن أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخته ، إن هذه التورخة تعين كثيرا على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة المحمدية ".[116]

وعلى هذا يقوم مشروع نصر حامد أبو زيد بتطبيق قانون "العلاقة الجدلية " بين النص والواقع ليحكم على النص القرآني بأنه (منتج ثقافي) فيقول :"إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما "[117]، فيظهر جليا في خطابات الحداثة العربية أنها تنقل النتائج الأخيرة للفكر الغربي دون أن تكون لها نفس المقدمات والإشكالات التي لازمت الحداثة الغربية ، فلهذا يدعو الفكر الحداثي إلى أهمية تعددية منهج قراءة النص الديني

---

[112] أنظر : نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ،مختار الفجاري ص 117 وما بعدها ، إسلام المجددين ، محمد حمزة ص 56 وما بعدها ، الإسلام السني ، بسام الجمل ص 9 وما بعدها .

[113] تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ص 21.

[114] أنظر : روح الحداثة ، د .طه عبد الرحمن ص 177، 189 ، وأنظر : تجديد المنهج في تقويم التراث ، له أيضا ص 19، 21 .

[115] أنر : الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، كحيل مصطفى ص 264

[116] تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ، هشام جعيط ص 129و 194، أنظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ص 16، 17 ، مدخل إلى القرآن الكريم ، محمد عابد الجابري ص 257 ،259 .

[117] مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد ص 24،25 .

فالتقيد بمنهج وحيد يؤدي بنظرهم إلى الجمود [118]،لهذا يدعو إلى مساءلة العلوم المتصلة بالنص القرآني (علوم القرآن) للكشف عن تاريخية تلك العلوم والقواعد وكذلك تاريخية التفسير القرآني ولذلك من المشروع جدا : "أن يعاد النظر فيها نظرا إلى أنها **مصادر بشرية تاريخية**. فالنص الديني يمثل عقبة في ذهن الكثير من المسلمين هو في الواقع نتيجة تأويل مغين قد تبلور هو كذلك عبر التاريخ وفي ظروف مخصوصة"[119].

ولهذا نلاحظ أن التأويلية الحداثية العربية المقلدة لأصلها الغربي تريد الانفلات بدعوتها الاختلاف والتعدد ونبذ التوحد، لتصل إلى النتيجة الحتمية التي وصلت إليها التأويلية الغربية وهي **التفكيك** حيث الفوضى والضياع ولا حرج في استعمال نوع من المخاتلة بالتشكك في النص من أجل التحرر منه فالنصوص المقدسة (خاصة القرآن) هي أكبر عائق أمام تبيئة الحادثة في الفكر العربي .

الخاتمة :

إن المتأمل في التأويل الحداثي بشقيه الغربي أولا والتطبيق الحداثي العربي لا يجد فيه أيّ جانب للبناء أو لإقامة النصوص من أجل فهمها كما أراد صاحب النص بل نجد العكس تماما، فالنصوص المقدسة يسعى لانتهاك قدسيتها خاصة النص القرآني بل يتعامل معه على أساس أنه عائق يجب إزاحته ولذا أسجل هذه النتائج :

1-يقوم الفكر الحداثي على مقولة النظرية التاريخية فلا توجد حقيقة مطلقة، بل الحقيقة ملاءمة المعرفة للواقع الذي يعيشه الإنسان

---

[118] أنظر: إسلام المجددين ، محمد حمزة ص 63

[119] تحديث الفر الإسلامي ، عبد المجيد الشرفي ص 39 ، وأنر إسلام المجددين : ص 69، 70 .

2-النظريات التأويلية التي يفعّلها الحداثيون العرب هي تطبيق للهرمنيوطيقا بصورتها الغربية على النصوص وفق منهج انتقائي للنصوص الشرعية.

3-إن تفعيل النظريات التأويلية على النصوص الشرعية سيؤدي ضرورة إلى :

- فتح باب الإلحاد
- التشكيك في النصوص الشرعية
- نفي أن يكون للقرآن وجود سماوي متعال
- إنكار الوحي وتأكيد بشرية تكوينه
- إنكار النبوة ومنها التشكيك في السنة

التوصيات :

- لابد من فهم أصول النظريات الفلسفية الغربية المشكلة للحداثة العربية لحسن الفهم ومتانة النقد والرد .
- إبراز المشاريع النافعة لبعض المفكرين المميزين في نقد الخطاب العلماني والحداثي مثل دراسات الدكتور عبد الوهاب المسيري –رحمه الله – والدكتور أبو يعرب المرزوقي والدكتور طه عبد الرحمن .

مراجع الدراسة :

1. القرآن الكريم
2. التاريخ والحقيقة لدى مشيل فوكو، السيد ولد أباه ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط2 ، 2004 م
3. التأويل بين السيميائات والتفكيكية ، امبرتو ايكو ، ترجمة: سعيد بنكراد ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، بيروت ، ط 1 ، 2000 م
4. التفكير اللساني في الحضارة العربية ، عبد السلام المسدي ،دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، ط3 ، 2009 م .

5. جاك دريدا والتفكيك ، مجموعة باحثين ، تحرير ، أحمد عبد الحليم عطية ، دار الفرابي ، بيروت ، ط 1، 2010 م .
6. الحداثة وما بعد الحداثة ، عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي ، سلسلة حوارات لقرن جديد ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 2003 م .
7. حفريات المعرفة ، مشيل فوكو ، ترجمة : سالم يفوت، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط2 ، 1987 م ،
8. دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، عبد الوهاب المسيري ، مكتبة الشروق الدولية ،القاهرة ، ط1 ،2006 م
9. دروس في الألسنية العامة ، فرديناند دي سوسير ، ترجمة : صالح الفرماوي ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب ، تونس /طرابلس ليبيا ، ط1، 1985م .
10.دليل الناقد لأدبي ، ميجان الرويلي وسعد البازعي ، المركزالثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ،ط 4، 2005 م .
11.رسالة في اللاهوت والسياسة ، باروخ سبينوزا ، ترجمة وتقديم: حسن حنفي ، مراجعة :فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة .
12.سوسيولوجيا الثقافة : المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، عبد الغني عماد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 2008 م .
13.صراع التأويلات : دراسات هرمنيوطيقية ، بول ريكور، ترجمة: منذر عياشي ، مراجعة : جورج زيناتي ،دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ،ط 1 ، 2005 م.
14.فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف ، هانس جورج جادمير ، ترجمة : محمد شوقي الزين ، الدار العربية للعلوم ، منشورات الإخلاف ، المركز الثقافي العربي ، بيروت / الجزائر / الدار البيضاء ، ط2، 2006م .

15. فلسفة الحداثة ، فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت : ط 1 ،1992 م .
16. فلسفة التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،بيروت ، ط3 ،1996م.
17. فلسفة الحداثة في فكر هيجل ، محمد الشيخ ،الشبكة العربية للأبحاث ، بيروت ، ط1 ، 2008 م .
18. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، عبد الوهاب المسيري ، دار الفكر المعاصر/ دار الفكر ، بيروت / دمشق ،ط2 ،2007 م .
19. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا المعاصرة : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1 ،2007 م .
20. الأسلوب والأسلوبية ، عبد السلام المسدي ،دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ، ط 1، 1993 م.
21. إشكالية القراءة والتأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت ، طّ6، 2001 م .
22. إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر : مقاربة حوارية في الأصول المعرفية ، عبد الغني بارة، الهيئة العامة للكتاب : القاهرة ، 2005 م .
23. آلام العقل الغربي : فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم ، ريتشارد تارناس، نقله إلى العربية فاضل جتكر، كلمة /العبيكان، أبوظبي / الرياض ، ط 1 ، 2010 م .
24. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، كحيل مصطفى ، منشورات الاختلاف/ دار الأمان ، الجزائر / الرباط ، ط 1 ، 2011 م .

25.البنبوية وما بعدها : من ليفي شتراوس إلى إلى دريردا ، مجموعة باحثين : تحرير جون ستروك ، ترجمة : محمد عصفور ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ط 1 ، 1996 م .

26.التأملات في الفلسفة الأولى ، ديكارت ، ترجمة عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، 1951 م .

27.تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ،دار المعارف ، القاهرة ، 1962 م .

28.تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط2 ، 1946 م .

29.حفريات المعرفة ، ميشيل فوكو ، ترجمة : سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، بيروت ، ط 2 ،1987 م .

30.القول الفلسفي للحداثة ، هبرناس ، ترجمة : فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق ، 1995 م .

31.الكلمات والأشياء ، ميشيل فوكو ، ترجمة : مطاع الصفدي وفريقة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1989 ، 1990 م .

32.اللسانيات والدلالة ،منذر عياشي ، مركز الإنماء القومي الحضاري ، حلب ، ط 2 ، 2007 م .

33.اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، عبد الوهاب المسيري ، دار الشروق ، القاهرة ، ذ 2 ، 2002 م .

34.ما بعد الحداثة والتنوير : موقف الانطلوجيا التاريخية –دراسة نقدية – ، الزواوي بوغره، دار الطليعة ،بيروت ، ط 1 ، 2009 م .

35.نا وراء الخير والشر : تباشير فلسفة المستقبل ، فريدريش نيتشه ، ترجمة جيزيلا فالور حجاز ، مراجعة موسى هبة ، دار الفرابي ، بيروت ، ط1 ، 2003 م .

36. المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية ، عبد العزيز حمودة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت. ط 1 ، 1985 م .
37. المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني / دار الكتاب المصري ، بيروت ، القاهرة ، 1978 م .
38. مقدمة في الهرمنيوطيقا ، دايفيد جاسبير ، ترجمة وجيه قانصو ، الدار العربية للعلوم / منشورات الاختلاف ، بيروت / الجزائر ، ط 1 ، 2007 م .
39. الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة ، على حرب ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء / بيروت ، ط 1 ، 1995 م .
40. من فلسفات التأويل إلى نظرات القراءة : دراسة تحليلية في النظريات الغربية الحديثة ، عبد الكريم شرفي ، منشورات الإختلاف / الدار العربية للعلوم ، الجزائر / بيروت ، ط 1 ، 2007 م .
41. من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل ، بول ريكور ، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية ، دار الأمان/وزارة الثقافة المغربية ، الرباط ، ط 1 ، 2004 م .
42. موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، ط 1 ، 1983 م .
43. موسوعة لالاند الفلسفية ، إشراف أندريه لالاند ، ترجمة خليل أحمد خليل ، مكتبة عويدات ، بيروت ، ط 2 ، 2001 م .
44. ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصرة ، الزواوي بغوره، دار الطليعة ، بيروت ، ط2 ، 2007 م .
45. النظرية الاجتماعية : من بارسونز إلى هابرماس ، إيان كريب ، ترجمة محمد حسين غلوم ، مراجعة محمد عصفور ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، الكويت ، ط 1 ، 1999م .

46.نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد ، أحمد الوردني ، مركز النشر الجامعي ، تونس ، ط 1 ، 2007 م .
47.النظرية التواصلية : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، حسن مصدق المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء / بيروت ، ط 1 ، 2005 م .
48.نقد الحداثة آلان تورين ، ترجمة صياح الجهيم ، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق ، ط 1 ، 1998 م .
49.نقد العقل المحض ، عمانويل كانط ، ترجمة موسى وهبة ، مركزة الإنمء القومي ، بيروت ، ط 1 ، 1998 م .
50.نهاية الحداثة : الفلسفات العدمية والتفسير في ثقافة ما بعد الحداثة ، جياني فاتيمو ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق ، 1998 م .
51.الهرمنيوطيقا والفلسفة : نحو مشروع عقل تأويلي ، عبد الغني بارة ، منشورات الاختلاف /الدار العربية للعلوم ، الجزائر / بيروت ، ط 1 ، 2008 م .
52.التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي ، سرحان خميس ،دار الأيام للنشر والتوزيع ،الأردن، ط1 ، 2017 م .
53.ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ، خالد السيف ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، المملكة العربية السعودية ، ط 2 ، 2015 م .
54.موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني ، البيان مركز البحوث والدراسات ، الرياض ، ط 1 ، 2014 م .

البحوث العلمية

المحــور الثاني:

القرآن الكريم وعلومه
في الدراسات الحداثية المعاصرة

الأحرف السبعة بين استشكال المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين و دراسات الحداثيين "دراسة وتحقيق وتقويم"

بقلم
د/ مجتبى بن محمود بن عقلة بني كنانة
كلية الشريعة/ جامعة نجران- المملكة العربية السعودية
AZHARKNANH@YAHOO.COM

المقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد:

فهذه دراسة في علوم القرآن الكريم لموضوع الأحرف السبعة؛ الذي كثر فيه البحث والكلام منذ بداية التدوين إلى يومنا هذا، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفسر معنى الحديث، قال ابن العربي: "لم يأت في معنى هذا السبع نص ولا أثر، واختلف

الناس في تعيينها"[1]. لكن موضوع بحثنا يعالج أثر ذلك الاختلاف العريض الذي توسع لأربعين قولا، ثم امتد لعصرنا الحاضر فأتي فيه بأقوال لا يحتملها أي لفظ للحديث. ولقد كان بسبب هذا الاختلاف ظهور آراء للمستشرقين تشكك في الحديث ومعناه، وترى أن القرآن روي بالمعنى، ثم كان كل ذلك مدخلا واسعا للحداثيين للخوض في حديث الأحرف السبعة وأقوال العلماء فيه وفق المنهج الغربي، مما أوصلهم لنتائج مخالفة لا يقرهم عليها القرآن ذاته، ولا السنة التي لا يعتدون بها، فضلا عن هدمهم لأصول العلماء في دراسة الحديث ونتائجهم فيه، وتمسكهم بالشاذ من القول. وذلك ما يبرر بحثنا ويبرز أهميته.

بيان أهمية موضوع الدراسة: تظهر هذه الأهمية في معالجته لمعنى حديث الأحرف السبعة وفق منهج التحقيق، بعد عرض أقوال المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين بتصنيفها في مسالك التفكير والبحث، ثم بيان الرابط بين ذلك الاختلاف وآراء الحداثيين، ليكون القول المختار سدا منيعا لاستحداث أقوال منكرة. وهو بحث تخصصي في علوم القرآن الكريم.

هدف دراسة الموضوع: حصر الأقوال باستقراء، ودراسة حديث الأحرف السبعة بمنهج التحقيق، والسعي لغلق الباب على الفكر الحداثي في تناول موضوعها بالمنهج الغربي.

إشكالية موضوع الدراسة: تنطلق في السؤال الآتي: هل كان الخلاف حول الأحرف السبعة بين المتقدمين والمتأخرين وامتداده للمعاصرين مدخلا لآراء الحداثيين فيها؟. ويتفرع عن هذا السؤال عدة أسئلة: ماعلاقة سعة الأقوال، بدخول الأقوال الشاذة؟.

---

[1]الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ) البرهان في علوم القرآن: المحقق: محمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط1، 1376 هـ - 1957م: (212/1).

وهل يمكن تصنيف كل ما ورد في الأحرف السبعة ضمن مسالك منطقية؛ لتحسن دراسته بعمق وتأمل؟. وهل يمكن تصوير رأي جديد في معنى الأحرف السبعة؛ لغلق الباب على من يريد أن يبحر من الأقوال غير المنضبطة ليحيل معنى الأحرف إلى قول لايمت للأصول والضوابط العلمية المعتمدة؟.

الدراسات السابقة: لا يوجد دراسة مماثلة لهذا البحث، الذي يعالج أثر استشكال حديث الأحرف السبعة عند السابقين والمعاصرين، ويربطه بدراسات الحداثيين.

أما الدراسات العامة حول حديث الأحرف السبعة، أو حول الحداثيين ودراساتهم، فكثيرة وليست في دائرة بحثنا الدقيقة. لأنها تحاول سرد أقوال السابقين والتوفيق بينها أو الترجيح. أو نقل الإشكال إلينا. أو تعقب الحداثيين ومن قبلهم المستشرقين في دراساتهم عموما وتفنيدها. ومن أحدث الدراسات السابقة في الأحرف السبعة: مؤتمر الأحرف السبعة مفهومها وحقيقتها، الذي أقامته جامعة الكويت في العام: 2017م، وتضمن سبعة بحوث: حول مفهوم الأحرف السبعة، وأثرها في آيات الاعتقاد، وعلاقتها بالقراءات، وبالرسم، وشبهات المستشرقين، والسابقين حولها، وحول القراءات. وقد اطلعت على تلك البحوث، وتبين لي أنها لم تعالج قضيتي في بحثي هذا، ويتضح للقارىء من عناوين البحوث مفارقتها لبحثي هذا، وأستطيع أن أجمل محتواها بكونها أبحاثا وصفية وتحليلية لقضايا الأحرف السبعة كما عند السابقين، فإما أن تعرض، أو تحلل دراسات جزئية مبنية على الأحرف السبعة، لكنها لم تؤصل تأصيلا شاملا جامعا استقرائيا، ثم انها لم تحدث علاقة بين الأدب النظري للأحرف السبعة ودراسات الحداثيين، فكلتا القضيتين تميز بهما بحثنا هذا. ويظهر تميز بحثنا هذا بجلاء عن الدراسات السابقة عموما في النقاط الآتية:

1. حصر أقوال المتقدمين والمتأخرين في مسالك جامعة مبتكرة.

2. حصر أقوال المعاصرين في مسالك لم يسبق أحد إليها.

3. بيان العلاقة بين الأقوال الكثيرة التي تجاوزت الأربعين، وبين مناهج الحداثيين في تناول حديث الأحرف السبعة والأدب النظري حوله.

4. التوصل من خلال مسلك التحقيق لمعنى جامع جديد للأحرف السبعة لم تسبق إليه أي دراسة.

5. بيان أثر معنى الأحرف السبعة الذي توصلت إليه دراستنا، على إيقاف دراسات الحداثيين وفق منهجهم الغربي.

منهجية المعالجة: وبتحويل الإشكالية لميدان البحث، نسلك المنهج الوصفي والتحليلي، والمنهج الاستنباطي وفق الخطوات الآتية:

- حصر آراء المتقدمين وتصنيفها ثم مناقشتها.
- عرض آراء المعاصرين وتصنيفها ومناقشتها.
- إظهار العلاقة بين الآراء في الأحرف السبعة، وبين توجه الحداثيين في دراستها، وعلاقته بآراء المستشرقين قبلهم.
- عرض آراء الحداثيين ومناقشتها.
- دراسة حديث الأحرف السبعة دراسة(تاريخية، ولغوية، وعرفية) من واقع نزوله.
- الجمع بين آراء المتقدمين والمتأخرين وبيان القول المختار الصحيح في الأحرف السبعة.
- إظهار وجه اختيارنا للرأي الجديد الذي خلصنا إليه في معنى الأحرف السبعة.
- بيان أثر تحقيق معنى الأحرف السبعة على البحث الحداثي وشبهه.

والتقسيم للبحث وفق المباحث الآتية وما تحويه من مطالب:

المقدمة: وفيها التعريف بالموضوع، وبيان أهميته، وإشكاليته، والدراسات السابقة، ومنهجية المعالجة، والتقسيم للبحث.

المبحث الأول: استشكال المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين في الأحرف السبعة.

المطلب الأول: آراء المتقدمين والمتأخرين في الأحرف السبعة ومناقشتها.

المطلب الثاني: آراء المعاصرين في الأحرف السبعة ومناقشتها.

المطلب الثالث: أثر استشكال المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين على توجه الفكر الاستشراقي والحداثي في دراسة للأحرف السبعة.

المبحث الثاني: الأحرف السبعة في دراسات الحداثيين.

المطلب الأول: آراء المستشرقين ومنهجهم مرجعية الفكر الحداثي في دراسته لمفهومه للأحرف السبعة.

أولا: عرض آراء المستشرقين في الأحرف السبعة وتفنيدها. ثانيا: مرجعية الفكر الحداثي في دراسته لمفهومه للأحرف السبعة.

المطلب الثاني: عرض آراء الحداثيين في الأحرف السبعة وتفنيدها.

المبحث الثالث: تحقيق القول في المراد بالأحرف السبعة.

المطلب الأول: التأصيل في فهم المراد بالأحرف السبعة (اللغوي، والعرفي، والتاريخي).

المطلب الثاني: خلاصة أقوال المتقدمين والمتأخرين والقول المختار في مفهومها .

المطلب الثالث: أثر تحقيق مفهوم الأحرف السبعة والاتفاق عليه في غلق الباب على الفكر الحداثي وشبهه فيها.

المطلب الرابع: بيان عدم كفاءة الفكر الحداثي في تناول التراث الإسلامي بالدراسة من خلال آرائه في الأحرف السبعة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المراجع والمصادر.

المبحث الأول: استشكال المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين في الأحرف السبعة.

تمهيد: أصل ثبوت الأحرف السبعة هو تواتر نقل أحاديثها[1]، فلا خلاف في ثبوتها لكن الخلاف في تحديد المراد بها وهو ما عليه بحثنا هذا[2]. أما كون المتقدمين والمتأخرين استشكلوا معنى الأحرف السبعة الواردة في الأحاديث، فهو لا يخفى لعدة أمور: الأول: كثرة الأقوال في محاولة تحديد المراد بها، الثاني: الردود بين أصحاب الأقوال والاعتراضات بها لا يوجد اتفاق على قول، ثالثا: نقل هذا الاشكال إلى الباحثين المعاصرين بصورته الأولى، ثم التوسع في الخلاف.

المطلب الأول: آراء المتقدمين والمتأخرين في الأحرف السبعة ومناقشتها.

اعتنى العلماء من المتقدمون والمتأخرين بحديث الأحرف السبعة دراسة وتفسيرا، فمن هؤلاء، أبو عبيد القاسم بن سلام(ت:224) في فضائل القرآن، ابن سعدان النحوي الضرير (ت:231)، وابن قتيبة(ت:276) في مشكل القرآن، أبو عمرو الداني (ت: 444هـ) في الأحرف السبعة للقرآن، والعجيلي (ت:454) في مصنف خاص، وأبو شامة (ت:665) في المرشد الوجيز ، والقرطبي(ت:671) في الجامع، وابن تيمية (ت: 728) في الفتاوى، وابن كثير (ت:774) في فضائل القرآن، وابن حجر(ت:852) في فتح الباري، وابن الجزري (ت:833) في النشر. وأكثر من اعتنى بجمع الآراء فيه من المتأخرين الزركشي في البرهان(ت:794) والسيوطي (ت:911) في الإتقان.

(1) سيأتي تفصيل ذلك في المبحث الثالث.

(2) وسبب ورود الخلاف طبيعي، لأن النبي ﷺلم يحدد تلك السبعة، لذلك الجزم بقول فيها عليه اعتراضات، أو ليس عليه دليل كاف، أو يتعارض مع تاريخ نزول الحديث وواقعه وأثره، لا ينبغي. قال ابن العربي: "لم يأت في معنى هذا السبع نص ولا أثر، واختلف الناس في تعيينها" الزركشين البرهان، مصدر سابق: (212/1).

"اختلف في معنى هذا الحديث على نحو أربعين قولا"[1]. أورد السيوطي منها خمسة وثلاثين قولاً. وسأصنف هذه الأقوال، في أقسام لاستحضار تلك الأقوال بحجتها وتفنيدها لحصر الصحيح منها في الذهن، ثم النظر في مؤداها للوصول للقول الصحيح. وإذا نظرنا في الأقوال نجدها ترجع إلى مسالك خمسة تجمعها، هذه المسالك هي: مسلك النسخ، ومسلك التفويض، ومسلك التأويل، ومسلك الاستقراء، ومسلك تفسير الكل بجزء من معناه.

القسم الأول: مسلك القول بالنسخ.

وهو مسلك توفيقي للخروج من الخلاف. ففي حديث الأحرف السبعة جاء القول بالنسخ لأن الخبر بها ثابت، ومعناها لم يأت به خبر. لكن القول بنسخ الأحرف السبعة ليس عليه دليل. قال القرطبي: "في اختلاف الألفاظ إذ كان المعنى متفقا، فكانوا كذلك حتى كثر منهم من يكتب وعادت لغاتهم إلى لسان رسول الله ﷺ، فقدروا بذلك على تحفظ ألفاظه، فلم يسعهم حينئذ أن يقرءوا بخلافها"[2]. وهذا الذي أورده القرطبي توجيه ليوفق بين ثبوت الخبر وعدم إدراك معناه.

قال ابن عبد البر: "فبان بهذا أن تلك السبعة الأحرف إنما كان في وقت خاص لضرورة دعت إلى ذلك، ثم ارتفعت تلك الضرورة فارتفع حكم هذه السبعة

(1) السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين(ت: 911هـ) ، الإتقان في علوم القرآن: المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974 م(1/163). وقال ابن حجر: ذكر القرطبي عن ابن حبان أنه بلغ الاختلاف في الأحرف السبعة إلى خمسة وثلاثين قولا ولم يذكر القرطبي منها سوى خمسة ولم أقف على كلام ابن حبان في هذا بعد تتبعي مظانه. قلت: قد حكاه ابن النقيب في مقدمة تفسيره عنه بواسطة الشرف المزني المرسي. ابن حجر أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة – بيروت ، 1379ه (9/23) رقم: 4704.

(2) القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح (ت: 671هـ) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2 ، 1384هـ – 1964 م (1/43).

الأحرف، وعاد ما يقرأ به القرآن على حرف واحد"(1). ورغم أن القول بنسخ الأحرف السبعة قال به عدد من العلماء لحل إشكال معنى الأحرف السبعة إلا أنه ليس عليه دليل أبدا.

ثم اختلفوا هل استقر في حياته ﷺ أم بعد وفاته والأكثرون على الأول(2)، ورأوا أن ضرورة اختلاف لغات العرب ومشقة نطقهم بغير لغتهم اقتضت التوسعة عليهم في أول الأمر فأذن لكل منهم أن يقرأ على حرفه أي على طريقته في اللغة إلى أن انضبط الأمر في آخر العهد وتدربت الألسن وتمكن الناس من الاقتصار على الطريقة الواحدة فعارض جبريل النبي ﷺ القرآن مرتين في السنة الآخرة واستقر على ما هو عليه الآن فنسخ الله سبحانه تلك القراءة(3) المأذون فيها بما أوجبه من الاقتصار على هذه القراءة التي تلقاها الناس(4). فهل قال بذلك أي من أصحاب رسول الله ﷺ ؟ كلا! إذا هو محض توجيه للخروج من إشكال ثبوت الحديث وغياب معناه.

(1) القرطبي، الجامع: (43/1). قال الزركشي: أن الأمر كان كذلك ثم استقر على ما هو الآن هم أكثر العلماء، منهم سفيان بن عيينة وابن وهب والطبري والطحاوي. البرهان: (213/1).

(2) واختاره القاضي أبو بكر بن الطيب وابن عبد البر وابن العربي وغيرهم الزركشي، البرهان: (213/1).

(3) قلت: هل يصح أن نثبت أمرا كالقول بأن الله نسخ الأحرف السبعة دون أن يثبت ذلك بخبر عن النبي ﷺ ؟!.

(4) ويشهد لهذا الحديث الآتي من مراعاة التخفيف على العجوز والشيخ الكبير ومن التصريح في بعضها بأن ذلك مثل هلم وتعالى. الزركشي، البرهان: (213/1)، ومن أدلتهم على أن ما بقي لسان قريش: "قال عثمان للرهط القرشيّين: (إذا اختلفتم أنتم، وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش؛ فإنّما نزل بلسانهم ففعلوا.) أخرجه الترمذي بخبر طويل، ينظر: الألباني محمد ناصر الدين صحيح وضعيف سنن الترمذي،(104/7)رقم: 3104. قلت: هذا ليس دليلا على نسخ شيء من الأحرف السبعة المنزلة، لأنه أراد ألا يختلف الناس في القراءات لا الأحرف، وقوله: "اذا اختلفتم....إلخ" هنا لأن اختلافهم بين ما هو منزل وما هو ليس بمنزل، وقوله زيادة في تحري الجمع لما هو منزل، ووضع علامة له أو منهجا، بأنه إذا اختلف في شيء من القراءة بين اثنين أو أكثر، فإن المنزل منه ما كان بلسان قريش، لأنه نزل بلسانهم في أول نزوله قبل نزول الأحرف السبعة، وعليه يكون ما خالفه ليس من الأحرف النازلة بدليل مخالفته للسان

الاحتجاج بالعرضة الأخيرة! ليس صحيحا للقول بالنسخ! لأن ما أثبت بنص، لا يرفع إلا بنص، فهل قال النبي ﷺ، أو أشار إلى أن العرضة الأخيرة نسخت الأحرف السبعة أو ستا منها!؟ كلا!. بل الدليل على غير هذا من قول علي، -رضي الله عنه- قال: « إن رسول الله ﷺ يأمركم أن يقرأ كل رجل منكم كما علم »[1]. وقد علمهم منذ بداية نزول القرآن، وأكثر ما تعلموه منه كان قبل العرضة الأخيرة، وبذلك لا وجه للقول بالنسخ. في قول عثمان - رضي الله عنه -: (أكتبوه بالتاء، فإنّه نزل بلسان قريش)[2]. قال ابن عطية: "قرأه زيد بالهاء، والقرشيّون بالتاء، فأثبتوه بالتاء، وكتبت

= قريش. وفي حقيقة الأمر أنهم لم يختلفوا إلا في كلمة التابوت، هل تكتب بالتاء أم الهاء. قال ابن شهاب: وأخبرني عبيد الله بن عبد الله أنّ عبد الله بن مسعود، كره لزيد بن ثابت نسخ المصاحف، وقال: (يا معشر المسلمين، أعزل عن نسخ المصاحف، ويتولّاه رجل، والله لقد أسلمت، وإنّه لفي صلب رجل كافر - يريد زيد بن ثابت - ولذلك قال عبد الله بن مسعود: (يا أهل العراق: اكتموا المصاحف التي عندكم وغلّوها، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: { يَغۡلُلۡ يَأۡتِ بِمَا غَلَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ } [آل عمران:161] فالقوا الله بالمصاحف) قلت: الخبر في سنن الترمذي وصححه الألباني. عجيب هذا القول من ابن مسعود -رضي الله عنه-!!، فتفسير الآية من سياقها يناقض هذا التأويل!. وقد "قال الزهري فبلغني أن ذلك كرهه من مقالة ابن مسعود رجال من أفاضل أصحاب النبي ﷺ. قال هذا حديث حسن صحيح وهو حديث الزهري لا نعرفه إلا من حديثه". ينظر: الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. (284/5) رقم: 3104.

قال أبو بكر الأنباري: "ولم يكن الاختيار لزيد من جهة أبي بكر، وعمر، وعثمان على عبد الله بن مسعود في جمع القرآن، وعبد الله بن مسعود أفضل من زيد، وأقدم في الإسلام، وأكثر سوابق، وأعظم فضائل؛ إلّا لأنّ زيدا كان أحفظ للقرآن من عبد الله، إذ وعاه كلّه، ورسول الله ﷺ حيّ". الأرمي محمد الأمين بن عبد الله، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1421 هـ - 2001 م، (ص:88).

[1] أبو عُبيد القاسم بن سلاّم البغدادي (ت: 224هـ) فضائل القرآن المحققون: مروان العطية - محسن خرابة - وفاء تقي الدين، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1420هـ: (361). حديث رقم: 649.

[2] ينظر: ابن حجر أحمد، فتح الباري ، مصدر سابق (20/9). وينظر: الألباني محمد ناصر الدين صحيح وضعيف سنن الترمذي، رقم: 3104(104/7).

المصاحف على ما هو عليه غابر الدّهر، ونسخ منها عثمان نسخا. قال غيره: قيل سبعة، وقيل: أربعة، وهو الأكثر، ووجّه بها إلى الآفاق؛ فوجّه للعراق، والشام، ومصر"[1]. هذا يدل على أن المراد بالجمع هو إخراج ما ليس قرآنا منزلا، لأن كلمة تابوه في اختلافهم عليها بين الهاء والتاء، لا أن كل منهما وجها صحيحا مع وجود الآخر، بل بتعيين أحدهما وإبطال الآخر. وهو ما حصل. ثم ان القول إن ستة حروف نسخت يلزمه، أن المنسوخ أكثر من المقروء[2].

---

[1] ابن عطية عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي (ت: 542هـ) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1 - 1422 هـ.

[2] هذا يعني أن ما كان يحفظ قبل جمع عثمان من هذا المنسوخ كثير جدا وقد تناقلته أجيال من زمن النبي ﷺ إلى بداية زمن عثمان، وأن هؤلاء الحفاظ له تناقله بعضهم وكتبه آخرون ودونه في مدوناتهم ورواياتهم، فأين هم اليوم؟ على كثرته الكاثرة، لم لم يصلنا شيء منه؟ قد تكون الاصطلاحات مكتسبة بالسماع معلومة من سياق الكلام، مثلا: قولنا: لا أريد، يعبر عنها أهل الشام بالعامية ما بدي، وأهل الحجاز ما أبغا. ولو تكلم شامي مع حجازي فهم أحدهما الآخر بسياق الكلام للأن معظمه مشترك. وبكثرة المخالطة يتبادلون الاصطلاحات، ولا يتعسر على أحدهما نطق مصطلح الآخر. لكن لو كان أحدهما يميل كاللبناني، فإنه يصعب على من يفتح أن يميل لأن لسانه لم يعتد على ذلك والعكس، فإن أتقن أحدهما لغة الآخر بين الفتح والإمالة لم يتمكن من الكلام المسترسل بها لأنه لا يعلم مواضعها دائما دون تعلم، ولأنه سينساق على ما تعوده لزوما إذا استرسل في الكلام، وهنا تظهر رخصة الأحرف السبعة. وعليه فلا قيمة للقول بنسخها، على أنها تعبيرات للمعاني بالمترادفات بما لا يحتمله الرسم على أن عثمان كان سببا في تركها. بل الصواب: أن عثمان تحرج من جمع القرآن على الكتبة الأولى دون أي تبديل، لأنه لم يسبق بذلك، لا انه تحرج من جمع الناس على حرف واحد. ولو كان كما ظنوا لقالها صراحة: بأنه جمع الناس على حرف واحد مخافة أن يختلفوا. لكن واقع الأمر أنه جمعهم على مصحف واحد هو ذاته مصحف أبي بكر، فقط عثمان عممه وأحرق ماسواه، لأنه قد يكون فيه ما يوجب الخلاف وهو مالم يكن منزلا وأملاه من أملاه بزيادة ليست قرآنا وبعض ذلك وصلنا وهو ما يسمى بالقراءات التفسيرية، فلو لم يحرق عثمان تلك المصاحف لظن ظان بعد زمنه ان تلك التفسيرات قرآن منزل لأنها واردة عن الصحابة الكرام، وهم ذاتهم لم يكتبوها على أنها قرآن بل تفسيرا لنص القرآن الكريم. بعد هذا البيان نختم بطلبنا ممن يقول بالنسخ هذه الأمور: أين الدليل على النسخ؟!. أين ذلك المنسوخ؟! ولا دليل معهم ولا وجود لما تصوروا نسخه، وعليه فقولهم باطل بالحجة النقلية والعقلية والتاريخية.

القسم الثاني: مسلك التفويض في معناها.

وفيها قول واحد للمتقدمين: أن الأحرف السبعة من المشكل فلا يمكن أن يحدد معناه. الحجة لمن قال بذلك: "أن العرب تسمي الكلمة المنظومة حرفا وتسمي القصيدة بأسرها كلمة، والحرف يقع على المقطوع من الحروف المعجمة، والحرف أيضا المعنى والجهة. قاله أبو جعفر محمد بن سعدان النحوي(ت: 231)"[1].

ويرد على هذا القول من سياق الأحاديث الذي ورد فيه ذكر الحرف فيتحدد المعنى المراد منه يقينا بجمع الروايات ودراستها لغويا، وعرفا، وتاريخيا. –وسأبين ذلك لاحقا-. والقول بأن الأحرف السبعة من المشكل، والاعتداد به له أثر خطير في المسألة اليوم، حيث يفتح الباب للمشككين والطاعنين مع بطلانه.

القسم الثالث: مسلك التأويل لألفاظ الحديث.

وهذا أكثر المسالك التي وردت فيه الآراء، لأن عدم إدراك المعنى من الكلام، يلجىء بعض العقول للبحث عن معنى توفيقي، بين عدة مقتضيات، وجاء في هذا المسلك مجموعة كبيرة من الأقوال، وجميعها تأويلات دون أدلة، بل تتعارض مع ما يقتضيه الحديث من معان، لذلك هي مردودة جملة لأن مسلك التأويل لا يقتضيه تفسير معنى حديث الأحرف السبعة، فتفسير معناه متاح. عدا أن أكثرها لا يعرف له قائل.

القول الأول: أنه ليس المراد بالسبعة حقيقة العدد بل المراد التيسير والتسهيل والسعة. الحجة: "لفظ السبعة يطلق على إرادة الكثرة في الآحاد كما يطلق السبعون في العشرات والسبعمائة في المئين ولا يراد العدد المعين. وإلى هذا جنح عياض ومن تبعه"[2].

---

[1] السيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (164/1).

[2] ابن حجر، فتح الباري ، مصدر سابق: (23/9). وانظر: السيوطي، الاتقان، مصدر سابق: (130/1).

وهذا ليس صحيحا لأنه يخالف الأحاديث في الأحرف السبعة، كقول النبي ﷺ: "فلم أزل أستزده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف"، وغير هذا مما جاء في الروايات(1). فهذا يدل على إرادة حقيقة العدد وانحصاره.

وثمرة إبطال هذا القول يدفع حجة من يريد أن يجعل الأحرف السبعة رخصة عامة، ثم يغلق الباب على من يجوز القراءة بالمعنى أو بالمترادفات، ومن يريد أن يوجه معنى الأحرف السبعة إلى الرخصة المطلقة(2).

القول الثاني: قيل: المراد بها سبعة أنواع من المعاملات الزهد والقناعة مع اليقين والجزم والخدمة مع الحياء والكرم والفتوة مع الفقر والمجاهدة والمراقبة مع الخوف والرجاء والتضرع والاستغفار مع الرضا والشكر والصبر مع المحاسبة والمحبة والشوق مع المشاهدة. حكاه عن الصوفية وهذا هو الخامس عشر(3).

---

(1) قال السيوطي: "ويرده ما في حديث ابن عباس في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: "أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف "، وفي حديث أبي عند مسلم: "إن ربي أرسل إلي أن أقرأ القرآن على حرف فرددت إليه: أن هون على أمتي فأرسل إلي: أن أقرأ على حرفين فرددت إليه: أن هون على أمتي: فأرسل إلي أن اقرأه على سبعة أحرف ". مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري أبو الحسين النيسابوري الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة. بيروت. (202/2) رقم: 1941. وفي لفظ عنه عند النسائي: "إن جبريل وميكائيل أتياني فقعد جبريل عن يميني وميكائيل عن يساري فقال جبريل: اقرأ القرآن على حرف، فقال ميكائيل: استزده ... حتى بلغ سبعة أحرف" النسائي أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن المجتبى من السنن، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط2 ، 1406 – 1986، (154/2) رقم: 941، وفي حديث أبي بكرة عنه: "فنظرت إلى ميكائيل فسكت فعلمت أنه قد انتهت العدة ". السيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (130/1).

(2) وقد يفهم من حديث أبي وأبي هريرة وأبي بكرة أن النبي ﷺ قال: "فاقرؤوا ولا حرج ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب، ولا ذكر عذاب برحمة" جواز القراءة بالمعنى، وليس صحيحا فكلام النبي ﷺ يتوجه دون ريب إلى الرخصة بالسبعة وسيأتي بيان ذلك في المبحث الثالث.

(3) وبنحو هذا القول جاءت أقوال كثيرة، ليس هناك فائدة من ذكرها، أوردها السيوطي، لكن بينها اختلاف في الموضوعات أو جهات التأويل. كقولهم: حلال وحرام وأمر ونهي وزجر وخبر ما هو كائن بعد وأمثال.

وهذا تأويل لمعنى الأحرف السبعة بموضوعات القرآن، وليس هناك وجه من الصحة في هذا التأويل لا لغوي ولا من حيث الرواية[1]، بل تدل الروايات على خلافه فلا يستقيم مع رخصة التيسير بالأحرف السبعة، ولا مع طلب الاستزادة من النبي ﷺ. وعليه هذا قول باطل.

"لأنه محال أن يكون الحرف منها حراما لا ما سواه، أو حلالا لا ما سواه؛ ولأنه لا يجوز أن يكون القرآن يقرأ على أنه حلال كله أو حرام كله أو أمثال كله"[2].

قال ابن عطية: هذا القول ضعيف لأن الإجماع على أن التوسعة لم تقع في تحريم حلال ولا تحليل حرام ولا في تغيير شيء من المعاني المذكورة"[3]. "هذا القول خطأ لأنه ﷺ أشار إلى جواز القراءة بكل واحد من الحروف ، وإبدال حرف بحرف وقد أجمع

= وقولهم: ظهر وبطن! أو صفات الله!، أو علوم في القرآن! او مطلق ومقيد!، الكناية والحقيقة! وغير ذلك من التأويلات الفاسدة في إفادة المعنى. ولا يعرف قائلها. انظر السيوطي: (1/170-175).

[1] واحتجوا بحديث: ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه و سلم قال كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف زاجر وآمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه..." قال بن عبد البر هذا حديث. ينظر: ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق: (9/29). وقد أجاب عنه قوم بأنه ليس المراد بالأحرف السبعة التي تقدم ذكرها في الأحاديث الأخرى لأن سياق تلك الأحاديث يأبى حملها على هذا بل هي ظاهره في أن المراد أن الكلمة تقرأ على وجهين وثلاثة إلى سبعة تيسيرا وتهوينا والشيء الواحد لا يكون حلالا وحراما في آية واحدة. قال البيهقي: المراد بالسبعة الأحرف هنا الأنواع التي نزل عليها والمراد بها في تلك الأحاديث اللغات التي يقرأ بها. وقال أبو علي الأهوازي وأبو العلاء الهمذاني: قوله في الحديث: "زاجر وآمر " إلخ. استئناف كلام آخر أي هو زاجر أي القرآن ولم يرد به تفسير الأحرف السبعة وإنما توهم ذلك من جهة الاتفاق في العدد ويؤيده أن في بعض طرقه زجرا وأمرا - بالنصب - أي نزل على هذه الصفة في الأبواب السبعة. انظر السيوطي: 1/171 وقال أبو شامة: يحتمل أن يكون التفسير المذكور للأبواب لا للأحرف أي هي سبعة أبواب من أبواب الكلام وأقسامه أي أنزله الله على هذه الأصناف لم يقتصر منها على صنف واحد كغيره من الكتب.

[2] السيوطي، الإتقان: (1/135).وانظر: الزركشي البرهان: (1/216-217). مصادر سابقة.

[3] ابن عطية، مصدر سابق: (1/43).

المسلمون على تحريم إبدال آية أمثال بآية أحكام(1).

"وهذه الآراء السابقة كلها -على ضعفها-.. نستغرب.. بل نستنكر جنوح بعض العلماء إلى مفهومات سقيمة ما أنزل الله بها من سلطان، يظنون أنهم يفسرون بها الحديث تفسيرا باطنيا عميقا، ويرون في الأحرف السبعة ما لا يراه الناس "(2).

القسم الرابع: مسلك استقراء القراءات القرآنية.

لأن الأحرف السبعة مؤداها قراءة القرآن الكريم باختلاف قراءاته التي وصلتنا، كان مسلك استقراء القراءات القرآنية الثابتة مسلكا منطقيا صحيحا، للوصول إلى معناها، لكن هل تم باستقراء القراءات الوصول لسبعة أوجه أصول تجتمع تحتها القراءات القرآنية؟ الواقع أنه لا!. لذلك اختلف من سلك هذا المسلك مع غيره في حصر السبعة باستقراء القراءات. والحقيقة أن القراءات القرآنية هي أثر نزول الأحرف السبعة، فلا بد أن يكون الحرف شيئا أعما منها لا يظهر باستقرائها، وإن دل اختلاف القراءات على حقيقة الأحرف السبعة؛ لأنها متعلقة بأصوات العرب(3).

وأشهر الأقوال في هذا المسلك: قول ابن قتيبة(ت: 276)، والرازي(ت:606)، وابن الجزري(ت: 833). أما رأي ابن قتيبة: أن المراد بها الأوجه التي يقع فيها التغاير: فأولها ما يتغير حركته ولا يزول معناه وصورته(4).وثانيها ما يتغير بالفعل،

(1) السيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (171/1).

(2) " من ذلك أن المراد بهذه الأحرف سبعة علوم: علم الإنشاء والإيجاد، وعلم التوحيد والتنزيه، وعلم صفات الذات وعلم صفات الفعل، وعلم صفات العفو والعذاب، وعلم الحشر والحساب، وعلم النبوات". صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط24 يناير 2000، ص: (106).

(3) سيكون –بحول الله– تفصيل لهذه المسألة في وقتها في المبحث الثالث.

(4) ومثّل للأول: { وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ }[البقرة:282] بالفتح والرفع، وللثاني: مثل: {باعد} و {باعد} بلفظ الماضي والطلب، وللثالث: مثل: {ننشزها} و {ننشرها}، وللرابع: مثل: {طلح منضود} و {طلع}،

وثالثها ما يتغير بالنقط ورابعها ما يتغير بإبدال حرف قريب المخرج وخامسها ما يتغير بالتقديم والتأخير، وسادسها ما يتغير بزيادة أو نقصان، وسابعها ما يتغير بإبدال كلمة بأخرى"[1]. ولو كانت هذه السبعة أصولا، لا اختلاف عليها لكان هذا القول صحيحا! لكن هناك أصول ذكرها الرازي. تفارقت مع ما ذكره ابن قتيبة، كذلك يمكن أن يرجع الأول والثاني لأصل واحد وهو اختلاف طارئ على الأفعال، والثالث والرابع لنوع واحد وهو الإبدال، فلا تكون سبعا!.

ورأي الرازي: "الكلام لا يخرج عن سبعة أوجه: في الاختلاف. الأول: اختلاف الأسماء من إفراد وتثنية وجمع وتذكير وتأنيث. الثاني: اختلاف تصريف الأفعال من ماض ومضارع وأمر. الثالث: وجوه الإعراب. الرابع: النقص والزيادة. الخامس: التقديم والتأخير. السادس: الإبدال. السابع: اختلاف اللغات كالفتح والإمالة، والترقيق والتفخيم، والإدغام والإظهار ونحو ذلك"[2]. اختلاف الإعراب الذي جعله الرازي حرفا يدخل في الأسماء والأفعال فتصبح ستة!. والإبدال يدخل في اختلاف الأسماء فتصبح خمسا!. ورأي ابن الجزري قال: "قد تتبعت صحيح القراءة وشاذها وضعيفها ومنكرها، فإذا هي يرجع اختلافها إلى سبعة أوجه لا يخرج عنها

= وللخامس: مثل: { وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ }[ق:19] و "سكرة الحق بالموت". وللسادس: مثل: { وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ }[الليل:92] و" الذكر والأنثى " وللسابع: مثل: { كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ }[القارعة:5] و" كالصوف المنفوش "

[1] وتعقب هذا قاسم بن ثابت بأن الرخصة وقعت وأكثرهم يومئذ لا يكتب ولا يعرف الرسم وإنما كانوا يعرفون الحروف ومخارجها. وأجيب بأنه لا يلزم من ذلك توهين ما قاله ابن قتيبة لاحتمال أن يكون الانحصار المذكور في ذلك وقع اتفاقا وإنما اطلع عليه بالاستقراء. السيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (165/1). وانظر: ابن الجزري شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833 هـ) النشر في القراءات العشر المحقق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، دار الكتاب العلمية: (27/1).

[2] السيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (166/1).

وذلك: إما في الحركات بلا تغير في المعنى والصورة، أو متغير في المعنى فقط، وإما في الحروف بتغير المعنى لا الصورة، أو عكس ذلك، أو بتغيرهما، وإما في التقديم والتأخير، أو في الزيادة والنقصان فهذه سبعة لا يخرج الاختلاف عنها"(1). وعلى توجيه ابن الجزري إشكالية: وهي في جعله التغاير بين الحروف ثلاثة من السبعة، وفي حقيقتها وجه واحد. فإن أمكن جمع الوجوه التي ذكرها ثلاثتهم، فإنه يمكن القول – على رأيهم- إنها تفسير للأحرف السبعة؛ لأن كل ما ذكروه اختلاف بين القراءات يصح فيه الاستقراء. وبجمع أقوال الثلاثة، ودمج المتشابه ينتج عندنا سبعة أوجه جامعة للقراءات قد تكون هي الأحرف السبعة وهي الاختلاف في: ((الحركة، الحرف، التقديم والتأخير، الأفعال، الأسماء، النقص والزيادة، اللغات)) (2). وفيما يبدو أن الاختلاف بين القراءات لا يخرج عن هذه الأصول السبعة، وهي بجمع أقوال: ابن قتيبة والرازي وابن الجزري، ومع أنه أمكن الجمع بين الأقوال في تغاير القراءات، الا أنه لا يظهر لي أن المراد بالأحرف السبعة هو هذه الأصول التي يرجع إليها اختلاف القراءات بالاستقراء؛ ولكن هذه الأصول هي أثر الأحرف السبعة

(1) ومثَّل للأول: نحو: {بالبخل} بأربعة ويحسب بوجهين وللثاني: نحو: { فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ }[البقرة:37]، وللثالث: نحو: {تبلو} و: {تتلو}، وللرابع: نحو: {الصراط} و: "السراط"، وللخامس: نحو: {وامضوا} " واسعوا "، وللسادس: نحو: {فيقتلون ويقتلون}، وللسابع: نحو: {وصى} و " أوصى ". ثم قال: " قال: وأما نحو اختلاف الإظهار والإدغام والروم والإشمام والتحقيق والتسهيل والنقل والإبدال فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ أو المعنى لأن هذه الصفات المتنوعة في أدائه لا تخرجه عن أن يكون لفظا واحدا. " ابن الجزري، النشر، وصدر سابق: (26/1) قال السيوطي: " ومن أمثلة التقديم والتأخير قراءة الجمهور: { كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ }[غافر:35]، وقرأ ابن مسعود: "على قلب كل متكبر". السيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (166/1).

(2) في الكلام ما يدخل على أصغر وحدة فيه وهو حرف المبنى ثم على الكلمة ثم على الجملة. هو كالآتي: اختلاف يدخل على: الحرف، ثم الاسم والفعل، ثم الحركة، ثم موقع الجملة (التقديم والتأخير)، ثم نقصا أو زيادة، ثم أداء تلك التراكيب (لغة الكلام).

وهي مؤدى التنوع بها. فنقول إن الأحرف السبعة أدت إلى تغاير في القراءة يجتمع تحت سبعة أصول، ظهرت من استقراء القراءات. أما الأحرف السبعة فهي لا بد أن تكون أصولا أعماً أدت لهذا التنوع في الأداء. وسيأتي الكلام عن ذلك لاحقا.

القسم الخامس: مسلك تفسير الكل بجزئه و الأصل بفرعه.

قد يدلك الجزء على الكل، والفرع على الأصل، لكن ليست دلالة إحاطة وإدراك كامل، فيبقى التصور ناقصا بقدرٍ ما. وفي تطبيق هذا المسلك على فهم الأحرف السبعة يكون فيه إصابة بقدر الجزء الذي تحدث عنه، إلا أنه لا يصح أن يفسر الكل بالجزء في معنى الأحرف السبعة، فيدل عليه دلالة وافية، وفيه أقوال كثيرة، فهذا رد مجمل عليها، وكل منها عليه مآخذ سيأتي الكلام عنها بقدر الحاجة وفي موضعه.

الرأي الأول: رأي أبي عبيد القاسم بن سلام: حمل معناها على لغات العرب أي ما تتميز به كل قبيلة من لهجات خاصة بها. "أنه نزل على سبع لغات متفرقة في جميع القرآن من لغات العرب، فيكون الحرف منها بلغة قبيلة، والثاني بلغة أخرى سوى الأولى، والثالث بلغة أخرى سواهما، كذلك إلى السبعة. وبعض الأحياء أسعد بها وأكثر حظا فيها من بعض"[1]، وذلك بين في أحاديث تترى[2]. ويرد على رأي أبي عبد

---

[1] أبو عُبيد القاسم بن سلاّم فضائل القرآن مصدر سابق ص: (339). وإلى هذا ذهب أبو عبيد وثعلب والأزهري وآخرون واختاره ابن عطية وصححه البيهقي في الشعب. السيوطي، الإتقان،مصدر سابق: (169/1). الزركشي، البرهان، مصدر سابق: (217/1).

[2] وأخرج أبو عبيد من وجه آخر عن ابن عباس قال: نزل القرآن بلغة الكعبيين: كعب قريش وكعب خزاعة قيل: وكيف ذاك؟ قال: لأن الدار واحدة – يعني أن خزاعة كانوا جيران قريش فسهلت عليهم لغتهم.
وقال أبو حاتم السجستاني: نزل بلغة قريش وهذيل وتميم والأزد وربيعة وهوازن وسعد بن بكر واستنكر ذلك ابن قتيبة وقال: لم ينزل القرآن إلا بلغة قريش واحتج بقوله تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ }[إبراهيم:4] فعلى هذا تكون اللغات السبع في بطون قريش وبذلك جزم أبو علي الأهوازي. وقال أبو عبيد: ليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبع لغات بل اللغات السبع مفرقة فيه فبعضه بلغة قريش وبعضه

ابن عبد البر فيقول: "قد أنكر أهل العلم أن يكون معنى سبعة أحرف سبع لغات، لأنه لو كان كذلك لم ينكر القوم بعضهم على بعض في أول الأمر لأن ذلك من لغته التي طبع عليها وأيضا فإن عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم كلاهما قرشي وقد اختلفت قراءتهما ومحال أن ينكر عليه عمر لغته [1]. وأنكروا على من قال إنها لغات لأن العرب لا تركب لغة بعضها بعضا ومحال أن يقرئ النبي ﷺ أحدا بغير لغته[2].

الرأي الثاني: رأي الطبري: "إن هذه اللغات السبع تكون في الكلمة الواحدة في الحرف الواحد باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني، أي كقول القائل: هلم، وأقبل، وتعال، وإلي، وقصدي، ونحوي، وقربي، ونحو ذلك مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من النطق، وتتفق فيه المعاني وإن اختلفت بالبيان الألسن.. إن هذه اللغات لم تبق جميعها، بل إن عثمان جمع المسلمين على حرف واحد ومصحف واحد، وخرق ماعدا المصحف الذي جمعهم عليه.. وتركت القراءة بالأحرف الستة التي عزم عليها إمامها العادل في تركها منها له، ونظرا منها لأنفسها ولمن بعدها من سائر أهل ملتها، حتى درست من

= بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وغيرهم قال وبعض اللغات أسعد بها من بعض وأكثر نصيبا. وقيل: نزل بلغة مضر خاصة لقول عمر: نزل القرآن بلغة مضر. ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق:(27/9)، والسيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (169/1).

[1] الزركشي، البرهان، مصدر سابق: (219/1). والسيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (135/1).

[2] الزركشي، البرهان، مصدر سابق: (220/1). قال السيوطي: "وتعقب بأن لغات العرب أكثر من سبعة وأجيب بأن المراد أفصحها فجاء عن أبي صالح عن ابن عباس قال: نزل القرآن على سبع لغات منها خمس بلغة العجز من هوازن قال والعجز: سعد بن بكر وجشم بن بكر ونصر بن معاوية وثقيف وهؤلاء كلهم من هوازن ويقال لهم: عليا هوازن ولهذا قال أبو عمرو بن العلاء: أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم – يعني بني دارم. وعين بعضهم فيما حكاه ابن عبد البر السبع من مضر أنهم: هذيل وكنانة وقيس وضبة وتيم الرباب وأسد بن خزيمة وقريش فهذه قبائل مضر، تستوعب سبع لغات... واستشكل بعضهم هذا بأنه يلزم عليه أن جبريل كان يلفظ باللفظ الواحد سبع مرات! وأجيب بأنه إنما يلزم هذا لو اجتمعت الأحرف السبعة في لفظ واحد ونحن قلنا كان جبريل يأتي في كل عرضة بحرف إلى أن تمت سبعة، السيوطي، الإتقان،: (133/1).

الأمة معرفتها، وتعفت آثارها، فلا سبيل لأحد اليوم القراءة بها"[1]. "وإلى هذا ذهب سفيان بن عيينة وابن جرير وابن وهب وخلائق"[2]. قال ابن عبد البر: إنما أراد بهذا ضرب المثل للحروف التي نزل القرآن عليها أنها معان متفق مفهومها مختلف مسموعها لا يكون في شيء منها معنى وضده ولا وجه يخالف معنى وجه خلافا ينفيه ويضاده كالرحمة التي هي خلاف العذاب وضده[3]. وهذا القول يلحق قول من قال

[1] الطبري جامع البيان، مصدر سابق: (1/57-64). عليه أكثر أهل العلم كسفيان بن عيينة وعبد الله بن وهب والطبري والطحاوي وغيرهم، وينظر: القرطبي التفسير، مصدر سابق: (1/42).

[2]ونسبه ابن عبد البر لأكثر العلماء ويدل له ما أخرجه أحمد والطبراني من حديث أبي بكرة " أن جبريل قال: يا محمد اقرأ القرآن على حرف قال ميكائيل: استزده ... حتى بلغ سبعة أحرف، قال: كل شاف كاف ما لم تختم آية عذاب برحمة أو رحمة بعذاب نحو قولك: تعال وأقبل وهلم واذهب وأسرع وعجل قال السيوطي: هذا اللفظ رواية أحمد وإسناده جيد، وأخرج أحمد والطبراني أيضا عن ابن مسعود نحوه وعند أبي داود عن أبي: "قلت: سميعا عليما عزيزا حكيما ما لم تخلط آية عذاب برحمة أو آية رحمة بعذاب ". وعند أحمد من حديث أبي هريرة: "أنزل القرآن على سبعة أحرف عليما حكيما غفورا رحيما " وعنده أيضا من حديث عمر: "أن القرآن كله صواب ما لم تجعل مغفرة عذابا أو عذابا مغفرة " أسانيدها جياد. ينظر: أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة – القاهرة (2/332) رقم: 8372، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي . بيروت،(1/550) رقم: 1479 والسيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (1/167-168).

[3]ونسبه ابن عبد البر لأكثر العلماء ويدل له ما أخرجه أحمد والطبراني من حديث أبي بكرة " أن جبريل قال: يا محمد اقرأ القرآن على حرف قال ميكائيل: استزده ... حتى بلغ سبعة أحرف، قال: كل شاف كاف ما لم تختم آية عذاب برحمة أو رحمة بعذاب نحو قولك: تعال وأقبل وهلم واذهب وأسرع وعجل قال السيوطي: هذا اللفظ رواية أحمد وإسناده جيد، وأخرج أحمد والطبراني أيضا عن ابن مسعود نحوه وعند أبي داود عن أبي: "قلت: سميعا عليما عزيزا حكيما ما لم تخلط آية عذاب برحمة أو آية رحمة بعذاب ". وعند أحمد من حديث أبي هريرة: "أنزل القرآن على سبعة أحرف عليما حكيما غفورا رحيما " وعنده أيضا من حديث عمر: "أن القرآن كله صواب ما لم تجعل مغفرة عذابا أو عذابا مغفرة " أسانيدها جياد. ينظر: أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة – القاهرة (2/332) رقم: 8372، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي . بيروت،(1/550) رقم: 1479 والسيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (1/167-168).

بالنسخ، ويورد عليه شبهة قراءة القرآن بالمعنى التي سنقف عندها لاحقا. وفي العموم تفسير الأحرف بأنها لغات لا يعدو أن يكون جزءا من الأحرف السبعة لا معناها كلها عليه لما يأتي.

الرأي الثالث: عن القراء: أنها من طريق التلاوة وكيفية النطق بها من إظهار وإدغام وتفخيم وترقيق وإمالة وإشباع ومد وقصر وتخفيف وتليين وتشديد[1].

الرأي الرابع: أن المراد بها سبع قراءات في الكلمة القرآنية. "وتعقب بأنه لا يوجد في القرآن كلمة تقرأ على سبعة أوجه إلا القليل. وأجيب بأن المراد أن كل كلمة تقرأ بوجه أو وجهين أو ثلاثة أو أكثر إلى سبعة ويشكل على هذا أن في الكلمات ما قرئ على أكثر[2].

في الرأي الثالث والرابع نقول: الحرف غير القراءة، وهنا فسرها أنها قراءات، وهذا حمل المعنى على جزئه فلا يوفي بمقصوده ودلالته. وتدور باقي الأقوال في هذا المسلك على اللغة وتحديدها، والقراءة ونوعها، وهي اثنا عشر قولا[3].

---

(1) الزركشي، البرهان، مصدر سابق: (226/1).

(2) مثل: {وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ}[المائدة:60] و، { فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ }[الإسراء:23] السيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (131/1).

(3) القول الرابع: سبع قراءات لسبعة من الصحابة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب رضي الله تعالى عنهم. قلت: هذا غير صحيح ولا يصدقه واقع حديث السبعة ولا تاريخه. القول الخامس: وقيل: المراد بها التذكير والتأنيث والشرط والجزاء والتصريف والإعراب والأقسام وجوابها والجمع والإفراد والتصغير والتعظيم واختلاف الأدوات حكاه عن النحاة وهذا هو الرابع عشر. القول السادس: وقال بعضهم: المراد بها كيفية النطق بالتلاوة من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإمالة وإشباع ومد وقصر وتشديد وتخفيف وتليين وتحقيق. وهذا هو القول السابع. القول السابع: همز وإمالة وفتح وكسر وتفخيم ومد وقصر. القول الثامن: تصريف ومصادر وعروض وغريب وسجع ولغات مختلفة كلها في شيء واحد. القول التاسع: كلمة واحدة تعرب بسبعة أوجه حتى يكون المعنى واحدا وإن اختلف اللفظ فيه. القول العاشر: أمهات الهجاء الألف والباء والجيم والدال والراء والسين والعين لأن عليها تدور جوامع كلام

ونلحظ أن هذه الأقوال التي تحت مسلك جعل المعنى للأحرف السبعة بما يدل عليه جزئها أو فرعها، أو أثرها. تتلخص في: سبعة لغات قبائل، سبعة مترادفات للكلمة الواحدة، سبعة وجوه للقراءة، سبع قراءات في الكلمة الواحدة، سبع قراءات لسبعة صاحبة. وهذه الأقوال هي قطعا جزء من معنى الأحرف السبعة وما تدل عليه، لكن لو أخذنا أحدها وجعلناه معنى السبعة، وقعنا في إشكاليات مع ألفاظ حديث الأحرف السبعة، وتاريخ نزولها وحوادثه، وإذا أردنا أن نجمع بينها لم تفدنا في حصر معنى السبعة، بل إنها ستتضارب! لكن كل هذه الأقوال يمكن أن نربط بينها بجامع أعم يجمع بين اختلاف القراءة في الكلمة الواحدة وتلقي الصحابة، ولغات العرب وقبائلهم، فهل الحرف أو الأحرف إلا أصواتا لغوية جامعة تفرقت عندها القبائل واللغات. وسنبين ذلك في حينه في المبحث الثالث.

كلمة أخيرة في المسالك الأربعة التي تجمع أقوال السابقين في الأحرف السبعة

وهكذا نرى أن الأقوال في الأحرف السبعة منها المنسوب ومنها مجهول النسبة! فكثير من الأقوال لم ندر من قالها، وهذا يزيد من بطلانها إذ لا نأخذ الغريب عن مجهول، ولسنا بحاجة لذلك، وتكثير هذه الأقوال وهي باطلة- يدعم بلا حجة القول بأن معنى الحديث من المشكل!! فأي علم من أقوال مضطربة ثمرتها مجهولة!! وأي مؤدى لهذه التعمية إلا الشك والتَّخَرُّص، وفتح الباب للطعن وإطلاق الألسن في معنى الأحرف دون أصول لغوية وتاريخية كما حصل في وقتنا المعاصر[1].

= العرب. القول الحادي عشر: سبع لغات منها خمس من هوازن واثنتان لسائر العرب. القول الثاني عشر: سبع لغات متفرقة لجميع العرب كل حرف منها لقبيلة مشهورة. القول الثالث عسر: سبع لغات أربع لعجز هوازن سعد بن بكر وجشم بن بكر ونصر بن معاوية وثلاث لقريش. القول الرابع عشر: سبع لغات لغة قريش ولغة لليمن ولغة لجرهم ولغة لهوازن ولغة لقضاعة ولغة لتميم ولغة لطيء. القول الخامس عشر: لغة الكعبيين كعب بن عمرو كعب بن لؤي ولهما سبع لغات. القول السادس عشر: اللغات المختلفة لأحياء العرب في معنى واحد مثل هلم وهات وتعال وأقبل. ينظر: السيوطي الإتقان، مصدر سابق: (174-175).

أما الأقوال المعتبرة فهي تتجه نحو الأحرف السبعة -وإن لم تحسم القول فيها-، وهي متقاربة من وجوه -سبق عرضها-. وهكذا رأينا أن الأقوال كلها لا تخرج عن خمسة مسالك منطقية في تفكير الإنسان، وإنما يلجأ إليها الإنسان لما ينعدم عنده التفسير مع الدليل على ما يريد. وهذا أمر منطقي لا يستنكر. وإنما حصرنا الأقوال في تلك المسالك، لنصل إلى المسلك الأمثل في تفسير الأحرف السبعة، وهو التحقيق (اللغوي، والعرفي، والتاريخي). فمسالك: التفويض، والتأويل، والاستقراء، والكل بالجزء. لم تفي بتتبع معنى الأحرف السبعة؛ لأن كل منها أغفل جانبا ظهر في غيره مما يعني تضاربها وتساقطها أمام المتتبع. لكن مسلك الكل بالجزء، أتى بجزء من معنى الأحرف السبعة وأضاء على وجهة تفسير معناها، لكنه قصر عن إدراك ذلك المعنى بتمامه وبيانه، ومسلك الاستقراء حصر ما يظهر فيه أثر الأحرف السبعة. ومن كلا المسلكين يمكن أن ننطلق لمسلك التحقيق، فلا نأتي بقول يتقاطع مع التراث العلمي المعتبر في المسألة، ولا نقلد ونكرر الخلاف دون طائل. وهو ما سنقيم الحجة الكافية عليه -بحول الله- في آخر البحث -من وجهة نظرنا-.

المطلب الثاني: آراء المعاصرين في الأحرف السبعة ومناقشتها.

تتجه آراء المعاصرين من العلماء والباحثين في الأحرف السبعة في عدة مسالك -سيأتي بيانها- ولا نقصد الحصر والتتبع لكل ما يقال باستقراء تام. لكن ما سنورده لا

---

(1) وقال المرسي: هذه الوجوه أكثرها متداخلة ولا أدري مستندها ولا عمن نقلت ولا أدري لم خص كل واحد منهم هذه الأحرف السبعة بما ذكر مع أن كلها موجودة في القرآن فلا أدري معنى التخصيص! وفيها أشياء لا أفهم معناها على الحقيقة وأكثرها يعارضه حديث عمر مع هشام بن حكيم الذي في الصحيح فإنهما لم يختلفا في تفسيره ولا أحكامه إنما اختلفا في قراءة حروفه وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها القراءات السبعة وهو جهل قبيح. وفي قول المرسي هذا اشارة إلى التعمية التي أشرنا إليها، ولعل الخلاف جعل لتلك الأقوال الباطلة مدخل، ولا يبرىء الزنادقة قديما من الرغبة بتكثير الأقوال لتتضيع المعنى. السيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (176/1).

يخرج عنه قول للمعاصرين تغليبا. وجل ما يطالعنا هو وصف يحاول التوفيق بين الأقوال، وانتقاء ما يترجح أو يميل إليه من يبحث منهم، فإما أن يرجح الرأي المشهور عند الفقهاء، وإما أن يختار رأي القراء والمتكلمين، لكن لم نجد من صنف الأقوال الواردة -كما في بحثنا هذا-وأَصَّلها وفَرَّق بينها. أو أتى بقول جديد-لا يتقاطع مع أصول العلم-، رغم وجود محاولات لكنها لم تنعتق من توجه يتجه إليه قول سابق، لم يوافق عليه. وبالتالي تؤدي المأدى ذاته، فالأحرف السبعة في دراسات المعصرين دارت في فلك المتقدمين، بمعنى أنها أحيت الخلاف دون حسم وتوجيه يبنى عليه ويأخذ فيه في الدراسات الأكاديمية، مما زاد من تعمية المسألة وزيادة ضبابيتها-عند عموم الباحثين-، وهي في حقيقتها ليست كذلك. وكان أثر ذلك جرأة المستشرقين في تناولها وفق منهجهم، وجرأة الحداثيين لتوجيهها توجيها يتقاطع مع واقعها وتاريخ ورودها، والعرف اللغوي الذي كان وقت نزولها، إلى القول إنها كذبة وليست موجودة أصلاً!!. لتبقى المسألة كما وردتنا بكل اختلافاتها، ودون أن توضع لها حدود معلومة، إذ لا يعقل أن يكون معنى الأحرف السبعة معمي أو مشكل، ولا يعقل أن يتوسع به المقال ليصل إلى أربعين قولا! وسأعرض ما تكلم به بعض المعاصرين عن معنى الأحرف السبعة وكيف تصورها. والغاية من ذلك استدعاء الخط الزمني لمفهومها، وبيان أثر الخلاف على الفكر الحداثي اليوم.

تنحصر آراء المعاصرين المعتبرة في تناول الأحرف السبعة -من وجهة نظرنا- في عدة مسالك على النحو الآتي: مسلك التقليد، مسلك الوصف، مسلك الترجيح، مسلك الانتقاء، مسلك التوقف، مسلك التحقيق. وسنعرض لبعض أبحاث المعاصرين بترتيبها على المسالك:

المسلك الأول: مسلك التقليد:

بعض المعاصرين يتوجه لتقديم رأي طائفة من المتقدمين على غيرها، باعتبار تقليد المذهب لا باعتبار تحقيق المسألة والحجة فيها، ننظر مثلا عند احد المعاصرين كيف وجه معنى الأحرف السبعة بمتابعته لرأي من آراء السابقين، ولا بأس بذلك، لكن المشكلة فعل ذلك دون تفصيل!، ومتابعة ما قد يظن أنه الأشهر، مع أنه يستحيل أن يكون هو المراد بالأحرف السبعة.

قال الزحيلي: "أي سبعة أوجه، وهو سبع لغات ولهجات من لغات العرب ولهجاتهم، يجوز أن يقرأ بكل لغة منها، وليس المراد: أن كل كلمة منه تقرأ على سبعة أوجه وإنما لا يخرج عنها، فإما أن تكون بلغة قريش، وهو الغالب، وإما أن تكون بلغة قبيلة أخرى، لأنها أفصح، وتلك اللغات التي كانت مشهورة شائعة عذبة اللفظ هي: لغة قريش، وهذيل، وتميم، والأزد، وربيعة، وهوازن، وسعد بن بكر. **وهذا هو الأشهر والراجح**[1].

---

[1] وتابع يقول: "ثم إن الكلام على الأحرف السبعة أصبح تاريخيا، فقد كانت تلك الأحرف السبعة توسعة في النطق بها على الناس في وقت خاص للضرورة، لعجزهم عن أخذ القرآن على غير لغاتهم، لأنهم كانوا أميين لا يكتب إلا القليل منهم، ثم زال حكم تلك الضرورة، وارتفع حكم تلك الأحرف السبعة، وعاد ما يقرأ به القرآن على حرف واحد، ولم يكتب القرآن إلا بحرف واحد منذ عهد عثمان، مما قد تختلف فيه كتابة الحروف، وهو حرف قريش الذي نزل به القرآن". وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر – دمشق، ط2، 1418 هـ.(26/1) وهذا الكلام لا يقبله العقل ولا النقل، وليس عليه دليل، مع مخالفته لواقع نزول القرآن. ومما يرد على هذا: الأحرف السبعة نزلت للقراءة بها وليست للكتابة! فالكتابة دليل المقروء وليس المقروء تابع للمكتوب!، من يقول إن القراءة كانت على حرف واحد متمايز؟! نقول له: ما ذلك الحرف؟ ما وصفه؟ لمَ لمْ ينقل إلينا نقلا يفيد أنه حرف قريش كما تقولون؟، إثبات النزول بنص الحديث للأحرف السبعة، لا ينقضه إلا إفادة نص برفعها!؟ فكيف تقولون بأن عثمان جمع الناس على حرف!!! فهل له أن يرفع حكم الله ورسوله1؟، والنبي قال اقروا كما علمتم، عندما جاءه من اختلف في الحروف. يجب أن يكون توجيه الرخصة بالتيسير متماشيا مع جميع روايات الأحرف السبعة، فإذا كان عمر

وهذا القول لا يصلح أن يكون هو معنى الأحرف السبعة يقينا لا شكا، لعدة أمور: لو أراد النبي ﷺ لغات قبائل معينة لذكر ذلك صراحة. ثم حصر الأحرف في لغات القبائل لا يحقق التيسير الذي نزلت من أجله الأحرف السبعة. ولغات القبائل المذكورة مشتركة وغير متمايزة حتى يقال أن كل حرف يراد به لغة قبيلة منها!. ثم تبطله رواية عمر بين الخطاب وهشام بن حكيم، اختلفا في القراءة على أحرف وهما من قبيلة واحدة. ثم ما هو الفرق بين قراءة القرآن لتلك القبائل؟! مع وقولكم إنه لم يبقى إلا حرفا واحدا! فكيف كانت تلك القبائل تقرأ القرآن؟! هنا تعمية ظاهرة! لأنه لا النقل ولا العقل يثبت أنه كان لهم نمط متمايز خاص في القراءة!. كذلك هذا ينقض أن تكون الأحرف نازلة، لأن مفهوم الرخصة بالتوسعة للقبائل هو قراءتهم بالمترادفات كيفما اتفق! وهل هناك مترادفات لكل الكلام أو أغلبه حتى يكون للرخصة فائدة! أما والحال أنها محصورة فلا يكون هناك فائدة من الرخصة ما دام أنها لم توسع على المتلقين بالقدر الذي يحصل منه التيسير!.

ويظهر مسلك التقليد أيضا في متابعة القول بالنسخ يقول أحد الباحثين: "..وإنّما هي راجعة إلى حرف واحد من تلك السبعة، وهو الذي جمع عليه عثمان-رضي الله عنه- المصحف. ذكره ابن النحّاس، وغيره"[1]. وآخر يقدم رأي بعض القراء والمتكلمين بأن: "المراد بالأحرف السبعة، سبعة أوجه في الاختلاف ورسم القراءة واحد، وهو ما ذهب إليه أبو الفضل الرازي وابن قتيبة، وابن الطيّب، واستحسنه ابن الجزري [2].

= وهشام من قريش، فما وجه التيسير في قراءة أحدهما بما يخالف لغة قومه!؟ وإذا كانا قد قرآ بحروف مختلفة فكيف يقال إن حرف قريش هو الذي بقي بعد جمه عثمان وكلاهما قرشي!!.

(1) محمد الأمين، تفسير حدائق الروح والريحان، مصدر سابق: (ص: 78).

(2) مصطفى ديب البغا، محيى الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن دار الكلم الطيب / دار العلوم الانسانية – دمشق، ط2، 1418 هـ - 1998 م ص: (112).

وثالث يختار قول الطبري[1]. واختار أصحاب الموسوعة القرآنية رأي أبي عمرو الداني: "وجهين للمراد من الأحرف السبعة: أولهما: أن الأحرف السبعة سبعة أوجه فى اللغات، ومثّل لها ب (أفلس، وفلس)،.. وثانيهما: أن الأحرف السبعة هى القراءات السبعة!، جريا على عادة العرب فى تسمية الشيء باسم ما له علاقة به من مقارنة أو مقاربة أو مجاورة؛ ولذلك سمّى النبيّ ﷺ القراءة حرفا وإن كان كلاما كثيرا[2]. وكل ما كان فيه متبابعة تغليبا لرأي قائله اعتدادا به لا بالحجة والوليل يدخل في هذا المسلك، وقد اجيب سابقا عن المعتبر من الأقوال.

المسلك الثاني: مسلك الوصف:

ويظهر بعرض المسألة والآراء دون الميل لقول، بهدف العرض لغرض ما، كما في بحث أحمد خالد شكري حيث وصف تاريخ المسألة وبين إشكاليتها[3]، وبحث محمد خالد منصور حيث عرض الآراء كما اختصرها عبد العزيز القارئ[4]، ومال لقوله ولم يأت بجديد في المسألة، فسار حذو القذة بالقذة مع رأي القارئ[5] ثقة بجمعه وتحقيقه

---

[1] الدكتور محمد علي الحسن، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الإمارات العربية المتحدة قدم له: الدكتور محمد عجاج الخطيب (رئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الإمارات العربية المتحدة) موسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م ينظر: (ص:106).

[2] مجموعة من الأساتذة والعلماء، المتخصصين الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، عام النشر: 1423 هـ - 2002 م (ص:166)

[3] ينظر: بحث: أثر الأحرف السبعة في التفسير، كتاب البحوث المشاركة في مؤتمر الأحرف السبعة قسم التفسير والحديث بكلية الشريعة، جامعة الكويت،د.ن، ابتداء من:(ص:147).

[4] عبد العزيز القارئ، حديث الأحرف السبعة دراسة لأسانيده ومتنه واختلاف العلماء في معناه وصلته بالقراءات القرآنية، مؤسسة الرسالة، ط1، 1423ه،بيروت.

[5] ينظر: **المشاركة في المؤتمر الدولي للقراءات في استانبول بتركيا، 2014م، بورقة عمل بعنوان: " العلاقة بين الحروف السبعة والقراءات،** محمد خالد منصور.

فيما يبدو. ومن علاقة المعاني الستة للأحرف السبعة التي اختصرها القارىء، رجح مساعد الطيار رأيه وبين وجهه فيها[1]. وسيأتي عرض لرأي القارىء في مسلك التحقيق.

المسلك الثالث: مسلك الترجيح:

وذلك بالمفاضلة بين الأقوال وتقوية أحدها. كمن يقول: "والراجح من هذه الآراء جميعًا هو الرأي الأول، وأن المراد بالأحرف السبعة سبع لغات من لغات العرب في المعنى الواحد. نحو: أَقْبِل وتعال، وهلم، وعَجِّل، وأسرع، فهي ألفاظ مختلفة لمعنى واحد[2].

و رجح خالد السبت رأي القراء فقال :"سبعة أوجه من التغاير التي يقع فيها الاختلاف "[3].

ورجح المعصراوي رأي الرازي[4]. ورجح محمد طاهر الكردي أن المراد سبع لغات، قال:" واختلفوا في تعيينها وعرض الأقوال ونقل الخلاف[5]. واختار الزرقاني

---

(1) وممن سلك هذا المسلك د. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، ط12، 1424هـ - 2003م، ومحمد فاروق النبهان المدخل إلى علوم القرآن الكريم، دار عالم القرآن – حلب، ط1، 1426 هـ - 2005 م حيث عرض الأقوال ولم يرجح ينظر: (ص18-20).

(2) مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الطبعة الثالثة 1421هـ - 2000م (ص: 162).

(3) بحث: مفهوم الأحرف السبعة، كتاب البحوث المشاركة في مؤتمر الأحرف السبعة قسم التفسير والحديث بكلية الشريعة، جامعة الكويت، د.ن، ينظر:(ص:27).

(4) بحث: علاقة الأحرف السبعة بالرسم، كتاب البحوث المشاركة في مؤتمر الأحرف السبعة قسم التفسير والحديث بكلية الشريعة، جامعة الكويت، د.ن، ابتداءا من :(ص:210).

(5) محمد طاهر بن عبد القادر الكردي المكي الشافعي الخطاط (ت: 1400هـ) تاريخ القرآن الكريم، طبعه ونشره: مصطفى محمد يغمور بمكة، ط1: بمطبعة الفتح بجدة، عام 1365 هـ و 1946 م (ص: 84)

(ت:1367) قول الرازي في الوجوه فعرضه وذكر أدلته، وبين سبب اختياره، وأبطل الأقوال الأخرى بما يراه من دليل[1].

المسلك الرابع: مسلك الانتقاء:

باختيار قول وبيان حجته دون مناقشه الأقوال الأخرى. وهذا مسلك من لا يريد أن يدخل في الأدب النظري للمسألة فينتقي وفق علمه مايراه من معناها مما قاله السابقون. يقول صبحي الصالح: "والحق أن هذا الوجه الأخير أهم الأوجه السبعة؛ لأنه يبرز الحكمة الكبرى من إنزال القرآن على سبعة أحرف، ففيه تخفيف وتيسير على هذه الأمة التي تعددت قبائلها فاختلفت بذلك لهجاتها[2]. ويقول عتر: "هي سبعة أوجه فصيحة من اللغات والقراءات أنزل عليها القرآن الكريم"[3]. واختار محمد معبد فقال: "وقد اختلف العلماء في المراد بالأحرف السبعة اختلافا كثيرا لا يتسع المقام لذكره هنا، ولكنني أقدم لإخواني القرّاء من بين هذه المذاهب أرجحها، وهو مذهب أبي الفضل الرازي"[4]. وأحمد الخطيب، اختار قولين: قول الرازي والطبري

---

[1] الزرقاني محمد عبد العظيم (ت: 1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3: (1/152-157).

[2] وإذا كنا نحن قد استطعنا حصر أوجه الاختلاف في سبعة، فقد وقع لنا ذلك اتفاقًا، بعد أن جمعنا آراء الأقدمين ووفقنا بينها، .. وانتهى العلم بها إلينا أحرف القرآن السبعة التي لم نعرفها نحن إلا بطريق الاستنباط والاستقراء... والخلاصة: إن الأحرف السبعة: هي اللغات السبع التي اشتملت عليها لغة مضر في القبائل العربية صبحي الصالح مباحث في علوم القرآن دار العلم للملايين الطبعة الرابعة والعشرون كانون الثاني/ يناير 2000 (113-116).

[3] نور الدين عتر الحلبي ، علوم القرآن: علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح – دمشق، ط1، 1414 هـ - 1993 م، (ص:136). قلت: وهذا فيه خلط بين الأحرف والقراءات، فهل الحرف لغة أم قراءة، وهل اللغة لا تدخل في القراءة حتى تفصل عنها!

[4] محمد أحمد محمد معبد (ت: 1430هـ) نفحات من علوم القرآن، دار السلام – القاهرة، ط2،: 1426 هـ - 2005م (1/55).

ثم قال: "لكن ما أريد أن أقوله بعد هذا العرض: إنه بناءً على هذا الرأي الأول تكون القراءات التي رواها القراء بوجوه متعددة راجعة إلى الأحرف السبعة. وبناءً على الرأى الثانى تكون راجعة إلى حرف واحد وهو حرف قريش، الذى نسخت عليه المصاحف العثمانية [1]. وآخر يقول "كانت- في أرجح الآراء- قراءات للقرآن بلهجات عدد من القبائل "[2].

المسلك الخامس: مسلك التوقف:

ويظهر في عبارة الباحث بعدم الميل لأي قول، والتسليم بعدم الوصول لمعناها. كالقائل: "ولم يثبت تحديد هوية الأحرف السبعة على حدّ"[3]. وقول محمد الأمين الجكني الشنقيطي: "الذي ترجح لدي أني لا أعرف معناه" [4]. وهذا المسلك أولى من التفويض في معناها.

المسلك السادس: مسلك التحقيق:

وذلك بالتوفيق بين ما يترجح من أقوال متقاربة واختيار قول له صبغة جديدة مبني عليها، يقول القيعي "والمراد بالأحرف السبعة: لغات سبع من قلب اللغة العربية، لسبع قبائل من القبائل المشهورة، التي يرجع إليها كلام سائر القبائل أو أغلبها. فجميع الخلافات التي في القرآن، إما أن ترجع إلى الخلاف الحاصل من هذه اللغات السبع "[5].

---

[1] أحمد سعد الخطيب، المعنى القرآنى فى ضوء اختلاف القراءات (ص: 7-8).

[2] محمد عبد السلام كفافى وعبد الله الشريف، في علوم القرآن دراسات ومحاضرات، دار النهضة العربيه – بيروت (ص: 95).

[3] عبد القادر محمد منصور موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربى – حلب، ط1، - 2002 م (ص:199).

[4] ذكره عبد العزيز القارئ قال: "سألته –أي صاحب أضواء البيان–عما ترجح لديه.." حديث الأحرف السبعة، مصدر سابق: (ص:5)

[5] وتابع يقول: "أو ترجع إلى معنى آخر يأتي على اللغات السبع، كما يأتي على اللغة الواحدة،.. والذي أميل إليه أن القرآن نزل أولًا على حرف واحد. ثم بعد ذلك وصل إلى سبعة أحرف؛ تيسيرًا على الداخلين في

ورأي عبد الصبور شاهين قال: "ما يمثل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف الألسن وتفاوت التعليم، وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل بما لا يتغير به المعنى المراد"[1]. يقول غانم قدوري الحمد: "ويظل معنى الحديث يشير إلى تلك الرخصة التي جاءت تيسيرا، وحلا لمشكلة واجهت الجماعة المسلمة، دون تحديد لأبعاد تلك الرخصة، ولكنها لا تخرج عن إطار وجوه القراءات المروية"[2]. ويظهر تتبع هذا المسلك في صنيع عبد العزيز القارئ فعرض أقوال السابقين وتأملها وخرج بقول جديد -من وجهة نظره-، لكن يظهر أن قوله في معنى الأحرف السبعة تجميع لمجموعة آراء. فقال: "هي وجوه متعددة متغايرة منزلة من وجوه القراءة، يمكنك أن تقرأ بأي منها فتكون قد قرأت قرآنا منزلا، والعدد منها مراد، بمعنى أن أقصى حد يمكن أن تبلغه الوجوه القرآنية المنزلة هو سبعة أوجه، وذلك في الكلمة القرآنية الواحدة[3]، ضمن نوع واحدٍ من أنواع الاختلاف والتغاير، ولا يلزم أن تبلغ الأوجه هذا الحد في كل موضع من القرآن"[4]. يظهر أنه وصف طويل

= الإسلام من ذوي اللهجات المختلفة... وأن الخلاف الواقع بين عمر وهشام كان مرتبطًا بتلقي كل منهما من النبي ﷺ..والأحرف السبعة على حقيقتها في العدد، وكان الترخيص بها بعد الهجرة، وأن الأمر بالقراءة بأحد الأحرف للتخيير...وجميع الاختلافات ترجع إلى هذه الخلافات في حدود أن تختلف الألفاظ ويتحد المعنى، أو في حدود ألا يتضاد المعنى...ومن المقطوع به أن القراءات السبع ليست عين الأحرف السبعة؛ إنما هي بعض منها وأثر من آثارها. ولا أسلم بنسخ ستة أحرف في عهد عثمان، فالأحرف كلها باقية" ينظر: محمد عبد المنعم القيعي، الأصلان في علوم القرآن،.. ط4، 1417هـ (46-47).

[1] ينظر: عبد الصبور شاهين تاريخ القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، مارس 2007م (ص:74).

[2] غانم قدوري الحمد، رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، الجمهورية العراقية: اللجنة الوطنية لاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، سنة النشر: 1402 - 1982: (ص: 144).

[3] هذا أشبه بقول ابن حجر، لزم من يقول إن الكلمة من القرآن نزلت على سبعة أحرف، أن يثبت لنا أن كل كلمة تحتمل في القراءة سبعة أوجه مخير في قراءتها. فهو لن يجد ذلك في اللغة أصلا حتى يجده منزلا به قرآن.

[4] ينظر: القارئ، حديث الأحرف السبعة، مصدر سابق: (ص:65).

لم يبن عن حقيقة الأحرف السبعة، وعليه مآخذ[1]. وإن كان مسلك هؤلاء أفضل ممن تبع المسالك الأخرى، لأنه باتجاه صحيح لضبط معنى السبعة، لكن مسلك التحقيق لابد له من عدة شروط -كما بدا لي-منها: عدم التأثر المسبق برأي، واختيار قول منبجس عنه، فلن يستطيع هذا الرأي إفادة المسألة بجديد مادام له حكم مسبق في الذهن لقول سابق، ثم انطلاق الفهم من النص الثابت بكل تفاصيله بمراعاة اللغة والتاريخ والعرف بدرجة متوازنة بينها.

المطلب الثالث: أثر استشكال المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين على توجه الفكر الاستشراقي والحداثي في دراسة الأحرف السبعة.

إن كثرة الخلاف في معنى حديث الأحرف السبعة، والاستطالة بالأقوال دون أدلة، بل بما يخالف ألفاظ الحديث، كالأقوال الكثيرة التي صنفناها تحت مسلك التأويل، فتحت الباب للمتربص الطاعن ليجد مدخلا سهلا للتشكيك في القرآن وأصله! وجزء من منهج الاستشراق[2]والحداثة[3]. هو التشكيك، مما فتح الباب لبعض

[1] فسَّر القارئ الأحرف السبعة بأنها قراءات. قال إن العدد فيها مراد ولم يستبن من تعريفه لها وجه كونها سبعة. ثم تفسيره لمعنى الأحرف السبعة مال فيه نحو مسلك الاستقراء. وجعل إمكانية اختلاف السبعة في الكلمة الواحدة ولا يظهر كبير أثر لذلك فأغلب التغاير محدود العدد في الكلمة الواحدة. ولم تصل في المتواترة لسبع. ثم هو جمع في تعريفه أوصاف الأحرف السبعة المعروفة والواردة في الحديث، والتي تكلم عنها المتقدمون والمتأخرون. وخلط عند التمثيل بين تغاير القراءات ومسائل علم تجويد القرآن، وجعلها دليلا على تعريفه للأحرف السبعة. وبشكل عام لا يظهر جديد فيما قاله القاري، فتعريفه تجميع لعدة أقوال وتوجيه لأفهام العلماء، ثم لا يفيد هذا التعريف تأثيرا يحسم الخلاف، أو يقوي جهته بما يضعف الأقوال الأخرى. ورغم إرادته اتباع مسلك التحقيق، لم يخرج عن فهم بعض الأقوال ودار في فلكها فلم يكن بينه وبين باقي الأقوال التي لم يراها خط متواز ينطلق منه نحو فهم جديد وأقرب في إفادة المعنى، فمال نحو مسلك الاستقراء، والتوفيق.

[2] الاستشراق: دراسة علوم الشرق بفم الغرب لغاية الفهم أو الطعن، وأغلب مباحثهم التراث الإسلامي.

[3] الحداثة مذهب فكري أدبي علماني، بني على أفكار وعقائد غربية خالصة مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية، وأفاد من المذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته مثل السريالية والرمزية... وغيرها. وتهدف الحداثة إلى إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة وتحطيم كل القيم الدينية

المعاصرين لأخذ راحتهم في توجيه المعنى دون أصول أو ضوابط، وترويج أقوالهم. -لما يجد المهتم أن الخلاف بين السابقين ممتد لا ساحل له-. وقد تنبه إلى هذا المسلك معاصرون فيقول أحدهم: "وكل هذا يهون أمام تلك المشكلة الخطيرة التي أثارها بعض أئمة المفسرين -عن حسن نية-، ففتحوا بها الباب على مصراعيه لشبهات المستشرقين وضعاف الإيمان من المؤمنين"[1].

إن حديث الأحرف السبعة لم يأت بمعناه خبر عن النبي ﷺ، فحصر معناه بقول واحد -عليه اعتراضات- ثم الانتصار له رغم عدم دلالته المقنعة، كان مدخلا للمستشرقين للتشكيك "فحَصَر هذا الفريق من العلماء المراد من الأحرف السبعة في سبعة أوجه من المعاني المتفقة، بالألفاظ المختلفة، نحو أقبل وهلم وتعال، وعجل وأسرع، وأنظر وأخر وأمهل، ونحوه [2] فكان لا بد أن يتثبث المستشرقون بهذا؛ ليؤكدوا أن نظرية القراءة بالمعنى كانت بلا ريب أخطر نظرية في الحياة الإسلامية؛ لأنها أسلمت النص القرآني إلى هوى كل شخص، يثبته على ما يهواه. وفي هذا حمل للنصوص على غير وجهها الحقيقي، فليست النظرية هنا مما يصح حقا أن يسمى: القراءة بالمعنى.. "[3].

= والأخلاقية والإنسانية بحجة أنها قديمة وموروثة لتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية، والنفاذ إلى أعماق الحياة. انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي إشراف: د. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة . دار الندوة العالمية، الرياض ط5/ 2003م. (2/ 867).

(1) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، مصدر سابق: (ص 107).

(2) وظاهر لفظ الطبري في تفسيره ربما أفاد هذا، فهو يستشهد بقوله عليه الصلاة والسلام لابن الخطاب: "يا عمر، إن القرآن كله صواب ما لم تجعل رحمة عذابا أو عذابا رحمة (الطبري، تفسيره:1/ 10). صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، مصدر سابق: (ص: 107).

(3) ينظر: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن مصدر سابق: (ص 107).

قال الزرقاني: "الخطأ في هذا الباب قد يتخذ منه أعداء الإسلام سبيلا عوجا، إلى توجيه المطاعن الخبيثة إلى القرآن، كما وقعت أو وقع علي كتاب لمن يدعون أنفسهم مبشرين أسموه مباحث قرآنية، وجعلوا موضوع الجزء الأول منه هل من تحريف في الكتاب الشريف؟ وتصيدوا فيه من الآراء المزيفة ما الحق منه بريء { وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا }[التوبة:74]"[1]. "أنه لا يجوز أن نجعل اختلاف القراءات معركة جدال ونزاع وشقاق، ولا مثار تردد وتشكيك وتكذيب، ولا سلاح عصبية وتنطع وجمود. على حين أن نزول القرآن على سبعة أحرف إنما كانت حكمته من الله التيسير والتخفيف والرحمة والتهوين على الأمة فما يكون لنا أن نجعل من هذا اليسر عسرا ومن هذه الرحمة نقمة"[2].

إن من مداخل الحداثيين لعزل القرآن الكريم عن واقع نزوله، مسألة الأحرف السبعة، فلها مائدة خاصة عندهم! لما يجدون من فسحة للتحوير بكثرة الآراء والاختلافات فيها، فالجابري مثلا يتعمد تحريف التاريخ ليجد مبرراً للزعم بأن القرآن لم يكن محفوظاً حِفظاً جيداً قبل سنة 25 هجرية [3]. وسيأتي بيان مسالك الحداثيين في الأحرف السبعة.

ومن خطأ فهم رواية ابن مسعودﷺ: "كان يقرىء رجلاً أعجميا {إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ*طَعَامُ ٱلۡأَثِيمِ}[الدخان:43-44]. فجعل الرجل يقول: طعام اليتيم، فرد عليه، كلُّ ذلك يقول: طعام اليتيم، فقال ابن مسعودﷺ: قل الفاجر، ثم قال ابن مسعود: ليس الخطأ أن يقرأ غفور رحيم مكان عزيز حكيم. ولكن الخطأ أن يقرأ ما

---

(1)الزرقاني، مناهل العرفان، مصدر سابق: (137/1). ويقول: "يقولون: إنه لا معنى للأحرف السبعة التي نزل بها القرآن إلا تلك القراءات السبع المنقولة عن الأئمة السبعة المعروفين عند القراء. والجواب : أن هذه شبهة تعرض كثيرا للعامة ومن في حكمهم ممن لم يأخذوا من علوم" (190/1).

(2)يرشد إلى ذلك قوله ﷺ فيما سبق "فلا تماروا فيه فإن المراء فيه كفر". وكذلك تغير وجهه الشريف عند اختلافهم مع قوله: "إنما أهلك من قبلكم الاختلاف" وضربه في صدر أبي بن كعب حين جال بخاطره حديث السوء في هذا الموضوع الجليل. الزرقاني، مناهل العرفان: (.152/1).

(3) ينظر: خالد كبير علال، أباطيل وخرفات حول القرآن الكريم والنبي محمد ﷺ، www.alukah.net.

ليس منه، ويختم آية رحمة بآية عذاب، أو آية عذاب بآية رحمة"[1]. وسؤل مالك عن ذلك فقال: نعم أرى أن ذلك واسعاً[2]. ورواية كعب بن مالك ﷺ قال: سمع عمر ﷺ رجلا يقرأ هذا الحرف: (ليسجننه عتى حين) بالعين فقال له عمر: من أقرأك هذا؟ قال: ابن مسعود؟ فقال: عمر: {لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّىٰ حِينٍ}[يوسف:35]. ثم كتب إلى ابن مسعود: سلام عليك أما بعد، فإن الله أنزل القرآن فجعله قرآنا عربيا مبينا، وأُنزل بلغة هذا الحي ممن قريش، فإذا أتاك كتابي هذا فأقرىء الناس بلغة قريش ولا تقرئهم بلغة هذيل "[3].

قال ابن مجاهد: "ولا ينبغي لذي لب أن يتجاوز ما مضت عليه الأئمة والسلف بوجه يراه جائزا في العربية أو مما قرأ به قارىء غير مجمع عليه"[4].

---

[1]أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (ت: 182هـ)، الآثار، المحقق: أبو الوفا، دار الكتب العلمية - بيروت (ص44)رقم:223، وأبو عبيد، فضائل القرآن، مصدر سابق: (311/1-355)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، المكتب الإسلامي – بيروت، ط2 ، 1403، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي: (5985)، البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر (ت: 458هـ) شعب الأيمان، حققه عبد العلي عبد الحميد حامد، مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي – الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 1423 هـ - 2003 م: (2076)، والسيوطي، الدر المنثور في التفسير بالماثور، تحقيق: مركز هجر للبحوث، دار هجر – مصر سنة النشر : [1424هـ. 2003م]: (284/13).

[2]ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (ت: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المحقق : مصطفى بن أحمد العلوى و محمد عبد الكبير البكرى، مؤسسة القرطبة:(292/8).

[3] لخطيب البغدادي أحمد بن علي أبو بكر، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية - بيروت: 406/3 رقم: 1533، وأورده السيوطي، الدر المنثور، مصدر سابق: 535/4، والباقلاني محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر المالكي (ت: 403هـ)، الانتصار للقرآن تحقيق: د. محمد عصام القضاة، دار الفتح – عَمّان، دار ابن حزم – بيروت، ط1، 1422 هـ - 2001 م: (553/2).

[4]ابن مجاهد أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر البغدادي (ت: 324هـ) كتاب السبعة في القراءات، المحقق: شوقي ضيف، دار المعارف – مصر، ط2، 1400هـ: (ص:87).

عن أنس ﷺ أنه قرأ: (وأصوب قيلاً)[المزمل:6].فقيل له: إنما هو {وَأَقْوَمُ قِيلًا}[المزمل:6] فقال: وأقوم وأصوب وأهيأ واحد[1]. وكل هذه الروايات لها أجوبة[2]، فالقرآن الكريم بلا ريب منزل كله من رب العالمين قال تعالى: {وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ ۙ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۖ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ} [يونس:15]. و{تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ}[الحاقة:43-46].

ذهبت طائفة من اللغويين والمفسرين إلى جواز القراءة بالمعنى بما يتوافق مع قواعد اللغة العربية وإن لم تثبت به الرواية، بقيد ألا يخالف معنى الآية!. وأخذا بتلك الروايات في الأحرف السبعة، مال إلى جواز القراءة بالمعنى بعض علماء اللغة و التفسير، فمن اللغويين ابن جني(ت:392) ومن المفسرين ممن رأى ذلك: الزمخشري (ت: 538). قال الزمخشري: عند تفسير قوله تعالى{إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ*طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ}[الدخان:43-44]. وعن أبى الدرداء أنه كان يقرئ رجلا فكان يقول طعام

---

[1] الطبري، التفسير، مصدر سابق: (685/23)، وأبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت: 307هـ) مسند أبي يعلى، المحقق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق، ط1، 1404 - 1984: (88/7) رقم:4022، وأورده السيوطي، الدر المنثور، مصدر سابق: (317/8).

[2] قلنا في موضع سابق: إن رخصة السبعة جوزت القراءة بما يحتمله نزول القرآن على أحرف سبعة، ذلك في بداية نزولها وهذا ما فهمه ابن مسعود وأنس وغيرهما، فأقرؤا بما جاء بهذه الروايات، ولما لم يكن من السبعة لم يقرأ به أحد أنه قرآن ولم يجمعه فيما جمع عثمان. فنسخت الرخصة به لأنه ليس منزلا، وكان مؤقتا للتوسعة فقد دعت إليه الحاجة في مقام تعليم القرآن الكريم. (11/1).

اليثيم، فقال: قل طعام الفاجر يا هذا[1]. "وبهذا يستدل على أنّ إبدال كلمة مكان كلمة جائز إذا كانت مؤدية معناها"[2]. قال ابن السمين الحلبي: "وليس هذا دليل؛ لأنه تفسير معنى، وأيضاً فما بين أيدينا قرآن متواتر، وهذه الحكاية آحاد"[3]. قال الماوردي: "واما استدلالهم بحديث ابن مسعود فكان مقصوده التنبيه على المعنى ليفهم اللفظ على صيغته، لأننا أجمعنا أن إبداله باللفظ العربي لا يجوز"[4].

قال ابن الجزري: "وأما القراءة بالمعنى من غير أن ينقل قرآنا، فليس ذلك من القراءات الشاذة أصلا، والمجترىء على ذلك مجترىء على عظيم"[5].

أما ابن جني، فيقول: "قال أبو زيد، أو غيره: قلت له إنما هو "فَجَاسُوا"، فقال: فَحَاسُوا وجَاسُوا واحد، وهذا يدل على أن بعض القراءة يتخير بلا رواية، ولذلك نظائر. ومن ذلك قراءة أُبيّ بن كعب: لِنَسُوءًا، بالتنوين"[6]. قال أبو عمرو: "وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل

(1) الطبري، التفسير، مصدر سابق: (22/43)، وعبد الرزاق، المصنف، مصدر سابق: (5986). والحاكم لأبي عبدالله النيسابوري،(ت 405 هـ)، المستدرك على الصحيحين ط1 ، 1427ه: (2/451) رقم:3684. وصححه على شرط الشيخين.

(2) وتابع يقول: " ومنه أجاز أبو حنيفة القراءة بالفارسية على شريطة، وهي: أن يؤدى القارئ المعاني على كمالها من غير أن يخرم منها شيئا " الزمخشرى أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، دار الكتاب العربي. بيروت: 1407 هـ (4/281).

(3)السمين الحلبي أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف (ت: 756هـ) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، المحقق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق: (10/519).

(4)أبو الحسن الماوردى كتاب الحاوى الكبير ، دار الفكر. بيروت: (2/259).

(5)ابن الجزري شمس الدين أبو الخير ، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ -1999م (ص:20).

(6)ابن جني أبو الفتح عثمان الموصلي (ت: 392هـ) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،1420هـ- 1999م (2/15).

على الأثبت في الأثر والأصح في النقل والرواية، إذا ثبت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها"[1].

وكان هذا التوجه من أولئك لقمة سائغة للمستشرقين، فقد فرح به المستشرق غولدزيهر، والألماني تيودورنولدك، الفرنسي ريجي بلاشير في كتاب المدخل إلى القرآن، -كما سيأتي في المبحث التالي-. وكان هذا التوجه الذي بدأ عند علماء مسلمين وتلقفه المستشرقون للطعن، مائدة للحداثيين، أمثال مصطفى مندور[2]. ومحمد الجابري، ومحمد شحرور وغيرهم. ومن تلك الأقوال المعاصرة الضعيفة: قول أحدهم إن الأحرف السبعة هي الحركات فتحة وضمة وتنوين كسر..!! وقول آخر: إن الأحرف لم تأت للتيسير!. وهكذا أقوال تعارض اللفظ النبوي، ولا يستقيم معناها مع واقع نزول الأحرف، وتلقيها من الصحابة، وسياق ذلك كله. إذا كيف لا يكون الباب مفتوحا للحداثيين لدراسة موضوع الأحرف السبعة بمنهجهم التشكيكي العقلي غير المُعْتَدِ بالتراث أبدا!، فيجد بهذا الاختلاف مدخلا سهلا للإتيان بأقوال جديدة في الأحرف السبعة، لا تراعي واقع النزول ولا السياق، ولا ظاهر اللفظ، ولا دلالة معناه عرفا ولغة وشرعا، ليأتي بقول من محض العقل فيه تأويل دون أدنى قرينة، وفق التحليل الغربي للنصوص. وكيف لا يكون رواج لأقوالهم عند عوام الناس وقليلي العلم والتحقيق، عندما لا يجدون بغيتهم في فهم المراد بالأحرف السبعة من عند أمتهم.

(1) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مصدر سابق: (11/1).

[2] له رسالة في القراءات الشواذ، درس في كبية الآداب بجامعة باريس، ورد عليه عبد الصبور شاهين ينظر: تاريخ القرآن، مصدر سابق: (ص:86).

المبحث الثاني: الأحرف السبعة في دراسات الحداثيين ومرجعيتهم فيها.

المطلب الأول: آراء المستشرقين ومنهجهم مرجعية الفكر الحداثي في دراسته لمفهومة الأحرف السبعة.

أولا: عرض آراء المستشرقين في الأحرف السبعة وتفنيدها.

تدور أفكار المستشرقين ببحثهم في التراث الإسلامي، على عدة قضايا-لايسعنا طرحها هنا-، نجد أن لها روادا استغرقوا في دراستها لأغراض استشراقية، ثم تابعهم عليها أمثالهم من بعدهم، وفي الدراسات القرآنية التي منها الأحرف السبعة ألف غولدزيهر (ت:1921) كتاب مذاهب التفسير الإسلامي، وألف الألماني تيودورنولدكه (ت:1931م) كتابه تاريخ القرآن. وأبرز مسالك المستشرقين في تناول المسائل الإسلامية بالبحث: مسلك التزوير والكذب، مسلك التدليس والخلط[1]. وليس هذا على الإطلاق في دراساتهم ويختلف بعضهم عن بعض بقدر من الحياد والإنصاف.

المسلك الأول: مسلك التزوير والكذب:

وفيما يخص الأحرف السبعة وحديثها المتواتر، تدور طعون المستشرقين حول: إبطال روايته، ونفي علاقته بالقراءات، وإستغلال خلاف العلماء في تفسير معناه؛ للتشويش والطعن، وتأكيد فكرة جواز رواية القرآن بالمعنى. واتخذ المستشرق غولدزيهر مسلك الكذب والتزوير! لطرح هذه المسألة.

ففي حديث النبي ﷺ: (إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه)[2] يقول غولدزيهر: "روي في مجامع السنة المعتد بها، على الرغم من أن ثقة مثل أبي عبيد

---

[1] ينظر للزيادة: محمد خالد منصور، شبهات المستشرقين حول الأحرف السبعة،كتاب البحوث المشاركة في مؤتمر الأحرف السبعة، مصدر سايق: ابتداء من: (ص:241).

[2] سبق تخريجه.

القاسم بن سلام دمغه بأنه شاذ غير مسند"[1]. وواضح خطأ غولدزيهر! فليس محدثا!! حتى نأخذ بحكمه، ثم هو لم يكن أمينا في النقل فالمصدر الذي نقل عنه ونسب القول بشذوذ الحديث له، قد صحح الحديث، فقد زوّرا في النقل فهذا كاف في دحض قوله[2]. قال أبو عبيد: "قد تواترت هذه الأحاديث كلها على الأحرف السبعة إلا حديثا واحدا يروى عن سمرة"[3] وينفي زيهر علاقة الأحرف بالقراءات القرآنية فيقول عن حديث الأحرف السبعة: "لا علاقة له في الأصل بتاتا باختلاف القراءات"[4]. ويقول: "وإذاً فاختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقط، واختلاف الحركات ..كانا هما السبب الأول في نشأة حركة اختلاف القراءات"[5]. وتبع هذا الرأي المستشرق الاسترالي "آرثرجفري (ت: 1959)" [6] وللأسف تأثر بهذه الآراء من العرب المسلمين طه حسين[7]. وأحمد حجازي السقا[1] وغيرهم. ثم يستغل زيهر

---

[1] جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، القاهرة، ط1، 1944م (ص:54).

[2] وقد جمع الشبه في الأحرف السبعة: رجب عبد المرضي عامر في: الرؤية الاستشراقية للأحرف السبعة والقراءات القرآنية عرض ونقد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ينظر: ص: 25-26.

[3] وحديث سمرة، عن النبي ﷺ أنه قال : (نزل القرآن على ثلاثة أحرف ..) ثم قال أبو عبيد:" ولا نرى المحفوظ إلا السبعة، لأنها المشهورة ". أبو عُبيد، فضائل القرآن، مصدر سابق: (ص: 338).

[4] جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، مصدر سابق: (ص:53).

[5] جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، مصدر سابق: (ص:54).

[6] ذكره في مقدمة تحقيقه لكتاب "المصاحف" لابن أبي داود قال : "وكانت هذه المصاحف التي بعثها عثمان إلى الأمصار؛ كلها خالية من النقط والشكل، فكان على القارئ نفسه أن ينقط، ويشكل هذا النص على مقتضى معاني الآيات" المصاحف لابن أبى داود تحقيق آرثر، المطبعة الرحمانية بمصر، ط1، 1335ه(ص: 7).

[7] يقول: "إن القرآن تلي بلغة واحدة، ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها، لم يكد يتناولها القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته، وتعددت اللهجات فيه،.. والحق أن ليست هذه القراءات السبع من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكرها كافراً ولا فاسقاً ولا مغتمزاً في دينه، وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها" طه حسين، في الشعر الجاهلي، مكتبة

خلاف العلماء ليدخل إلى تشكيك جديد، فيقول بغموض الحديث، وعدم وضوح موقف العلماء منه" ويستغل اختلافهم في تحديد السبعة ليثبت آراءه[2].

المسلك الثاني: مسلك التدليس والخلط:

أما نولدكه فيسلك مسلك التدليس والخلط، للتشكيك بالحديث، فشكك بحفظ النبي ﷺ، وقصده من الحديث! ثم يأتي لأقوال العلماء في تفسيره ويعرضها بتدليس واضح، ليسقط في الأذهان أنهم اضطربوا في تفسيره، ثم يتوجه نحوهم بالسخرية!. ويعزز فكرة جواز رواية القرآن بالمعنى. فيقول: "لكن بعض القطع رواها محمد على أناس مختلفين بصيغ مختلفة، إما لأنه أراد أن يحسنها، أو –وهذا أكثر حدوثا- لأن ذاكرته عجزت عن حفظها من دون تعديل "[3].

ويقول: "هذا الاختلاف الذي نستطيع تفسيره بسهولة، يسبب للمسلمين مشقة بالغة، وقد بذلوا جهدا كبيرا، وخاصة من أجل إيضاح الكلمات القائلة: إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، أو كما يرد في صيغة أخرى: خمسة أحرف. كثيرة هي الروايات التي تساق لهذا الغرض، وقد استطاع أبو حاتم ابن حبان البستي(ت:354) أن يجمع ما يتراوح من (30و40) صنفا مختلفا من الإيضاحات التي نجدها جميعا، على الأقل

دار النهظة الإلكترونية، FILE:///C:/USERS/TOSHIBA/DOWNLOADS/ELEBDA3.NET-GH-303.PDF (ص:20).

(1) يقول: " هذه الرواية التي اتفق عليها البخاري والمحدثون، وشبهها كثير تثبت التحريف اللفظي في القرآن، فإن هذه الرواية وشبهها يكونون من الروايات الكاذبة التى وضعها المحدثون عمداً في كتبهم للطعن في القرآن الكريم". أحمد حجازى السقا ، دفع الشبهات عن الشيخ محمد الغزالي ، بيروت: المكتبة الثقافية، ط1، 1916م (ص: 148).

(2) جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، مصدر سابق: (ص54).

(3) تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل: فريديريش شفالي، نقله للعربية: جورج تامر، ،(ثلاثة اجزاء في مجلد واحد) مؤسسة كونراد – ادناور، دار نشر جورج المز ط1، بيروت، 2004م: (44/1).

أهمها في مختلف الكتب، وقد كتب أبو شامة (ت:650 تقريبا) كتاباً خاصا حول أصناف هذه الإيضاحات المختلفة"[1].. ثم يسهب فيصف كتاب أبي شامة وما فيه مستهزئا فيقول: "..عديم القيمة، لا بل مضحك، ويناقض نص الروايات، ويكفي أن نسوق منها بعض النماذج فقط: الأحرف السبعة تعني بحسب هذه الروايات المواضيع السبعة التي ترد في القرآن وهي القصص والتشريع والتحريم إلخ، أو سبعة معان مختلفة (معنى ظاهرا وستا باطنة) أو أنماط القراءة للقراء السبعة اللاحقين أو سبع لغات مختلفة ترد كلمات منها في القرآن إلخ، ويستغني بعض الشيعة العناء فيرفضون الرواية بأسرها"[2]. ثم يستغل آراء من قال بأن العدد سبعة غير مراد، ليقول بحرية الاختيار المقلق للفظ[3]. وتابعهما بلاشير فنجده يقول: "وبالرغم من اختراع طريقة الأحرف السبعة والقراءات السبع لوحدة النص القرآني، فإن هذه الطريقة أضافت وخلقت خلافات جديدة بين المسلمين" حتى انتهى به القول لإثارة شبهة جواز القراءة بالمعنى[4].

ثانيا: مرجعية الفكر الحداثي في دراسته لمفهومة الأحرف السبعة.

يتابع الحداثيون الفكر الاستشراقي في تناوله للتراث الإسلامي، وهذا واضح في دراسات محمد أركون (ت: 2010) في كتابه: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، والطيب تيزيني في كتابه النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، وعابد الجابري (ت: 2010) في كتاب التراث والحداثة، ونصر حامد أبو زيد (ت:

[1] تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، مصدر سابق: (1/45-46).

[2] تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، مصدر سابق: (1/45-46).

[3] تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، مصدر سابق، ينظر: (1/45-47)..

[4] ينظر: محمد رشيد زاهد، موقف المستشرقين من جمع القرآن الكريم وكتابته، الجامعة الإسلامية العالمية، شيتاغونغ، المجلد الرابع، 2017م (ص:130).

2010) في الخطاب والتأويل، ومحمد أحمد خلف الله(ت:1983) في الفن القصصي في القرآن، ومحمد شحرور في الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، وصادق جلال العظم(ت:2016) في نقد الفكر الديني، وحسن حنفي في دراسات إسلامية ومفهوم النص.

لكن بعض الحداثيين ينقد المستشرقين في بعض المسائل، فيظهر عدم موافقته لهم وبالتأمل نجد أنه نقد قضية ما عند المستشرقين؛ لأنه سيوجهها توجيها أكثر تشكيكا وأعمق تفكيكا، كما نقد محمد شحرور بلاشير في مسألة تجويز القراءة بالمعنى عند تعليقه على الآراء في الأحرف السبعة، ليخرج شحرور بعدها بإنكار حديث الأحرف السبعة برمته!. فيضللون القارئ "بنقدهم لمنهج المستشرقين في ظاهرهم، وفي حقيقة أمرهم يريدون شبهاتهم "[1].

نلحظ أن آراء المستشرقين ومنهجهم، هي مرجعية الفكر الحداثي في تناول مسألة الأحرف السبعة، لكن للحداثيين مسالكهم الخاصة، ولقد تواطؤا كلهم على تلقف خلاف العلماء في تفسير معنى الأحرف السبعة، ليكون مدخلهم لبث الطعون في أصل الحديث، ومعناه، ومدخلا واسعا للطعن في العلماء ومنهجهم وأصولهم في العلم. فمسائلهم في حديث الأحرف السبعة هي: إبطال روايته، ونفي علاقته بالقراءات، واستغلال خلاف العلماء في تفسير معناه للتشويش والطعن. وهي تكاد تكون ذات مسائل المستشرقين، مع تفريعات خاصة بهم، وكل ذلك يعرضونه بأسلوبهم الخاص -ستأتي في المطلب التالي-.

[1] محمد السرحاني، الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، 2010م د.ن (ص:2)

المطلب الثالث: عرض آراء الحداثيين في الأحرف السبعة وتفنيدها.

والحداثيون: هم من تناول التراث الإسلامي بالمنظور الغربي الحديث، فتعاملهم مع حديث الأحرف السبعة وتفسير معناها وكلام العلماء فيها، ضمن هذا التوجه، وهم كما قلنا جعلوا أقوالهم الطاعنة بناء على أقوال المستشرقين، لكن للحداثيين مسالكهم الخاصة في عرض المسألة وأسلوب طرحها وتفاصيلها، فمن مسالكهم التي تناولوا فيها حديث الأحرف السبعة: مسلك النقد الغربي التفكيكي، والمسلك الفلسفي التشكيكي، ومسلك النقد العقلي التحليلي، ومسلك النقد الإيحائي.

المسلك الأول: مسلك النقد الغربي التفكيكي:

وأكثرهم في هذه المسلك محمد أركون فيطبق النظريات النقدية الغربية والفلسفية في كتابه: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، وهي قائمة على نظريات الغرب في دراسة الكتاب المقدس، كالسيميائية، والتاريخانية، والهرمينوطيقا، والسيميوطيقا، والتفكيك، والأنثربولوجية، والأنسنة وعلم النفس التاريخي[1]. يستبين رأي أركون في مسألة الأحرف السبعة، عند كلامه على جمع القرآن الكريم، فهو ينكر روايات السنة بإثباتها، ويثني على الكتابات الاستشراقية في هذه المسألة، ككتابات نولدكه في تاريخ القرآن، وشولي، وبير غراسير في جمع القرآن وتاريخ النص القرآني، وعلى كتابات بلاشير(ت:1973)[2].

المسلك الثاني: الفلسفي التشكيكي:

---

[1] وهذه مصطلحات من الفلسفية الغربية استخدمت لتحليل الكتاب المقدس عند نقاد الغرب بنظر للفائدة: الاتحاد السوفييتي، المعجم الفلسفي المختصر، مكتبة اليرموك د. ن. وينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ترجمة: هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، (ص:7-10) واينظر: النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، حماد هوار، إشراف: بومدين بوزيد،رسالة جامعية، جامعة وهران الجزائر، السنة الجامعية: 2012-2013م ص:7

[2] ينظر: محمد السرحاني، الأثر الاستشراقي، مصدر سابق:(ص: 13).

كما عند حسن حنفي في موضوعه حول تطور علوم القرآن الكريم، وفي سياق نقده لأبي شامة لعرضه لأقوال العلماء في أحاديث الأحرف السبعة، يصفه بأنه قد خلط "بين الحديث الموضوعي والحديث الخيالي". وهكذا ينطلق حسن حنفي من كتاب المرشد الوجيز ليطعن في حديث الأحرف السبعة ويصف بعض ألفاظه بالخيالي!!. فيقول: "وتحلل بصياغات مختلفة لنفس الحديث، مثل حديث نزول القرآن على سبعة أحرف، بين الحديث الموضوعي والحديث الخيالي، بتدخل جبريل للتخفيف على الأمة والتيسير عليها، وكما هو الحال في الصياغات المتعددة لحديث الفرقة الناجية..، ولا يعنى الحرف تغير الكلمة فهذا تدوين. إنما يعني الصوت أو الفهم، أو اللفظ أو المعنى أو الشيء"[1].

فحنفي يرى أن ما جاء في الحديث: "أقرأني جبريل -عليه السلام- على حرف، فراجعته فلم أزل أستزيده فيزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف"[2]. أنه تدخل من جبريل! ثم يصفه بأنه خيالي! ومعنى كلامه هذا تكذيبه لهذه الروايات، حيث أنه لا يتصور "تدخل جبريل للتخفيف على الأمة والتيسير عليها". ثم يفسر هو الحرف على هامش كلامه فيقول: "ولا يعنى الحرف تغير الكلمة فهذا تدوين. إنما يعني الصوت أو الفهم، أو اللفظ أو المعنى أو الشيء". وهذا خلط بين عدة أمور خلطا ضبابيا، فإذا كان الحرف صوتا فكيف سيكون فهما، أو معنى، أو شيء مبهماً!!.إذا يخلط حنفي معان لا يحتملها الحديث ومعان أخرى يحتملها بعد تشكيكه بالحديث، وإيهام أن أبو شامة

---

[1] حسن حنفى، من النقل إلى العقل (الجزء الأول علوم القرآن) "من الحمول إلى الحامل" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2014م. ص:24.

[2] البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي الجامع الصحيح المختصر تحقيق : د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت ط3 ، 1407 – 1987، كتاب فضائل القرآن، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم:(4/1909) رقم: 4705.

خلط فيه بين ما يعقل من الروايات وما لا يعقل –حسب ما يصف هو–. ليوقع الأذهان في الشك في الحديث، ويبين قصور العلماء –كما يزعم– في بيان معناه بالخلط الذي ادعاه على ابي شامة.

المسلك الثالث: مسلك النقد العقلي التحليلي:

أكثر من يتخذ هذا المسلك محمد شحرور، وفي مسألة الأحرف السبعة يخصص شحرور عنوانا خاصا[1]. فيقول: مسألة الأحرف السبعة. ثم ينطلق من بعض الأقوال للعلماء وآرائهم فيها، لينسف الاحتجاج بالتراث بضربه للرأي القائل بالقراءة بالمعنى، وصريح القرآن الكريم. ثم يسترسل في المنهج العقلي التحليلي، ليصل إلى نفي صحة نزول القرآن على سبعة أحرف!.

وعندما تقرأ لشحرور ترى البعد التوافقي بين تسلسله في الطرح وبين التراث حتى ما يلبث أن ينسفه نسفا، ليستبين لك أنه يريد سحبك إلى ما يراه من المنهج العقلي البحت، الذي لا يؤمن بالتراث ويريد فهم القرآن بعيدا عن السلف، وعن فهم العلماء المتقدمين والمتأخرين.

يقول شحرور بعد سوق رواية في الأحرف السبعة: "إذا هذه الرواية تعترف بأن التنزيل الحكيم نزل بلغة قريش، وبالتالي كان يجب إقراؤه بها، وإن قال قائل لما نرجِّح هذه الرواية عن سابقتها في نزوله بسبع أحرف، نقول بكل بساطة: لأنها، على عكس سابقتها، تتوافق مع المنطق السليم، لأننا صراحةً نرى أن احتمالية نزول التنزيل الحكيم بسبعة أحرف ضعيفة ولا يمكن هضمها"[2].

---

(1) وقد كنت فصلت الرد على كلامه بعدة صفحات حذفتها للاختصار مراعاة لقيد الصفحات في أبحاث المؤتمر.

(2) محمد شحرور، أمُّ الكتاب وتفصيلها قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية تهافت الفقهاء والمعصومين. دار الساقي، ط1، 2015م، بيروت لبنان، (ص: 39). إن الأمة الإسلامية مطبقة على تلقي كتابي البخاري

يقول: "بالنظر إلى الكتب التي تطرقت لهذه القضية نجدها جميعا تتفق على أن منطلق هذه الإشكالية يرجع إلى حديث نزول القرآن على سبعة أحرف، الذي ورد ذكره بروايات عديدة متواترة عن واحد وعشرين صحابيا" ثم يورد أصح الروايات فيقول: "كما جاء في المنظومة التراثية، لأن ما جاء في باقي الروايات يدل عليها، وهي رواية البخاري وسلم "[1].

ثم يذكر زيادة مسلم قال ابن شهاب: "بلغني أن تلك الأحرف إنما هي في الأمر الذي يكون واحدا، لا يختلف في حلال ولا حرام"[2]...، لكن الظاهر أن مقطع مسلم لم يوفق في حل الإشكالية التي ظلت قائمة حول الأحرف السبعة، لأن الاختلاف ظل قائما حول مفهوم الأحرف السبعة التي جاء بها الحديث"[3]. وليثبت الإشكال يستشهد بكلام القرطبي[4]. ثم يورد معنى الحرف لغة كما عند ابن فارس. ويقول: "وأشهر الآراء في هذا المذهب ثلاثة آراء: 1- أنها سبع لهجات من لهجات قبائل

= ومسلم بالقبول. انظر: الأبناسي، إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين، ثم القاهري، الشافعي (ت: 802هـ) الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح رحمه الله تعالى، المحقق : صلاح فتحي هلل، مكتبة الرشد ط1، 1418هـ ، (ص66). ومن ينكر ما جاء فيهما من أحاديث ثابتة بناءً من عقله، فكأنما أنكر القرآن الكريم، فالنبي ﷺ يقول: ((أَلاَ إِنِّى أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلاَ يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلاَلٍ فَأَحِلُّوهُ وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ أَلاَ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الأَهْلِيِّ وَلاَ كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ وَلاَ لُقَطَةُ مُعَاهِدٍ إِلاَّ أَنْ يَسْتَغْنِىَ عَنْهَا صَاحِبُهَا وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاهُ)) أخرجه أبو داود، مصدر سابق: السنن، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، رقم 4606 وقال الألباني صحيح.

(1) محمد شحرور، أمُّ الكتاب، مصدر سابق: (ص: 33).

(2) مسلم، الصحيح، مصدر سابق: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف، رقم: 1355.

(3) محمد شحرور، أمُّ الكتاب ، مصدر سابق: (ص: 33-34).

(4) "وقد اختلف العلماء في المراد بالأحرف السبعة على خمسة وثلاثين قولا ذكرها أبو حاتم البستي" القرطبي، الجامع دار الكتب المصرية، مصدر سابق: (1/42).

العرب.. 2- أنها سبعة أنواع من القراءات، فقد جعلوا مثلا من اختلاف حركات الإعراب بابا أو نوعا من الأحرف السبعة. 3- أنها سبعة أوجه من المعاني المتقاربة[1]. ثم يقول: "ونجد القرطبي يقول في هذا الشأن أن الذي عليه أكثر أهل العلم.." وينقل كلام القرطبي. ويختار شحرور الرأي الأول فيقول: "بالنظر إلى هذه الآراء الثلاثة حول مفهوم الحرف نستطيع أن نستنتج معقولية الرأي الأول نوعا ما بالنظر للاختلاف الألسني بين مختلف القبائل يومها... لكننا نستنتج بالمقابل لا معقولية القول الثاني والثالث، بل وخطورة ما يقدمانه من طرح، لكن خطر الرأي الثالث أشد وأعظم". ومن ذلك القول الثالث ينطلق شحرور لينتقد مسلك العلماء بعد أن نقل كلام القرطبي بأنهم على هذا الرأي فيقول: إننا نرفضه مطلقا بل ونستهجن مجرد احتمالية صحته، لأنه رأي يؤكد المبدأ الذي سارت علية المنظومة التراثية، ونرفضه نحن جملة وتفصيلا، وهو مبدأ الترادف الذي يعتبر أصل مشكلة هذه المنظومة وسبب الخلط الذي تتخبط به"[2]. قال شحرور بعد ذلك: "ثم سار المتأخرون من بعدهم على نهجهم، فمثلا نجد الشيخ محمد أبو زهرة قد رجح هذا الرأي في كتابه المعجزة الكبرى(ص:36-43)، والشيخ محمد أبو شهبة في كتابه المدخل لدراسة القرآن(ص:174-200)".

بعد ذلك ينتقل للتنقص من علماء المسلمين فيقول: "أيعقل من فقهاء كانوا يدركون قدسية نصوص التنزيل الحكيم وبأنها توقيفية أن يقبلوا مثل هذا الرأي الذي فيه طعن في شخص الرسول صلى الله عليه وسلم وفي أدائه الأمانة التي كلف بها... فهذا الرأي

---

[1] محمد شحرور، أمُّ الكتاب، مصدر سابق: (ص: 34-35).

[2] ثم يقول: "ولتأكيد ذلك تأملوا معي قول السيوطي لإدراك فظاعة هذه المهزلة عند حديثه عن جواز الترادف بين مصطلحات التنزيل الحكيم". محمد شحرور، أمُّ الكتاب، مصدر سابق: (ص: 35-36). ينقل كلام السيوطي:" وإلى هذا ذهب سفيان... " ينظر : السيوطي، الاتقان، مصدر سابق: (1/148-149).

يتعارض مع صريح الآيات التي تحضر على الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم، أن يتصرف في ألفاظ الآيات الكريمة ويغيرها من تلقاء نفسه وتوجب عليه اتباع ما يوحى إليه بلا زيادة ولا تبديل،.."[1]. بعد كلام له طويل متماشٍ في ظاهره مع المنهج الشرعي العاطفي يقول: "وإذا كان التقاطع العمودي لهذا الرأي مع آيات التنزيل الحكيم يجعلنا نرفض هذا الرأي لتناقضه مع النصوص، فإننا ندعم هذا الرفض بالدليل العقلي أيضا الذي نتبعه في منهجنا عند رفضنا مبدأ الترادف في تفسير نصوص التنزيل الحكيم"[2].

ثم يطلق حكمه من جديد على الحديث فيقول: "إن التناقض الأفقي بين مختلف الروايات يجعلنا نضعها جميعا في نفس المستوى رغم أن البعض يحاول الترجيح بينها لدراسة قوة السند أو ضعفه في كل واحدة منها، ونحن نترفع عن الدخول في هذه المتاهة الحديثية، ونفضل الانتقال إلى قبول ما جاءت به نصوص التنزيل الحكيم ورد ما خالفها لأن المنطق السليم يقول بذلك"[3]. فهو هنا يرد السنة بالعقل ويضرب أحاديث الأحرف السبعة بالقرآن الكريم لبتسنيله ردها بعقله.

---

[1] محمد شحرور، أمُّ الكتاب، مصدر سابق : (ص: 36-37) .

[2] ويستطرد في استدلاله العقلي. إلى أن قال: "..لأن الحقيقة العلمية التي توصلت إليها اللسانيات الحديثة، التي نتبعها في قراءتنا المعاصرة، هي عدم صحة مبدأ الترادف" قم يقول: "والجميل أن نجد روايات تاريخية تتماشى مع رأينا ونرفض مبدأ العمل بالمعنى وتبطل مبدأ الترادف، كاعتراض عمر على ابن مسعود" محمد شحرور، أمُّ الكتاب، مصدر سابق : (ص: 3) .

[3] ويتبجح به عقله ليقول: ".. لأننا صراحةً نرى أن احتمالية نزول التنزيل الحكيم بسبعة أحرف ضعيفة ولا يمكن هضمها، ونتخيل وضع النبي ﷺ، وهو يتلقى الآية بسبعة أحرف وكأن هم التنزيل الحكيم يومها كان فقط موافقة لهجات القبائل العربية! إن الروايات القائلة بنزول التنزيل الحكيم على سبعة أحرف، مع قوة سندها بالنسبة لنا لا تحمل أكثر من نفَس قومي أراد للتنزيل الحكيم أن يكون عربيا بكل المقاييس. والمضحك المبكي أن من ينتصر لهذه الروايات يتبجح ببيان أهمية نزول التنزيل الحكيم على سبعة أحرف (لهجات)" محمد شحرور، أمُّ الكتاب، مصدر سابق : (ص: 28-40)

ثم يطلق السخرية فيقول: "انظر معي –عزيزي القارىء– إلى اللغط الخطير الذي تدَّعيه هذه الرواية وما جاء فيها من طلبه الاستزادة في أحرف التنزيل الحكيم حتى تطيقه كل القبائل؟ أيمكن لعقل يفكر بمنطقية أن يتقبل هذه الرواية ويستسيغها؟ طبعا لا"[1].

ويختم بإساءة للنبي ﷺ بنسبة تلك الروايات إليه فيقول: "..للقارئ فقط أن يتخيل المهزلة في حال الربط بين روايات الأحرف السبعة، وروايات حفظ النصوص كتابة ونتساءل: كيف كانت تكتب الآية الواحدة؟ .. وهل بمكن أن يكون النبي ﷺ يالسذاجة التي يتهمه بها رواة هذه الرواية؟ حاشا لذلك أن يكون، وهو بالعبقرية التي حباه الله بها، كان يدرك وضعية مجتمعه جدا.."[2]. وقد استرسل شحرور في كلامه بمنهجه العقلي والتحليلي، ليقرر بطلان صحة الحديث ثبوتا، ودلالة، مرة بضربه مع ظاهر القرآن الكريم، ومرة بإثارة شبه عقلية محضة عليه.

المسلك الرابع: مسلك النقد الإيحائي:

باتباع الأسلوب المنطقي، لكن بترتيب مقدمات منطقية فيها مغالطات تاريخية أو علمية، توصل القارىء إلى نتيجتها بإيحائية، فيسبكون المقدمات لتوحي بنتائجها المغلوطة ذاتيا، ليظن القارىء أنه استنتجها بعقله! دون أن ترى تصريحا بها من متخذ هذا المسلك، ثم بعد طول نفس يصرح بتلك النتائج في سياقات أخرى على

---

[1] ويتابع يقول: لأنه بكل بساطة لا يمكن أن يكون هم التنزيل يومها هو إرضاء الاختلافات الألسنية لتلك الحقبة وإنما كان الغرض منه، على العكس من ذلك تماما، وتوحيدها تحت راية واحدة ولملمة شتاتها لبناء دولة موحدة تجمع كل القبائل تحت رايتها..." محمد شحرور، أمُّ الكتاب، مصدر سابق: (ص: 40).

[2] ويتابع يقول: وبالتالي لم يكن من المعقول أن يلبس عليهم بأحرف سبعة أو عشرة، لأن تعدد الأحرف أو القراءات –كما يحلو للبعض تسميتها– لو كان قد حصل فعلا، لم يكن ليتحقق التيسير للأمة بل كان سيعقد الأمر أكثر مما كان عليه، لأنهم كانوا مقبلين على مرحلة جديدة فيها متغيرات كثيرة. محمد شحرور، أمُّ الكتاب، مصدر سابق: (ص: 41).

أنها تقريرية. وأكثر من يتخذ هذا المسلك، محمد عابد الجابري يقول: "يمكن للمرء أن يشك في صحة هذه الأحاديث ما دامت أحاديث آحاد. ولكن الذي لا يمكن الشكُ فيه هو أن الرواة والمفسرين والمتكلمين والفقهاء قد انشغلوا بهذا الموضوع واتخذوا الأحاديث التي ذكرنا مرجعية لهم. وهذا يدل على أن هناك فعلاً في القرآن ما يستوجب الانشغال بهذا الموضوع، وأن مسألة ((الأحرف السبعة)) من صميم موضوعات البحث في ما سمي في ما بعد بعلوم القرآن، وأن الأحاديث المروية في الموضوع تجد صدقيتها الموضوعية -إن لم يكن التاريخية- في ظهور الحاجة إلى البحث والانشغال بها قررته "[1].

فهو هنا يغالط بروايات الأحرف السبعة، فيقول إنها آحاد! ثم الآحاد عنده محل شك، وأن العلماء اشتغلوا بهذه الآحاد، لأغراض ظهرت لاحقا!.

قال الجابري[2]: "وروى البخاري ومسلم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: ((أقرأني جبريل على حرف فلم أزل أستزيده حتى انتهى إلى سبعة أحرف)) .."[3]. فبعد إيحائه بضعف أحاديث الأحرف السبعة وأنها آحاد، أورد الحديث الذي عند البخاري ومسلم! وعلى فرض أنها آحاد فلا موجب للشك بها كما زعم لصحة سندها وتخريج الشيخين لها. من جهة أخرى فإن حجية خبر الآحاد في العقائد كما هي في الأحكام وهذا هو القول الذي عليه العمل[4].

---

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م. (ص: 173).

[2] الجابري، مدخل للقرآن الكريم، مصدر سابق: (ص: 173).

[3] البخاري، الصحيح، مصدر سابق: (1547/1) رقم: 3219 ، مسلم، الصحيح، مصدر سابق (202/1)رقم: 1939.

[4] انظر: محمد عويضة، حجية خبر الواحد، دار الفرقان، ط1، 1999،عمان. ابتداءً من صفحة: (73).

وقال الجابري: ".. أن الرواة والمفسرين والمتكلمين والفقهاء، قد انشغلوا بهذا الموضوع واتخذوا الأحاديث التي ذكرنا مرجعية لهم". في كلامه هذا إيحاء بأن المفسرين والمتكلمين والفقهاء، قد انشغلوا في مسألة مشكوك بها -على حد قوله- وبنوا عليها وجعلوا أحاديث الأحرف السبعة مرجعية لهم. وهذا يعني أنهم لأطباقهم على هذه الأحاديث، والتعامل معها كلٌ في مجاله صار ذلك دليل صحتها عندهم. وليست هذه طريقة العلماء في قبول الأخبار، فضلا عن أن العلماء لم يجعلوا هذه الأحاديث مرجعية في كلامهم إلا لثبوت صحتها سنداً ومتناً[1].

قول الجابري: "هناك من يذهب إلى أن المقصود بـ «الحروف»، في الموضوع الذي نحن بصدده، هو القراءات، فتكون الأحرف السبعة هي القراءات السبع. وإذا كان هذا الرأي ينسب إلى الخليل بن أحمد واضع علم العروض، .. فإن شخصيات علمية ذات وزن في هذا المقام، مثل الطبري، وقد اعترض عليه بكون « اختلاف القراء إنما هو كله على حرف واحد من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وهو الحرف الذي كتب عليه المصحف»"[2]. في هذه المزاوجة المغلوطة يضرب الجابري بين الفراهيدي والطبري، مع أن الخليل بريء من هذا القول، الذي لا ينطلي إلا على من يجهل حقيقة الأمر[3]. فإذا كان الفراهيدي بريء من قضية الخلط بين الأحرف السبعة والقراءات السبع، فيعلم حينها أن الطبري شيخ المفسرين لم يعترض عليه -على حد قول

(1) ينظر: مجتبى محمود بني كنانة، الأحرف والقراءات والمعجزات من كتاب المدخل للجابري قراءة تحليلية نقدية، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة جامعة القاهرة العدد السابع والعشرون 1435هـ، (ص: 65).

(2) الجابري، مدخل للقرآن الكريم، مصدر سابق: (ص: 174).

(3)معلوم أن قضية الأحرف السبعة كانت في عهد النبي ﷺ وأن تسبيع القراءات على يد ابن مجاهد (ت: 324) كان في القرن الثالث، وأن الخليل بن أحمد (ت:170) متقدم عليه فلا يعقل أن يكون مقصده أن الأحرف السبعة هي ما سبعه ابن مجاهد في القرن الثالث. ينظر: ابن الجزري، شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد، منجد المقرئين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، بيروت: (ص28).

الجابري- فقد أظهر الجابري تعارضا بينهما، مع أن ما أراد نسبته للخليل رأي لم يقل به أحد ولا يحتاج إلى معارضة، فضلاً من أن يعترض عليه الطبري.

المبحث الثالث: تحقيق القول في المراد بالأحرف السبعة وأثره على الدراسات الحداثية.

المطلب الأول: حديث الأحرف السبعة ودلالاته.

كيف ثبتت الأحرف السبعة، لاشك أنها وردت بالسنة، وأن حديث النبي ﷺ عنها وصلنا متواترا تواترا معنويا، لتعدد رواياتها[1]. فهي مروية عن(20) صحابيا[2]، وأخذ الحديث عنهم جمع غفير من التابعين، فكثرت أسانيد الحديث وطرقه[3]. لكن الخلاف متى كان نزولها هل هو في العهد المكي أم المدني والتحقيق أن بداية النزول كانت في العهد المدني بعد الهجرة [4]. ولا بد أن نقف على ما يخدم موضوعنا في

---

[1] أصل الحديث وثبوته وقضية نزول القرآن على سبعة أحرف أمر متفق عليه عند العلماء ولا يستطيع أحد أن ينكرها لأنها وردت في أحاديث كثيرة بلغت التواتر المعنوي. أخرج البخاري في صحيحه، فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم4705، ومسلم في صحيحه كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف رقم272. وأخرجه: الترمذي، والنسائي، وأبو داود، ومالك، وابن حبان، وأبو عبيد القاسم بن سلام، والطيالسي، وأحمد، وأبو يعلى، وعبد الرزاق، وابن أبي شيبة، والطبراني، والطحاوي، والطبري، والبيهقي، والحاكم.

[2] وهم: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وأبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبو هريرة، ومعاذ بن جبل، وهشام بن حكيم، وابن عباس، وعمرو بن العاص، وحذيفة بن اليمان، وعبادة بن الصامت، وسليمان بن صرد، وأبو بكرة الأنصاري، وأبو طلحة الأنصاري، وأنس بن مالك، وسمرة بن جندب، وأبو جهيم الأنصاري، وعبد الرحمن بن عوف، وأم أيوب. ينظر: السيوطي، الإتقان، مصدر سابق: (164-163/1).

[3] فلك أن تعجب من تكذيب محمد شحرور-كما مر سابقا- حيث يقول نزول القرآن على سبعة أحرف كذبة!، ذلك هدم للتواتر، الذي نقل به القرآن الكريم.

[4] ينظر لهذا الشأن: فضل حسن عباس .إتقان البرهان في علوم القرآن دار الفرقان، الأردن، ط1: 1997م (60 /1).

روايات الأحرف السبعة[1]. وإذا أردنا جمع الروايات ودراسة ألفاظها تحريا، فإن بحثنا سيخرج عن مقصده، ويمتد به الطول. عدا أن ذلك قد قام به كثيرون من المتأخرين والمعاصرين. لكني سأقوم بجمع ألفاظ الروايات بمنهج مختلف، وهو إجمال ما اتفق أو تقارب فكان له المعنى نفسه، أو دلالة متقاربة، وإفراد ما اختلف مما يؤثر في معنى الحديث، ودلالته، والقصد من ذلك استحضار اختلاف الألفاظ اجمع المعنى بتمامه -وإن طال بنا المقام في سرد تلك الروايات-.

فمتن حديث عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم[2] -رضي الله عنهما-، يروي الخلاف على أحرف قراءة أنكرها الأول على الثاني فاحتكموا للنبي ﷺ[3]، فقال: لكل منهما "هكذا

---

[1] "فأما ذكر أقاويل الناس وأدلتهم وتقرير الحق فيها مبسوطا فيحتاج من ذكر الأحاديث الواردة في ذلك، وذكر ألفاظها وسائر الأدلة" ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: 728هـ) مجموع الفتاوى المحقق : أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء ، الطبعة : الثالثة ، 1426 هـ / 2005 م(390/13).

[2] والحديث باختلاف ألفاظه أخرجه مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، الموطأ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – مصر (201/1) رقم: 473، والبخاري الجامع الصحيح، مصدر سابق: (160/3) رقم: 2419، وأبوعبيد، فضائل القرآن، مصدر سابق: (334) رقم: 595 و الطحاوي أبو جعفر، بيان مشكل الآثار تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (د،ت) (221/7) رقم:119، والصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ط2 ، 1403 (218/11) رقم: 20369، وعنه مسلم، مصدر سابق (202/2) رقم: 1936 والنسائي أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن ، سنن النسائي المجتبى من السنن، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة الثانية ، 1406 – 1986(150/2) رقم: 936، والترمذي، مصدر سابق: (193/5) رقم: 2943.

[3] وفي الحديث: قال عمر-رضي الله عنه :-فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله . ﷺ دعونا عند هذه العبارة لنتصور سويا مفهوم الأحرف السبعة ومقصود عمر بها، من هذه الأسئلة: هل كان يقرأ قراءة غريبة عن اللغة أو مستهجنة منها؟ هل كان هشام يقرآ بتغيير كلام مكان كلام في سورة الفرقان؟ هل كان يقرآ الآية ويعيدها مرتين أو ثلاثة.. إلى سبعة، وكل مرة يقرآ بتغييرات فيها؟ الإجابة واضحة عن كل هذه الأسئلة، وهو النفي، وإنما افترضناها لينحصر لنا المفهوم ونحدده قبل ذلك نضع الأمور التالية الظاهرة في

أنزلت"، ثم قال: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا منه ما تيسر[1]. ومتن حديث عثمان[2] ﷺ عن النبي ﷺ قال: "أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف"[3]. ومتن حديث علي قال ابن مسعود[4] -ﷺ-: إن رسول الله ﷺ يأمركم أن تقرأوا كما علمتم. ومتن حديث أبي[5] ﷺ قال النبي ﷺ: "أرسل إلي أن اقرأ القرآن على حرف فرددت إليه أن هون على أمتي فرد إلي الثانية ...حتى قال: "اقرأه على سبعة أحرف.." الحديث. وفي رواية زاد: "إن قلت سميعا عزيزا حكيما، مالم تختم آية عذاب

= عبارة عمر :كان تحديد الحرف بناء على ما استمعه عمر من هشام في الصلاة الجهرية تلاوة .كان عمر يعرف أن ما يقرأ به هشام هو مما تقبله اللغة وجائز أن يقرأ به القرآن .لم يستنكر عمر الحروف، وإنما استنكر على هشام أن يقرأ بها القرآن الكريم .يظهر أن الحروف الكثير التي قصدها عمر هي النطق ببعض ما في الآية بصورة مختلفة متنوعة متعددة متكررة .الحروف الكثيرة التي قرأ بها هشام لم تزد في سورة الفرقان أو تنقص كلاما؛ لأن عمر قال كثيرة، والاختلاف بالزيادة أو النقص لا يكون إلا قليلا، مع ورود أن يكون زاد حرفا أو أنقصه وليس ذاك وجها وحيدا فيما قرأ به هشام .خشي عمر أن يكون هشام حرف في القرآن، لكن لا يتحه هذا التحريف على تبديل الكلام؛ إذ لوكان كذلك لاعترض جميع من يصلي خلفه، لكن كان ما عند هشام متوافقا مع اللغة فلم يستهجنه العربي خلفه، متوافق مع ما نزل فلم يستهجنه الحفاض خلفه، لكنه أتى بوجه لم يبلغ عمر أن النبي أقرأ به فاستهجن .فلما قرأ هشام قال: رسول الله ﷺ "كذلك أنزلت ". لم يكن ما قرأ هشام طويلا، ورغم ذلك وصفه عمر بأن فيه حروفا كثيرة مختلفة .وختم النبيﷺ بقوله: "كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه "قرن النبي ﷺ في جوابه بين الحرف والقراءة، لذلك فإن الحرف يظهر في القراءة، وباستقراء القراءات يمكن تحديد جانب كبير من معنى الأحرف السبعة.

[1] قوله: ما تيسر إشارة إلى عدم الإحاطة بقراءته لواحد على تلك الأحرف؛ لأنها متفرقة بين العرب فكل له منها ما يناسب مكانه، وليست مجتمعة عند أحد منهم. ومن هنا جاء التيسير بالقراءة بها بأن يقرأ كل على ما يستطيعه. .

[2] الهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر ت 807، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين: العراقي وابن حجر، طبعة دار الفكر، بيروت، طبعة 1412 هـ: (152/7) رقم: 11578.

[3] قوله: "كلها شاف كاف". يدل على أن كل حرف فيه ما في الأحرف الأخرى وبه تحصل الشفاية، والكفاية في أنه كلام الله تعالى.

[4] ابن حنبل، المسند، مصدر سابق: (105/1) رقم:832.

[5] مسلم، الصحيح، مصدر سابق: (202/2) رقم:1941.

برحمة، أو آية رحمة بعذاب[1]. وحديث: "..فاقرؤوا ولا حرج،.."[2]. وحديث آخر لأبي فيه لفظ: "..أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك." إلى قوله:" فأيما حرف قرؤوا عليه فقد أصابوا"[3]. ولفظ آخر "فمن قرأ بحرف فهو كما قرأ". وحديث ثالث قال ﷺ:"..إني بعثت إلى أمة أميين منهم العجوز، والشيخ الكبير، والغلام أو الجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط"[4]. ومتن حديث ابن مسعود:"..كلاكما محسن، لا تختلفوا[5]. ومتن عمرو ابن العاص رضي الله عنه: ".. فلا تماروا فيه فيه فإن المراء فيه كفر"[6]. وحديث آخر:"..اختلف رجلان في سورة.. فأخبر النبي ﷺ..، فتغير وجهه.. فقال:"اقرؤا كما علمتم، فإنما أهلك من كان قبلكم اختلافهم على أنبيائهم، قال: فقام كل رجل منا وهو لا يقرأ على قراءة صاحبه". وحديث:" أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن" وزيادة: "ولكل حرف حد ولكل حرف مطلع". وحديث: "نزل الكتاب الأول من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة احرف: زاجرا وآمرا وحلالا وحراما ومحكما ومتشابها وامتالا، فأحلوا حلاله، وحرموا حرامه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه، وقولوا أمنا به كل من عند ربنا. ومتن حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "أنزل القرآن على سبعة أحرف والمِراء فيه

---

[1] ابن حنبل، المسند، مصدر سابق: (51/1) رقم:20533.

[2] وأول الحديث: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف..". تفسير الطبري، مصدر سابق: (40/1).

[3] ابن حنبل، المسند، مصدر سابق: (127/5) رقم:21210.

[4] الترمذي، الجامع الصحيح، مصدر سابق: (194/5) رقم:2944.

[5] البخاري، الجامع الصحيح، (158/3) رقم:2410.

[6] أحمد، المسند: (204/4) رقم: 17853. الهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر (ت: 807) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بتحرير الحافظين الجليلين: العراقي وابن حجر، طبعة دار الفكر، بيروت، طبعة 1412 هـ، الموافق 1992م، (16/7) رقم: 11568.

كفر-ثلاثا- ماعرفتم منه فاعملوا به، واما جهلتم فردوه إلى عالمه"[1]. وحديث: "أنزل القرآن على سبعة أحرف عليم حكيم غفور رحيم" ورواية بنصبها [2]. ومتن حديث ابن عباسﷺ: "أقرأني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزل استزده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف"[3]. ومتن حذيفة بن اليمانﷺ: "لقيت جبريل عند أحجار المراء فقلت: يا جبريل إني أرسلت إلى أمة أمية، الرجل والمرأة والغلام والجارية، والشيخ العاني الذي لم يقرأ كتابا قط. فقال: أنزل القرآن على سبعة أحرف"[4]. ومتن سليمان ابن صرد ومتن أنس بن مالك-ﷺ-: كحديث أبي. ومتن حديث أبو طلحة الأنصاريﷺ: "كحديث عمر. ومتن حديث أبو بكرة الأنصاريﷺ: كحديث الذي فيه ميكائيل مع اختلاف في اللفظ. ومتن حديث أبو جهيمﷺ، لا يخرج عن متون الأحاديث السابقة. ومتن سمرة بن جندبﷺ: "إنه أنزل على ثلاثة أحرف فلا تختلفوا فيه فإنه مبارك كله فاقرؤوا كالذي أقرئتموه". ومتن أم أيوب-رضي الله عنها- "أنزل القرآن على سبعة أحرف، أيها قرأت أصبت"[5].

فما دلالة هذه الروايات مجتمعة؟ **أولا:** نزول القرآن من عند الله يقرأ على هذه السبعة، بتعليم جبريل للنبي ﷺ. **ثانيا:** سبعة هو حد لعدد مقصود لا يجوز الزيادة

(1) تفسير الطبري، مصدر سابق: (1/22-39)، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة – القاهرة: (2/200) رقم: 7976.

(2) تفسير الطبري، مصدر سابق: (1/21)، رقم:8، أحمد بن حنبل، المسند مصدر سابق: (2/440)، رقم: 9676.

(3) البخاري، الصحيح، مصدر سابق: (4/137) رقم:3219 ، ومسلم، الصحيح، مصدر سابق: (2/202) رقم:1939، أحمد، المسند، مصدر سابق: (1/263) رقم:2375 .

(4) أبي عبيد، فضائل القرآن،مصدر سابق: (2/440)، رقم:9676.

(5) تفسير الطبري، مصدر سابق: (1/27). الهيثمي، جمع الزوائد ومنبع الفوائد، مصدر سابق: (7/66) رقم:11590.

عليه، وليس للتكثير فهذا منتفي قطعا بطلب النبي ﷺ للزيادة من ربه. **ثالثا:** بيان سبب نزولها وهو: التيسير على الناس كما يظهر في الحديث. **رابعا:** أثبتت بعض الروايات أن الرخصة في السبعة توجب التوسعة، ليقرأ من يتعسر عليه ضبط الآية ضبطا تاماً دون تبديل، أن يبدل عجزها بما لا يخل في مبناها ويظهر ذلك في قول النبي ﷺ: مالم تختم آية رحمة بآية عذاب. وهذا انتهى في حياة النبي ﷺ، ليخرج ما تحتمله السبعة من القراءة، وهو ما يخالف رسم المصحف الذي جمع عثمان –رضي الله عنه– عليه الناس فيما بعد، فأثبت فيه بما يتسع رسمه الأحرف السبعة مما نزل به جبريل –عليه السلام–، وأخرج ما عداها مما كان رخصة مؤقتة تُجَوِّز القراءة بما لم ينزل وتحتملها رخصة الأحرف السبعة[1]، **اقتضتها سنة التدرج مراعاة للناس فيما اعتادوا عليه وفيما يطيقون**[2].

---

[1] ونقصد بذلك أن نزول القرآن على سبعة أحرف، وَسَّعَ في الرخصة، ليقرأ من تعسر عليه ضبط وأداء ما نزل من القرآن، فيقرأه بالمعنى الذي فهمه بما لا يغير في الآية إلا عجزها أو شيء قليلا، وهذه الرخصة التي كان سببها نزول القرآن على سبعة أحرف انتهت عندما انتهى مقتضاها، ورفعت باستقرار أداء القرآن الكريم على ما تحتمله الأحرف السبعة ويكون منزلا فقط. وهو ما يمكن أن يقال انه نسخ بالعرضة الأخيرة، وألزم عثمان به الأمة فأحرق ما سواه، حتى يخرج ما قد يدخل في القرآن مما كان جائزا ولم يكن منزلا، ويبقي المنزل فقط وهو ما أثبته قول النبي ﷺ: أنزل القرآن على سبعة أحرف.

[2] عن أبي بن كعب أنه كان يقرأ: {لَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ}[البقرة:20] " مروا فيه " " سعوا فيه " وكان ابن مسعود يقرأ: { لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا}[الحديد:13] أمهلونا أخرونا. قال الطحاوي: وإنما كان ذلك رخصة لما كان يتعسر على كثير منهم التلاوة بلفظ واحد لعدم علمهم بالكتابة والضبط وإتقان الحفظ ثم نسخ بزوال العذر وتيسر الكتابة والحفظ. وكذا قال ابن عبد البر والباقلاني وآخرون. وفي فضائل أبي عبيد من طريق عون بن عبد الله أن ابن مسعود أقرأ رجلا: { إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ* طَعَامُ الْأَثِيمِ }[الدخان:43-44] فقال الرجل: "طعام اليتيم" فردها فلم يستقم بها لسانه فقال: أتسطيع أن تقول: طعام الفاجر؟ قال: نعم، قال: فافعل. السيوطي، الإتقان، مصدر سابق:(133/1). ونقل أبو شامة عن بعض الشيوخ أنه قال: أنزل القرآن أولا بلسان قريش ومن جاورهم من العرب الفصحاء ثم أبيح للعرب أن يقرؤوه بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها على اختلافهم في الألفاظ والإعراب ولم يكلف أحد منهم الانتقال عن لغته إلى لغة أخرى للمشقة ولما كان فيهم من الحمية ولطلب تسهيل فهم المراد، ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق: (27/9).

خامسا: الأمر بالقراءة بالسبعة للتوسعة تيسيراً على المتلقي، كان المخاطب بها كل الناس، فيقرأ كل واحد منهم ما يطيقه مما اعتاد عليه، وتحتمله الأحرف السبعة، لذلك ينتفي كون المقصود سبع لغات من لغات العرب، لأن لفظ الحديث يدل على ضد ذلك. ولو أراد لغات العرب لقال: ليقرأ كل بلغته، وهذا لا يستقيم في عموم الخطاب لكل العرب، لا لسبعة منهم تفترق لغاتهم![1]. ثم لا يتحقق مفهوم الرخصة بقراءة العرب بسبع لغات؛ لأن اللغات العربية أكثر من سبعة، ولأن لغات العرب مشتركة في كثير من ألفاظها وطريقة أدائها وأسلوبه، والاختلاف في جزء يتفاوت بينها هو المقصود وهو ما يوجب العسر المؤذن بالرخصة. **سادسا:** تعليم النبي ﷺ الأحرف السبعة للصحابة حال حضورهم لمجلسه أو لقائه بهم جماعة أو فرادى، فيقرأ على حرف في مجلس وعلى حرف آخر في مجلس آخر، فتلقى الصحابة القرآن بشكل مختلف بحسب حضورهم مع النبي ﷺ عند تعليمه للقرآن، لذلك اختلف بعضهم فيما بينهم أن ما عنده هو القرآن لا ما عند غيره. سابعا: إذا استحضرنا وصف الله للقرآن: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ}[الشعراء:195]. {إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا}[يوسف:2]. لم نشك أبدا عندما نسمع روايات الأحرف السبعة، أن يكون المعنى يتسع وينحصر بصور أداء اللفظ بين ما تتسع فيه اللغة من صور الأداء[2]. من ذلك كله يظهر أنه لا موجب لاستشكال معنى الأحرف السبعة أبدا، وبما عرضناه من تبيين ألفاظ الحديث يظهر أن كثير من الأقوال لم تكن مصيبة لقلة التأمل في اللفظ النبوي بمجموعه، وتعجُل إطلاق الحكم على المراد بالأحرف، ومع كثرة الأقوال وعدم الجمع بينها، أو لحصول

---

[1] قال أبو عبيد : ..عن قتادة، عمن سمع ابن عباس، يقول: « نزل القرآن بلغة الكعبين؛ كعب قريش وكعب خزاعة » . قيل له : وكيف ذاك ؟ قال : « لأن الدار واحدة ». قال أبو عبيد: يعني أن خزاعة جيران قريش فأخذوا لغتهم أبو عبيد، فضائل القرآن، مصدر سابق: (ص: 340) رقم: 630.

[2] كل هذا يجده من تأمل روايات الحديث، وليس بوسعنا إيرادها لمحدودية البحث بعدد الصفحات.

اضطراب في الفهم في أذهان بعضهم أدى به إلى القول إن الحديث من المشكل!. ولو قال أتوقف في معناه لكان هو الأولى، أو الإتيان بتأويلات لادلالة للفظ عليها، وهذا أكثر بعدا عن الصواب!.

بينما ينحصر معنى الحديث بدلالة منطوقه واحتمال معناه في اتجاه واحد هو المقصود منه، وتحوم مجموعة من الأقوال حول معناه المراد، وباقي الأقوال تخالف منطوق الحديث والمقصود منه من مجموع رواياته. وكيف يصح أن يكون مفهوم الأحرف السبعة التي نزل عليه القرآن الكريم مشكلا! لأن استشكال الأصل يوجب اشكالات في الأثر، فالأحرف أصل نزول القرآن، والقراءة والأداء هي أثر ذلك الأصل. بينما لا نحتاج لإثبات ذاك الاستشكال لعدم وجوده حقيقة عند التأمل والتحقيق الدقيق لمفهوم الأحرف السبعة. ولكثرة إشاعة أن الحديث من المشكل، أو عرض الأقوال فيه باضطراب، وَلَّدَعند بعض الباحثين جرأة للإتيان بآراء بعيدة وضعيفة!، مما يعزز فكرة استشكال الحديث وتضعيف رأي من سلفنا فيه جملة وتفصيلاً، وليس صوابا ذلك! إذ من السابقين من وفق للمعنى لكن يحتاج لبيان تندفع فيه الأقوال الأخرى بدلالة الحديث لفظا ومنطوقاً لا تأويلا.

لابد أن معنى الأحرف السبعة يتجه إلى النطق بلفظ القرآن، لأن قراءة القرآن ليست بالهينة، ذلك أن النص الإلهي يجب أن يقرأ كما أنزل، ولا يتأتى ذلك بسهولة مع طبيعة اللغة وطبيعة الناس، فاللغة متينة ويتفاوت الناس في إتقانها، لكنهم جميعا يشتركون في كم كبير منها لا يخلفون عليه؛ لأنه لا بصعب على أقلهم جهدا في اللغة، لكن الجزء الذي عليه الخلاف؛ وهو ما يختلف العرب في جودة أدائه من جهة، وفي تنوع أدائه من جهة أخرى مع جودته في كل أنواعه، هو الذي يتعلق به معنى الأحرف السبعة. لذلك يتوجه معنى الأحرف السبعة باعتبار علة التيسير على التنوع، وجودة الأداء. فجودة

الأداء: فيما كان فيه لفظ فصيح، ولفظ أقل فصاحة، أو فيما فيه رداءة في الأداء تتبع لغة من لغات العرب التي اعتادوا عليها. ومثل هذا رخصة مؤقتة، تبقى حتى تراعي سنة التدرج، لترفع الحرج عن الناس، ومتى انتهى سبب وجودها رفعت، ويتوجه على هذا ما كان يقرىء به بعض الصحابة الكرام بعض الأعراب، كما ورد عن ابن مسعود. أما تنوع الأداء: فهو ما يحتمله اللفظ العربي الفصيح المبين، وهذا ما نزلت عليه الأحرف السبعة، وقامت عليه القراءات القرآنية، ولم ينسخ منه شيء.

في قوله ﷺ: "أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عليه السلام عَلَى حَرْفٍ فَرَاجَعْتُهُ فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَزِيدُهُ فَيَزِيدُنِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ" سبق تخريجه. قال ابن شهاب: بلغني أن تلك الأحرف السبعة إنما هي في الأمر الواحد لا تختلف في حلال ولا حرام، وإليه ذهب ابن مسعود؛ أنه يجعل مكان الكلمة، كلمة معناهما واحد[1]. فهل هذا قراءة منزلة؟ وهل هي من الأحرف السبعة؟ الجواب: هي ليست قراءة منزلة، لكنها رخصة مؤقتة ليتدرج المتلقي حتى يُقبِل ثم يتقن، وهي مما يحتمله نزول القرآن على سبعة أحرف، وليست أيضا حرفا منزلا. ولما كانت العرضة الأخيرة، نسخ بها ما يحتمله نزول القرآن على أحرف سبعة، وهو كالذي كان يقرئ به ابن مسعود من لفظ فيه ابدال حرف يحيل أصل الكلمة ومعناها. فهذا لم يعد يقرأ به أحد بعد العرضة الأخيرة؛ لأن علته ارتفعت، ولأن وجوده ينقض كون القرآن لفظا متلوا لا يجوز تبديل حرف منه بأخر أبدا، ولأن ذلك التبديل ينافي كون القرآن بلسان عربي مبين، ولأن الاستثناء المؤقت لا يجب أن يعود على الأصل بنقض أو نقص. وهنا كان المرخص النبي ﷺ، وهو من رفعت الرخصة في حياته، فليس لأحد أن يجيز ما رفعه النبي ﷺ أبدا. وقد يتوجه

[1] متفق عليه، البخاري، مصدر سابق: (3/ 1177) رقم: 3047، مسلم، الصحيح، مصدر سابق: (1/ 561) رقم: 819.

دخول القراءة بالتصرف بالفظ بما يحفظ المعنى في الأحرف السبعة، لأنه يدخل في التيسير المراعي لسنة التدرج، فرخص لهم في ضبط الخفض كإبدال غفور برحيم، وقوي بعزيز، أو بشديد العقاب، مالم يجعل في سياق العذاب رحمة أو العكس، فهذا مما يحتمله نزول القرآن على أحرف سبعة وليس هو مما أنزل من الأحرف السبعة، وليس مما أقرأ به النبي ﷺ. بل هو قد يدخل فيما أقر به من قرأ في بداية التعلم والتلقي. لكن لما وسع عليهم إلى سبعة أحرف رخص لهم في تنويع الأداء بما يحتمله المقصود من تلك السبعة، إذ أن الأحرف اللغوية لا تنحصر في سبعة، ولو أطلق العدد أو كان غير مقصود، لجاز أن تكون القراءة بعد العرضة الأخيرة بالإقرار ولَتَّسع أداء القرآن ليشمل كل ما نطقت به العرب، وتصرفت في أدائه! فهل تجد في القراءات القاف اليمنية مثلا؟ لا، لم تأت أي رواية بجواز القراءة بها، رغم أنها فصيحة؛ لأن القراءة سنة متبعة، وهي بالإقراء للمتلقى لا يجوز له الخروج بالقراءة عما أُسمِع، ومع ذلك قد يكون هناك من قرأ بالقاف اليمنية في بداية نزول الأحرف السبعة، وحصول الرخصة بها ولم يُنكر عليه؛ لأنه قرأ بما تحتمله رخصة الأحرف السبعة وليس هو منها، لكن لما شاء الله أن تكون سبعة متعينة، أمر النبي ﷺ بإقراء القرآن بها تحديداً، فكانت العرضة الأخيرة ناسخة لتلك للتوسعة المحتملة. فهل يجوز أن يبدل القاري بين غفور رحيم، فيقول: رحيم غفور أو رحيم ودود؟! إنه غير جائز بعد العرضة الأخيرة، لأنه بها تحدد ما كان نزل عليه القرآن الكريم، دون ما يحتمله رخصة وتوسعة متدرجة على من عجز عن تلك السبعة المتعينة.

المطلب الثاني: التأصيل في فهم المراد بالأحرف السبعة (اللغوي، والعرفي، والتاريخي).

في اللغة: الحَرف: "حد الشيء، والعدول، وتقدير الشيء"[1]. وحرف المبنى: هو

[1] ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م: (42/2).

واحد الحروف الهجائية، ووجه التسمية له: من معنى الحد للحرف في اللغة. قال القاري: "قالوا في تعريف الحرف: هو صوتٌ معتمد على مقطع محقق، بأن يكون اعتمادُه على جزء معين من أجزاء الحلق واللسان والشفة، أو مقطع مقدرٌ وهو هواء الفم"[1]. فحرف الهجاء (المبنى) هو صوت! كما قال القارئ، وحروف المعاني[2] والكلمات، بل الكلام كله، تركيب ذلك الصوت -الذي سمي حرفا- في مراتب الكلام. فكلها أصوات. والقراءات: هي أداء صوتي للكلم القرآني المنزل[3]، فلا يظهر الفرق بين القراءات إلا باختلاف الأصوات في أدائها. والأحرف السبعة سبب تغاير القراءات؛ ذلك لأنها أصوات! لكنها ليست أصوات حروف المعجم المجردة؛ لأن روايات الأحرف السبعة حصرت المراد بها، وبينت علة ورودها، وباعتبار ما أفادته الأحاديث مجتمعة، فإن الأحرف السبعة هي: أصوات سبعة جامعة[4]. فهذا المعنى هو ما يجمع بين المعنى اللغوي ومدلوله، وبين الروايات وواقع نزول الأحرف السبعة وتفسير السابقين لها. وباعتبار دلالة الأحاديث -أيضا- وأقوال العلماء في تفسيرها، فإنها -كما بدا لي-: **سبعة أصوات لغوية عربية جامعة.** أما تحديد الأصوات العربية الجامعة، فهو تبع لتحديد أصوات العرب جميعا في الجزيرة العربية وقت نزول القرآن

---

[1] ينظر: ملا علي القاري، المنح الفكرية في شرح المقدمة الجزرية، تحقيق: أسامة عطايا، مراجعة: أحمد شكري، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، ط2، 2012م (ص:71).

[2] وحرف المعنى: كلمة تدل على معنى، في غيرها. المرادي بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المصري المالكي (ت: 749هـ) الجنى الداني في حروف المعاني، المحقق: د فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1413 هـ (20).

[3] ينظر: مجتبى الكناني، القراءات الشاذة الواردة عن القرآء العشرة منزلتها وأثرها في توجيه المعنى التفسيري، منتدى العلم النافع، الدار الأثرية، عمان ط1، 1439ه (ص:37).

[4] ماهي أصوات العرب: هي تمايز العرب عن بعضهم بطريقة أداء لغتهم الخاصة التي تناسبهم. وما يلحق هذا الأداء من تغاير في الاصطلاحات واللغات واللهجات والتعبيرات المتعددة عن المعنى الواحد، وأسلوب الكلام، وطريقة الكلام، وتأثير نغمة الصوت، وأسلوب جملة الكلام لأداء المعنى.

الكريم[1]. تأتي الرخص تشريعات توافق السنن البانية، وهذا معلوم في الشريعة، ووجهه هنا في الأحرف السبعة، أن العرب لهم لغات تابعة لأماكنهم وطبائعهم وطبيعة أزمنتهم، وأصل تلك اللغات العديدة المتداخلة هو أصوات جامعة تميز بين تلك الأصناف من العرب، شكلت بنية لغاتهم ومايزت بينهم تمايزا واضحا، بحيث يصعب على كل فئة منهم الانتقال لغيرها إلا بمراس طويل ومخالطة.

واللغة العربية أصل مشترك فلا يجهل السامع مراد المتكلم من سياق كلامه، وإن لم يستطع الكلام مثله، أو فهم بعض ألفاظه. قال ابن الجزري: "وأما وجه كونها سبعة أحرف، دون أن لم تكن أقل أو أكثر، فقال الأكثرون: إن أصول قبائل العرب تنتهى إلى سبعة، وإن اللغات الفصحى سبع "[2].

أنزل على سبعة أحرف: أي نزل هو هذا القرآن الواحد على سبعة أحرف، أي محتملا في قراءته لسبعة. هذه السبعة يستبين أثرها في القراءات[3]، والقراءات ثمرة الأحرف، وهي –أي القراءات– أثر رخصة التيسير. فإذا أردت أن تدل على الأصل بالأثر، لن يقوم الأثر بوصف الأصل. لا يعقل أن القرآن أقرأه النبي ﷺ على سبعة أحرف

---

[1] لو قلنا سبعة أصوات لغوية، كان أقصى ما تتنوع به القراءات في الكلمة الواحدة للوجه الواحد هو سبعة. فيكون القول بأن الأحرف السبعة سبعة أصوات لغوية من أصوات العرب وقت النزول، قولا يجمع كل قول معتبر فسر معنى الأحرف السبعة؛ لأن الصوت يعم كل المقروء، ويدل عليه المكتوب، وهو أصل الاختلاف بين كلام العرب، وبه يظهر تمايز قبائلها .

[2]قال: وكلاهما دعوى. ابن الجزري النشر ، مصدر سابق: (25/1). وانظر: إبراهيم الإبيارى: الموسوعة القرآنية موسسة سجل العرب 1405 ه (ص:365).

[3]والقراءات أثر الأحرف السبعة، إن تمازج تلك الأحرف قد ينتج عنه تغاير في القراءة يفوقها عددا، أي يحتمل في قراءته سبعا، منها تغاير القراءات، لا ستا، ولا ثمانية. فلو كانت ستا لقل تغاير القراءات، ولو كانت ثمان لكبر تغاير القراءات أكثر مما وصلنا. ولو كانت حرفا لن تجد تغايرا في القراءة أبدا. فالعدد مقصود وهو سبعة للتوسعة بما يكفي! رخصة من سعة رحمة الله، بما يتوافق مع خلقه لطبيعة اللغة، ولطبيعة البشر.

متمايزة[1]! ثم لم يبين تمايزها بخبر صريح؛ أي لم يقرأ النبي ﷺ القرآن الكريم على سبعة أحرف لسبعة أشخاص أو سبع مجموعات[2]! إذ لو حصل ذلك لكان متمايزا، ولكان النبي ﷺ أوضحه بقول صريح نقل إلينا. ولم يحصل ذلك؛ لأن القراءة بالأحرف السبعة غير متمايزة بل متداخلة بحسب تداخل اللغات العربية واشتراكها، فهي تشترك بين لهجتين بقدر كبير من جهات لغوية وتختلف بقدر كثير من جهات أخرى وهكذا، إذا كيف سيقرأ النبي ﷺ بسبعة أحرف متمايزة واللغة ذاتها بين العرب غير متمايزة، وعليه أقرأ النبي ﷺ من حضر مجلسه ليتعلم بأوجه تسعها الأحرف السبعة، وفي مجلس آخر بأوجه أخرى، فلما سمع الناس من بعضهم أنكروا مالم يسمعوه بأنفسهم من النبي ﷺ فراجعوه، فبين لهم ما لم يعلموه -وعلمه بعض الصحابة- من نزول القرآن على أحرف سبعة. ولتحديد ماهية الأحرف المنزلة، يقتضي ذلك تحديد الأحرف اللغوية في اللغة العربية، ولا شك أنها أكثر من سبعة تؤدي إلى تغاير واسع جدا في الكلام يستبين أثره في التعدد الهائل في كلام القبائل العربية. "عن مجاهد، عن

---

(1) فالأحرف بنية الكلمة والقراءة أثر تلك البنية، وبنية الكلمة متفاوتة بين الكلمات العربية. واختيار تلك السبعة موقوف على ما نزل وعلمه النبي ﷺ للناس. فكيف يمكن جمعها ولم يُعلمها النبي ﷺ لأحد، بل أقرأ بها مفرقة كما دلت الأحاديث، فلو أقرأ بها واحدا لنقلها ووصلتنا أنها القراءة بالأحرف السبعة مجتمعة. لكنها لم تنزل لتكون سبع قراءات لكل حرف قراءة منفصلة، إذا لأصبحت على نقيض قصد نزولها من إرادة التيسير، بل بمزاوجتها تلك السبعة، تنتج تغايرا كبيرا في القراءة هو ذا التيسير، لكن ذاك التغاير هو بالتعليم لا بالاجتهاد ولا بالعادة اللغوية. ولفظ حرف لا يصح مكانه لفظ قراءة، إذ لو قال أنزل القرآن على سبع قراءات لكانت سبع محدودة من أولها إلى آخرها، أي لا يصح أن تقرأ بقراءة إلا بصورتها المنزلة، وهكذا في الثانية، والثالثة.. حتى السابعة، وهذا يناقض مفهوم الرخصة التي هي للتيسير والتوسعة. والتوسعة والرخصة التي طلبها النبي ﷺ هو من يوجهها ويقدرها بعد أن أجيز عليها من ربه، فهو يقرئ بما يحتمله بحرف يختاره مما نزل عليه واحدا أو مجموعة من الناس، هو ﷺ يقدر ذلك، ويختاره، ويقرئ آخر بما يحتمله حرف آخر، ويقرئ ثالث بما يحتمله الحرفين، وربما يقرئ رابعا بقراءة تحتملها تلك السبعة.

(2) ومنشأ الخطأ فيها إرادة التعيين على سبيل القطع والجزم مع أنه لم يأت في معناها -كما يقول ابن العربي: "نص ولا أثر، واختلف الناس في تعيينها".

ابن عباس، قال: كنت لا أدري ما { فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ } [الأنعام: 14] حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول: أنا ابتدأتها"[1] وتعني هذه الرواية اتساع كلام العرب بما لا يستطيع أحد أن يدعي أنه جمعه. وهذا الاتساع يتبع اختلاف بيئات العرب وأزمنتهم وطبيعة عيشهم وكل ما يلحق ذلك من فوارق بينهم.

وحروف كلام العرب: أصوات مركبة تعبر عن معاني اللغة. ولكل فئة من العرب حروف خاصة مركبة تميزها عن فئة أخرى، ناتجة عن أصوات تلك الفئة[2]. وهذه الفئات ليست وليدة فترة محدودة بل حقب متعاقبة من الأزمنة، مما جعلها كثيرة متمايزة لا يحيط بأصواتها أحد الا نبي. ومع تلاقيها اصبحت بينها قواسم مشتركة أكثر، ومركز تلاقيها يختلف من حقبة تاريخية لأخرى، وكلما تقدم الزمان أصبح التلاقي أكبر، والاشتراك أكثر[3].

تلك هي أحرف العرب! أي أصوات لغاتهم[4]. ثم جاء التنزيل بوجود كل ذلك -المذكور آنفا-، فنزل على أحرف سبعة من أحرف تلك الفئات. أي على سبعة أصوات لغات لتلك الفئات. فهل أحصى أحد من العرب أحرف تلك الفئات أو قل القبائل زمن نزول القرآن؟. الذين منهم النبي ﷺ وأصحابه؟؟. لم يحص ذلك أحد -خلا رسول الله ﷺ-. لذلك لن يعلم أحد الأحرف السبعة، أي أصوات تلك الفئات

---

(1) أبو عبيد، فضائل القرآن، مصدر سابق: (ص:345)، رقم: 614

(2) وقولنا فئة من العرب، لأن العرب بطبيعة سكناها في جزيرة العرب، تتحيز الى أماكنها فتأخذ خصائص المكان في كلامها بما تقتضيه طباعها. مع اشتراك العرب في قدر من الكلام يقل او يكثر بين تلك الفئات.

(3) وأكثر الأزمنة تلاقيا قبل الاختلاط بالعجم هو زمن الجاهلية المتقدم على ظهور الإسلام. ومركز التلاقي في ذاك الزمان كان مكة، فكانت أصوات لغة اهلها، أكثر اشتراكا بين من اختلطت بهم من العرب.

(4) فهل من جامع لها بشكل متمايز؟ كلا ما حاول ذلك احد-فيما يظهر-، في زمن لم يعنى بالكتابة.

(القبائل) غير النبي ﷺ[1]. "مكانها وتفاصيلها والتفريق بينها". وعليه ليس لأحد من بعد ذلك الزمان أن يحصيها!. وبهذا الاعتبار -الذي لا يناقضه اصل او قول-، يتبين خطأ البحث عن تحديد أصل تلك السبعة تعيينا منفصلا، بالبحث عن أصوات أي من العرب هي. أو أكثر من اشتهر بها متمايزة عن بعضها[2]. فهذا التتوجه في تفسير معنى الأحرف يحل الإشكال –من وجهة نظرنا-. ووفقه نقول أن الأحرف السبعة: هي سبعة أصوات من أصوات العرب متمايزة لا يعلمها إلا الله ورسوله ﷺ، نتج عنها تغاير القراءات. أو هي أصوات اللغة العربية السبعة التي نزل بها القرآن الكريم، وأقرأ بها النبي ﷺ الناس. أو هي: الأصول اللغوية السبعة التي نتج عنها تغاير القراءة رخصة للامة. وتسمية الأصوات بالأحرف؛ لأن تمايز القبائل بأماكنها، جعل تلك الأصوات خاصة بهم فسميت أحرفا، كما سمي حرف المبنى، وكما سمي حرف المعنى، وهي إذا أحرف لغات اللغة. هذا ما رأيت ان جميع من له رأي معتبر في الاحرف السبعة كاد ان يقوله. فلس قولي به مخترع، بل هو تكملة للمفاهيم لمعنى السبعة. بل مجمع للأقوال ودلالتها بما لا يخرج عن الروايات الثابتة، والواقع التاريخي والعرفي واللغوي، بعودة تامة لاستحضار تلك الوقائع ومحاولة التفكير بعقول أهل تلك الحقبة.

---

(1) فلما كان الصحابة يعلمون أنهم لم يحصوا أحرف العرب كلها غير علمهم بحرفهم، أي صوت لغتهم المميز لهم. ما كان لهم أن يسألوا عن الأحرف السبعة اي الاصوات اللغوية السبعة المنتقاة من الله تعالى من لغات العرب المتناثرة في اماكنها. ذلك علم ليس لهم به طائل، يعلمون عن انفسهم ذلك، كيف سيسالون عنه، ولأن لغتهم سليقة نشأت معهم كان اختلافهم مع مالم يعلموه مما ظنوا انه ليس منزلا. وربما بعضهم لا ينكر كثيرا من تلك الحروف في الكلام العادي لأنهم يسمعون العرب يتكلمون بها، وإنما انكروها في القرآن حتى علموا انه نزل يقرأ بها. لأنهم يعلمون يقينا ماهيتها وأنها أصوات العرب التي لا يمكن ان يحيطوا بها لأنها ليست من العلوم التي اعتنى بها احد في ذاك الزمان.

(2) لأنها في الحقيقة وقت النزول غير متمايز ابدا، لما هو معلوم من اختلاط العرب في مكة وغيرها وقت النزول وزيادة الاشتراك بينهم في أصوات لغاتهم او قل أحرفهم.

المطلب الثالث: خلاصة أقوال المتقدمين والمتأخرين في الأحرف السبعة والقول المختار في مفهومها .

قلنا إن أقوال السابقين تنحصر في خمسة مسالك، مسلكان لم يوافق عليهما المتقدمون والمتأخرون والمعاصرون وهما مسلك: القول بالنسخ[1] والقول بتفويض المعنى. إذ لا دليل على النسخ، ولا دافع للتفويض في حديث له معنى ودلالة وأثر واضح!، والمسلك الثالث: مردود بالإجماع وهو مسلك التأويل. ولا حاجة للتأويل في معنى صريح، مع مخالفته لألفاظ الحديث[2]. يبقى مسلكين معتبرين، وهما مسلك استقراء

---

[1] سبق تفنيد هذا القول، ومن لوازمه: القول بتحديد حرف واحد يقرأ به القرآن، وهو لا يعقل! لأن الحرف غير متمايز في قراءة أو عند قارئ، والقول بأن عثمان-رضي الله عنه- بجمع المصحف ترك بعض الأحرف لا يعقل أيضا!! لأن الحروف متداخلة في اللغة والقراءة، فلا يعقل أن في اللغة سبعة متمايزة في الأداء في كل الوجوه، إذا لكانت سبع لغات لا يفهم من قرأ بأحدها لغة الآخر، والمنطق العقلي -باستحضار واقع اللغة العربية- لا يمكن الفصل التام بين السبعة أحرف لتكون في سبع جهات منفصلة، بل هي مشتركة متداخلة لكنها تكثر في جهة (لغة) وتقل في أخرى، وعليه لا يمكن أن تكون لغة خالية تماما من واحد من تلك الأحرف السبعة، ويدل عليه أثر الأحرف السبعة وهي القراءة، فهل تجدون قراءة لا يوجد بها وجها مطردا وجد في أخرى! وهذا يبطل القول بنسخ حرف من السبعة، أو بقاء حرف واحد؛ لأن هذه الأقوال تتعارض عقلا مع حقيقة العلاقة بين الأحرف واللغة، ومع طبيعة اللغة العربية المتداخلة. ولأن عثمان لم يرد أن يتصرف بالموجود ولكنه أراد جمع الناس على ما كان زمن النبي ﷺ وزمن الخليفتين دون أن يدخل فيه مالم يكن في أزمانهم، ولأنه لا دليل عند من قال بذلك. فإثبات أن العرضة الأخيرة نسخت ستة أحرف وبقي حرف واحد! لا يثبت نقلا ولا يقبل عقلا!! لأنه يتوجب أن يكون بذلك نص صريح من النبي ﷺ، فضلا عن افتقار من قاله لدليل نقلي بل هو محض توجيه عقلي، نرده بالعقل.

[2] المآخذ على البحث في مسألة الأحرف السبعة: كثرة التأويلات والتفسيرات دون أدلة، مما يزيد من ظن أن المسألة من المشكل، بسبب صعوبة تحقيق كل الكلام الذي ورد فيها. وإلجاء بعض الموضوعات إلى جهات لا يمكن تحقيقها ليستقيم التأويل، كإلصاق كل ما لا دليل عليه بالعرضة الأخيرة. وتأكيد الرأي بإعلاء من قال به كأن يقول، هذا رأي الحذاق! وعندما تنظر في القول لا يظهر دليله. لم يأت هذا الفهم السقيم وأشباهه إلا من كثرة الخوض في مسألة الأحرف السبعة، وعدم الاجتماع على معنى أو على الأقل مجموعة معاني تحصر مفهومها وتشكل حصنا لا يغتال ومن يريد البحث لن يجد مدخلا إلا تلك المعاني يرجح بينها أو يوفق لما سيبنى عليها.

القراءات، ومسلك تفسير الكل بجزئه، فوردت في كل منهما أقوال عديدة، وهي أقوال معتبرة منسوبة للعلماء، سأجمعها في جدول بعد قليل، أما المعاصرون فلم يأت عنهم قول جديد متمايز يمكن إفراده بالكلام هنا. فكل الأقوال المعتبرة تجتمع في الرأي الذي اخترناه لمعنى الأحرف السبعة، أو ترجع إليه بوجه ما، وهو ما خرجنا به من تتبع مسلك التحقيق وتأملنا للحديث بكل ألفاظه، ولجميع الأدب النظري السابق في تفسير معناه[1].

فيما يلي جدول يجمع الأقوال المعتبرة في الأحرف السبعة، ويبين أنها ترجع لمعنى واحد يجمعها، ويخرج معنى وفق ذلك للأحرف السبعة.

---

[1]إن البحث في الأحرف السبعة بحث متنام كأنه بناء، فكل الأقوال المتقدمة -المعتبر منها- هو كالأساس لأي قول مستجد إلى أن يظهر الله معناها للناس إن شاء. لأن التصور الذهني يبدأ بفحص المتصور من جوانب محدودة وربما عجز عن الجمع بين ما يتصوره حتى ينتقل لتصور آخر تحتمله دلالة الحديث. لذا لا عجب أن تكون الأقوال المتقدمة أقل إحاطة في وصف معنى الأحرف السبعة، فتجدها تتناول جانبا مما يحتمله معنى الأحرف، وتترك جوانبا أخرى، ومن أسباب ذلك أن علم القراءات تنامى ودنى من الاكتمال في القرون المتأخرة.

ما فسرت به الأحرف السبعة ضمن المسلكين المعتبرين		كل الأقوال	معنى الأحرف	
1. اختلاف القبائل. 2. لغات العرب. 3. اللهجات. 4.المترادفات اللغوية 5.أنواع الكلام 6.تغاير القراءات. 7.التجويد	1.وجوه تغاير القراءات 2.وجوه سبعة متغايرة في الكلمة القرآنية الواحدة 3.سبع قراءات في الكلمة القرآنية 4.سبع قراءات لسبعة من الصحابة 5.تعدد ما يطرأ على الكلمة. 6.طريقة التلاوة وكيفية النطق	كل الأقوال	تجتمع في: أو ترجع إلى:	الأصوات اللغوية العربية[1].
			الأحرف السبعة هي:سبعة أصوات لغوية عربية جامعة، اختلطت بين القبائل بالمجاورة، يعلمها الله تعالى ورسوله ﷺ ويعلم العربي منها ما يخصه.	

إذا الأحرف السبعة هي: سبعة أصوات[2] لغوية عربية جامعة[1]، اختلطت بين القبائل بالمجاورة[2]، يعلمها الله تعالى ورسوله ﷺ ويعلم العربي منها ما يخصه[3].

---

[1] ماهي أصوات العرب: هي تمايز العرب عن بعضهم بطريقة أداء لغتهم الخاصة التي تناسبهم. وما يلحق هذا الأداء من تغاير في الاصطلاحات واللغات واللهجات والتعبيرات المتعددة عن المعنى الواحد، وأسلوب الكلام، وطريقة الكلام، وتأثير نغمة الصوت، وأسلوب جملة الكلام لأداء المعنى. كان ﷺ يريد فوق السبعة لرحمته بالأمة وذلك ما يدل الحديث عليه، وكان اختيار الله سبحانه لسبعة أصوات عربية هي مرجع الكلام وأساسه من حيث الفصاحة والبيان، ولم يكن النبي ﷺ يعلم ذلك حتى أخبره الله سبحانه بأنها سبع، فسكت عن طلب الزيادة. ومعرفة اشتراك القبائل في صوت واحد، وتمايزها بأصوات متنوعة هي قطعا أكثر من سبعة. ولعل مردها –أي أصوات العرب– إلى سبعة أصوات فقط. لذلك نزل بها القرآن الكريم.

[2] الحرف في اللغة: صوت له هيئة تميزه. ولتمايزه لم يعد يصح ان نطلق عليه صوتا. والحروف حروف مبانٍ ومعانٍ. ومعنى ذلك: ان حروف المباني هي اصوات مفردة. وحروف المعاني اصوات مركبة. فالأولى تدل على

ذلتها، والثانية تدل على غيرها. اي صوت يدل على ذاته، وصوت يدل على غيره. وحروف الكلمة، أصوات مركبة تدل على غيرها.

(1) الفرق بين العرب في تأديتهم للكلام هو صوت الحرف. وتوزيع الاصوات بتباين بين العرب يرجع الى اختلاف المكان وما يقتضيه من طبيعة العيش في ذاك المكان– .كما سبق به القول– فمن هو في مكان سهل اختلف صوت لغته عمن هو في مكان صعب. ومن هو في مكان هو مصدر للخوف الدائم يختلف عمن هو بمكان آمن. وما بين كل هذا، وغيره. يختار كل قوم بناء على طبيعة صوتهم بالعربية، يختارون ما يناسبهم من أسلوب اداءها بين السرعة والبطيء، ومن اصطلاحاتها، ومن تراكيب تناسبهم وتناسبها .ولو عملنا دراسة للفارق الصوتي بين العرب في اماكنهم لنتج عندنا عدد هائل مما يقتضيه صوت اللغة. ولما كان في جمع كل اولئك على صوت واحد من تكلف مشقة، جاءت رخصة التيسير بأن يقرؤا كما علموا مما يناسبهم من اصوات يعلمها النبي ﷺ ويعلم مناسبتها لكل من جاءه، او يقرؤون بالاقرب الى اصواتهم اللغوية. واليوم اختلفت البيآت فاختلفت الاصوات، والقرآن نقل لنا الاصوات العربية التي وردت به زمن نزوله.

(2) وهذا معروف ويوضحه حديث: ابن عباس قال: نزل القرآن بلغة الكعبيين: كعب قريش وكعب خزاعة قيل: وكيف ذاك؟ قال: لأن الدار واحدة – يعني أن خزاعة كانوا جيران قريش فسهلت عليهم لغتهم. أخرجه أبو عبيد، فضائل القرآن، مصدر سابق: (ص: 340) رقم: 603.

(3)النبي ﷺ وحده من يعرف معنى الاحرف السبعة. ومن بعدة يدركون اثرها. قال رسول الله ﷺ في يوم دَجْن: كيف ترون بواسقها قالوا: ما أحسنها وأشدّ تراكمها ! قال: كيف ترون قواعدها قالوا ما أحسنها وأشدّ تمكنها! قال: كيف ترون جَوْنَها! قالوا: ما أحسنه وأشدّ سواده! قال: كيف ترون رَحاَها استدارت قالوا: نعم ما أحسنها وأشدّ استدارتها! قال: كيف ترون برقها أخفيّاً أم وميضاً أم يشق شقّاً قالوا: بل يشق شقّاً فقال: الحياءُ فقال رجل: يا رسول الله ما أفصحك! ما رأينا الذي هو أعرب منك قال: حقّ لي فإنما أُنْزِلَ القرآن عليّ بلسانٍ عربي مبين. البيهقيّ في شُعَب الإيمان، مصدر سابق: (33/3) رقم: 1363. وأخرج الديلمي في مسند الفردوس عن أبي رافع قال: قال رسول الله ﷺ: (مُثّلت لي أُمَّتي في الماء والطين وعُلّمْت الأسماءَ كلَّها كما عُلّم آدمُ الأسماءَ كلها) النبي ﷺ اقرأهم بها ولم يعلمهم اياها. لان مقتضى الرخصة ان الاحرف اداة التوسعة التي تظهر في تغاير القراءات. ولو علمهم الاحرف لأصبح أخذها تلقيا وتتبعا ولما كانت اداة للتوسعة، لان المتعلم اخذ الاصل من النبي ﷺ فلا يجوز له المحيد عنه. لكن السبعة لما كانت سبب سعة القراءة كان العلم بها وسعته هو المقصد منها، لذلك اختص النبي ﷺ بها واقرأ بها كيفما شاء. والسبيل اليوم لتحديد الأحرف هو في اللغة العربية بحصرها وجمعها في أصول.. قد تكون عشرة او ٢٠ او... ثم عرضها على القرآن. ليخرج لنا منه ٧. هذا بشرط ان تعلم اللغة من جميع اطرافها او معظمها وقت زمن نزول القرآن. وبشرط آخر ان لا يكون قد ذهب من وجوه تغاير القراءات القرآنية ما يدل على تلك السبعة. قال ابن فارس: "باب القول على لغة العرب وهل يجوز أن يُحاط بها، قال بعض الفقهاء: كلامُ العرب لا يحيطُ

لماذا قلنا أصوات[1]: لأن اللغة صوت، والحرف صوت، والقرآن صوت، وتمايز العرب في كلامهم بالصوت، والفرق بين حروف الكلمة الواحدة يظهر بالصوت، والاصطلاحات والمفردات والمترادفات تختلف بالصوت. والصوت المجرد لا يدل على اللغة، وصوت اللغة المستعملة لفئة ما لا يدرى الفرق بينه وبين صوت آخر إلا بسماعه. إذا الحرف بهذا المفهوم هو صوت اللغة المشتركة مع صوت لغة أخر بحروفها العربية الثابتة[2]. بقي أن تغاير كل هذه إذا كان قرآنا فهو لا يخرج عن سبعة أصوات لغوية عربية للعرب. وقد أومض المتقدمون إلى هذا الرأي بإشارات عند التأمل بها، فإن مؤداها متقارب جدا مع ما نريده معنىً للسبعة، فالخليل بن أحمد الفراهيدي "كان يريد أن ثمة سبع لهجات قرأ بها النبي ﷺ وتلقاها عنه أصحابه، ومن بعدهم أئمة السلف، وهي تنتمي **إلى أمهات قواعدية لم يتيسر من يجمعها بعد،**.. وفق حديث النبي ﷺ: ((إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف))"[3] وفي حذيفة قال: قال ﷺ: "اقرؤوا القرآن بلحون العرب وأصواتها". قال أبو عمرو" لحونها وأصواتها مذاهبها

= به إلاّ نبيٌّ". ثم قال: "وهذا كلام حَريٌّ أن يكوَن صحيحاً وما بَلَغَنا أن أحداً ممنْ مَضَى ادَّعى حفظَ اللغة كلّها". ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية، تحقيق: محمد بيضون، ط1، 1418ه (ص:6).

[1] لا يصلح أن نسمي هذه الأصوات باللغات: لأن المعنى سينحصر بسبع لغات عربية متمايزة وربما رجعت سبع لغات لصوت أو صوتين من أصوات العرب. لا يصلح أن نسمي هذه الأصوات بالقبائل: لأن المعنى سينحصر بسبعة قبائل! وليس هذا المقصود بأصوات العرب، فسبعة قبائل قد تنشأ لصوت واحد، فلا يدل تعداد القبائل على سبعة أصول لغوية.

[2] وإلى هذا المعنى توجد إشارات عند السابقين منها ما ناله ابن الجزري ينظر: النشر، مصدر سابق: (25/1).

[3] أحمد المعصراوي، مقدمة تحقيق كتاب: البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، لأبي حفص سراج الدين عمر بن زين الدين قاسم بن محمد الأنصاري النشار، تحقيق أحمد عيسى المعصراوي وزارة الأوقاف قطر ط1 2008م: (ص 21). والحديث سبق تخريجه.

وطباعها[1].قال السيوطي: "فانْظر إلى بديع مناسبة الألفاظ لمعانيها وكيف فَاوَتَت العربُ في هذه الألفاظ المُقْتَرَنة المتقاربة في المعاني فجعلت الحرفَ الأضْعف فيها والألْين والأخْفَى والأسْهل والأهْمس لمَا هو أدْنى وأقلّ وأخفّ عملاً أو صوتاً "[2].

إذ كان علماء اللغة، قد اختلفوا في كلام العرب بما لا يستقيم لكل فريق منهم ما جاء به، وتلك اللغة الصوتية لم يحط بجمعها أحد اليوم ولا فيمن سبق، فإن الأحرف السبعة جزء من هذه اللغة[3]، فكما لم يبحث أحدا فيما قبل التدوين في جمع أصول اللغة، كذلك لم يبحث أحد في هذه السبعة التي ما خرجت عن جملة تلك الأصول اللغوية الصوتية. وقال ابن فارس: "باب القول على أن لغة العرب لم تنته إلينا بكلّيتها وأن الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير وأن كثيراً من الكلام ذهب بذهَاب أهله"[4]. فمن يستشكل تصور السبعة؛ ذلك لأنه لم يحسن تصور حقيقة اللغة العربية! كذلك كل من حمل في تصرفه لمعنى الأحرف السبعة على جزء مما تدل عليه فهو قد

---

[1] أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، الموضح في مذاهب القراء واختلافهم في الفتح والإمالة، تحقيق فرغلي سيد، دار الكتب العلمية، بيروت، : (ص:28). وانظر: سعد الدين السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق: حسن البواب- الجزء الثاني، د.ن (ص:504)

[2] "وجعلت الحرفَ الأقْوى والأشدّ والأظهر والأَجهر لمَا هو أقوى عملاً وأعظم حسّاً ومن ذلك المدّ والمطّ فإنَّ فعْلَ المطّ أقوى لأنه مدٌّ وزيادةُ جَذْب فناسَب الطاء التي هي أَعْلى من الدال" ومن ذلك قولهم : "أَعْمَدُ من سيّدٍ قَتَله قومُه أي هل زاد على هذا فهذا من مُشْكل الكلام الذي لم يُفَسَّر بعدُ". ينظر: السيوطي، المزهر، مصدر سابق: (ص:44-55).

[3] قال مناع القطان: إعجاز القرآن للفطرة اللغوية عند العرب، فتعدد مناحي التأليف الصوتي للقرآن تَعدُّدًا يكافئ الفروع اللسانية التي عليها فطرة اللغة في العرب حتى يستطيع كل عربي أن يوقع بأحرفه وكلماته على لحنه الفطري ولهجة قومه مناع القطان، مباحث في علوم القرآن مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الطبعة الثالثة 1421هـ - 2000م، (169-170).

[4] ويقول: " ذهب علماؤُنا أو أكثرُهم إلى أنَّ الذي انتهى إلينا من كلام العرب هو الأقلُّ ولو جاءَنا جميعُ ما قالوه لجاءنا شعرٌ كثيرٌ وكلامٌ كثير وأَحْر بهذا القول أن يكونَ صحيحاً؛ لأنَّا نرى علماء اللُّغَة يختلفون في كثير مما قالَتْه العربُ فلا يكادُ واحدٌ منهم يُخبِرُ عن حقيقة ما خُولف فيه بل يسلك طريقَ الاحتمال والإمكان ألا

ضيق واسعا.

قال الشافعي رحمه الله: "لسانُ العرب أوسعُ الألسنة مذهباً وأكثرُها ألفاظاً ولا نعلمُ أن يحيط بجميع علْمه إنسان غير نبيّ ولكنه لا يذهبُ منه شيء على عامَّتها حتى لا يكونَ موجوداً فيها مَنْ يعرفه والعلمُ به عند العرب ..ولا يُطْلبُ عند غيرها، ولا يعلمُه إلاّ من قبله منها .. فهو من أهل لسانها وعلْمُ أكثر اللسان في أكثر العرب أعمُّ من علْم أكثر السّنن في العلماء"[1].

المطلب الرابع: أثر تحقيق مفهوم الأحرف السبعة في غلق الباب على الفكر الحداثي وشبهه فيها.

سبق بيان كيف جالت يد الحداثة في مفهوم الأحرف السبعة، بقطع الخبر عن قائله!، وعن تراثه! وعن عرفه اللغوي والمكاني! فخرجت بأقوال ليس لها أصل، وقلنا أنها جرأها على ذلك امتداد الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين ثم إلى المعاصرين، فأخذت بمنهج المستشرقين في التشكيك، فحصل لها بكل ذلك فسحة للقول بما لا أصل له، وحجتها كثرة الاختلاف! ورأينا بحصرنا الأقوال كلها في خمسة مسالك أن الاختلاف محدود، ولا موجب لتكبيره، فمعظم الآراء ساقطة لتعارضها مع الأدلة، وما كان معتبرا من الأقوال مرده لخلاف سائغ، وقد أمكننا الجمع بينها بردها إلى أصل لا تختلف عليه. ولو أجمع الدارسون على ما قررناه من معنى مستقى من أقوال السابقين ودلالة الحديث باعتبار التاريخ والعرف واللغة، لأغلق الباب على الحداثيين فيما

= ترى أنَّا نسألهم عن حقيقة قَول العرب في الإغراء : كَذَبك كذا وعما جاءَ في الحديث من قَوْله : كَذَب عليكم الحجُّ وكَذَبك العسَلُ" الصاحبي في اللغة: (ص: 44-45).

[1] قال: "كالعلم بالسّنة عند أهل الفقه لا يعلمُ رجلٌ جميعَ السنن فلم يذهب منها عليه شيء.. وهذا لسانُ العرب عند خاصّتها وعامتها لا يذهبُ منه شيءٌ عليها". الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، المحقق : أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، دت، (ص: 44).

يذهبون إليه، كما هو الحال في مسائل كثيرة ليس لهم مدخل إليها لانعقاد الرأي الجامع فيها، أو اختلافها الاختلاف اليسير الذي لا يصرف الذهن إلى قبول الغرائب من الأقوال كما هو وصف ما يجيىء به الحداثيون.! فلو قلنا إن الأحرف السبعة هي: الأحرف السبعة هي: سبعة أصوات، لغوية عربية جامعة، اختلطت بين القبائل بالمجاورة، يعلمها الله تعالى ورسوله ﷺ ويعلم العربي منها ما يخصه. واتفقنا على هذا القول تحقق لنا ما يأتي:

1- رد الأقوال التي وضعناها تحت المسلك الأول والثاني والثالث، وهي تُشَكِّلُ معظم ما جاء في تفسير معنى الحرف السبعة.

2- جمع الأقوال التي وضعناها تحت المسلك الرابع والخامس في قول واحد، وتوافقه مع روايات الحديث باختلاف ألفاظه.

وبالتالي فإن من سيقدم على دراسة موضوع الأحرف السبعة سيجد أمره يسر، وسيتمكن من تلميم أطرافه في عقله، وسيربط بين الأقوال المعتبرة، ويفصلها عن تلك الشاذة، وسيتحصن من دعاوى المستشرقين سابقا، وادعاءات الحداثيين اليوم. كل هذا من شأنه أن يعطل الطريق على الفكر الحداثي، فلا يجد مدخلا وفق منهجه في البحث ليدخل به لموضوع الأحرف السبعة؛ لأنه سيصطدم بأن مرد الخلاف لرأي جامع، وأن الأقوال الشاذة لا عبرة بها ولو بلغت ألف ألف.

المطلب الخامس: بيان عدم كفاءة الفكر الحداثي في تناول التراث الإسلامي بالدراسة من خلال آرائه في الأحرف السبعة.

ومما سبق دراسته وبيانه وبالتأمل في الأحرف السبعة وعرض آراء السابقين ومناقشتها، نقول إن تلك الآراء لها مرد من نظر، قل أو كثر، قوي أم ضعف، لذلك أمكننا رد ما قل فيه النظر، والجمع بين ما قواه النظر، لأننا وإياهم ننطلق من أصول واحدة ونحتذي المنهج نفسه، وكل يوفق لما يقوله من حق. أما المسلك الحداثي

فعندما تناول الأحرف السبعة بالدراسة، لم يسلم عنده المقصد ولا المنهج ولا الأثر ولا النتيجة، لأنه تقاطع مع أصولنا الإسلامية في التلقي! ولذلك لم يتعسر رد قوله الذي تعنَّى به تفكيراً غريباً! لأن ما بني على قاع لا أساس فيه منهدم لا شك! وانظر لتلك الآراء عنهم كيف تكذيب أحاديث الأحرف السبعة، تجوِّيز قراءة القرآن بالمعنى، وتفوح السخرية من بعض الروايات، وتبدي تسخيف آراء العلماء السابقين بالأحرف السبعة والتهكم بهم[1]. تجد أنها تهدم التراث الإسلامي، ومؤداها خطر أطم! لمَ؟ لأن القرآن وهو أساس علم الشريعة قد جاءنا بطريق تراثي، فهدم التراث طريق لهدم معاني القرآن الكريم!.

إن منهج البحث عند الحداثيين يتقاطع مع التراث والتاريخ، ويهدم الاحتجاج بالسنة، ويهدم أصول العلماء في تعيين الأدلة، وطريقة الاستدلال بها. يقول محمد أركون: "إن القرآن لا يمكن اعتباره مجرد وثيقة أدبية وتاريخية، هذا يعني أنه يتوجب علينا بالضرورة قلب المنهج الذي عرف خَطَوة على يد الأصوليين القدامى والشراح والمحدثين"[2]. وهذا يعني:" ومعنى ذلك بأن يفسر القرآن وأن يفهم دلالات النصوص كما يشتهي، وهذا ما يؤكد إعجابه بالتفسير الرمزي الذي لا يتقيد بقواعد اللغة، ولا بأصول الفقه، ولا يعنيه ما وضعه الأصوليون من أصول وضوابط في فهم الآيات القرآنية، والتفريق بين العام والخاص، والمطلق والمقيد "[3]. يرى الحداثيون أن

[1] لو جاء باحث إسلامي وتناول الفكر الغربي بالنقد، فإن الحداثيون سيسمونه بالمتخلف! لأنه تناول البحث في معطياتهم بأصوله الإسلامية، هذا مشربهم ويحسبون أنهم على شيء. كذلك لنا الحق عندما يتناول فرخ الغرب الإسلام ومسائله بالنقد الغربي أن نسخر من معطياته، بقدر اعتدائه على أصولنا التي وصلنا منها ديننا.

[2] ينظر: السرحاني، الأثر الاستشراقي لموقف محمد اركون من القرآن، مصدر سابق: (ص:27).

[3] ينظر: السرحاني، الأثر الاستشراقي ، مصدر سابق: (ص:12)، استخلصه من الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، (240/1-350).

القرآن يجب أن يفسر بما يقتضيه هذا العصر، وهذا يقتضي فصله عن تاريخ نزوله وهو ما يسمونه تاريخانية القرآن يقول أركون: "إنهم جميعا ينكرون تاريخية النص القرآن وتاريخية عصرنا الراهن ويشوهون بواسطة الحركة نفسها من القراءة والممارسات التاريخية كل الشروط الواقعية والموضوعية لدمج الحقيقة في أزمنة متنوعة ومتغايرة"[1]. فيرون أنه لا يجب أن يكون للنص قداسة وفي ذلك يقول هاشم صالح: "يهدف أركون عن طريق استخدام المنهجية السيميائية (الدلالية) والألسنية.. إلى تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة"[2].

إذا هناك مفارقة لا وجه لتلاقيها بين منطلق الحداثيين في دراستهم للقرآن الكريم وعلومه، ومنطلق علماء الإسلام، لذلك تصب آراؤهم مصبا مختلفا عن الآراء علماء الإسلام، ومن آراء الحداثيين في الأحرف السبعة –والتي سبق عرضها– يتبين: عدم كفاءة الفكر الحداثي في تناول التراث الإسلامي بالدراسة لما يأتي؛ أولا: عدم فهم أصول العلم الشرعي فهما يؤهلهم للبحث فيه. ثانيا: الاختلاف على الأصل الثاني عند المسلمين وهو السنة الثابتة، فلا يؤمنون بها. ثالثا: إهدار اللغة. والاحتجاج بها بغير العرف اللغوي. رابعا: تأويل القرآن الكريم تأويلا وفق العقل بالمنهج الغربي. خامسا: التقاطع مع التاريخ تقاطعا تاما، وتأويل القرآن بالعقل المجرد.

ولن يقوم الفكر الحداثي على أساس يصلح لتناول مسائل التراث الإسلامي إلا إذا: أولا: أقر أنه يؤمن بها صراحة دون فلسفة موهمة. ثانيا: اعتبار أصولها عند البحث والنقد باعتبار تلك الأصول. ثالثا: أثبت أن قدير للتعامل مع لغة العرب، ثم

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، قراءة علمية، ترجمة: هشام صاح، مركو الإنماء القومي، بيروت، المركز العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م: (ص:93).
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، مصدر سابق: (ص:93).

الاستشهاد فيها على عرف العرب. رابعا: ترك إجراء نظريات الغرب على التراث الإسلامي لأن لكل منها سماته المتمايزة ولا سبيل للخلط بينهما. خامسا: أثبت كل معطا جديد يدعيه بأدلة معتبره لا تتقاطع مع التاريخ والعرف اللغوي.

وبغير ذلك فإنه لن يكون قادرا أو مؤهلا على تناول مسائل الإسلام، ويجب التحذير منه، ثم وضع حد له لأن الحرية الفكرية ليست مطلقة إذا كان فيها اعتداء على أصول أمة كاملة[1].

الخاتمة

1. فَتَحَ الخلاف العريض في تفسير حديث الأحرف السبعة مدخلا للحداثيين للتسلل بآراء فيه وفق المنهج الغربي.
2. تنحصر آراء المتقدمين والمتأخرين في الأحرف السبعة بخمسة مسالك، مسلك: النسخ، والتفويض، والتأويل، والاستقراء، وتفسير الكل بجزئه والأصل بفرعه.
3. مسلكي النسخ والتفويض، لم يوافق عليها والأكثر على ردها، ومسلك التأويل مردود بالاتفاق، ومسلكي الاستقراء وتفسير الأصل بفرعه أبانت عن جوانب تصح في وصف الأحرف السبعة لكنها لم تُبن عن حقيقتها.

---

(1)" عقم المناهج الاستشراقية في دراسة القرآن الكريم وعلومه؛ لأنها مناهج تعالج الظواهر والوقائع وفق منظور مادي وعقلي محض، وهذا ما لا يتناسب ودراسة القرآن الكريم التي لا تخضع لمنهج التجربة ولا يمكن أن تطوع لأحكام العقل. وإذا كان علماء الأديان الغربيون قد درسوا التوراة والأناجيل وفق تلك المناهج المادية في إطار من الدراسات الدينية المقارنة فإن أمر القرآن الكريم يختلف عن ذلك، فهو وحي إلهي لم تمسه تحريفات الإنسان أو تغييرات الزمان، لذلك وجب على من يدرسه ويحلل قضاياه أن يدرسه بعقلية تؤمن بالغيب وما يترتب على ذلك. وليس من المتاح لفئات المستشرقين قدامى كانوا أو معاصرين التخلص من خلفياتهم الفكرية التي نسجتها بيئات معينة وظروف خاصة، ولا من رؤاهم المادية والتغريبية التي أملتها في البحث والتحليل. مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم. حسن عزوزي (ص:53).

4. المعاصرون سلكوا في كلامهم عن الأحرف السبعة عدة مسالك، مسلك: التقليد، والوصف، والترجيح، والانتقاء، والتوقف، والتحقيق. ولم يخرج عنهم قول جديد.

5. آراء المستشرقين في الأحرف السبعة تنحصر في مسلكين: مسلك الكذب، ومسلك التدليس، وهدفت للتشكيك بالسنة وخلصت لأن القرآن مروي بالمعنى! وقد كانت آراؤهم مقدمة للحداثيين للتشكيك بالتراث الإسلامي وهدم السنه وفق المنهج الغربي.

6. آراء الحداثيين يمكن جمعها في أربعة مسالك: مسلك النقد الغربي التفكيك، والمسلك الفلسفي التشكيكي، مسلك النقد التحليلي العقلي، مسلك النقد الإيحائي. وخلصت إلى: التشكيك بالحديث، وتكذيبه، وتجويز القراءة بالمعنى.

7. المسلك الأمثل في دراسة حديث الأحرف السبعة هو مسلك التحقيق، الذي لابد له من عدة شروط هي: عدم التأثر المسبق برأي واختيار قول منبجس عنه، وانطلاق الفهم من النص بمراعاة اللغة والتاريخ والعرف بدرجة متوازنة بينها، وهو ما سلكناه في محاولتنا لتفسير حديث الأحرف السبعة.

8. خلص البحث وفق مسلك التحقيق إلى أن معنى الأحرف السبعة: سبعة أصوات لغوية عربية جامعة، اختلطت بين القبائل بالمجاورة، يعلمها الله تعالى ورسوله ﷺ ويعلم العربي منها ما يخصه. والاتفاق على هذا الرأي يجمع أقوال السابقين -المعتبرة- ويغلق الباب على الحداثيين.

9. منهج البحث عند الحداثيين يتقاطع مع التراث والتاريخ، ويهدم الاحتجاج بالسنة، ويهدم أصول العلماء في تعيين الأدلة، وطريقة الاستدلال بها.

10. هناك مفارقة لا وجه لتلاقيها بين منطلق الحداثيين في دراستهم للقرآن الكريم وعلومه، ومنطلق علماء الإسلام، لذلك تصب آراؤهم مصبا مختلفا عن آراء علماء الإسلام، ومن آراء الحداثيين في الأحرف السبعة يتبين: عدم كفاءة الفكر الحداثي في تناول التراث الإسلامي بالدراسة.

11. بما أن الفكر الحداثي ليس مؤهلا لتناول مسائل الإسلام، وجب التحذير منه، لأن الحرية الفكرية ليست مطلقة إذا كان فيها اعتداء على أصول أمة كاملة.

التوصيات: أولا: البحث الاستقصائي في الأصوات العربية، بحثا تاريخيا، وجغرافيا واقعيا؛ لتأكيد ان مرد الخلاف اللغوي الى طبيعة المكان وساكنيه، والبحث عن مخطوطات تدل عليها. ثم بيان أثرها في تنوع اللغات واللهجات وتمايزها في القبائل وتأثيرها في الاصطلاح اللغوي، واستعمال الكلام ومفرداته. ثانيا: تعميم رأي يجمع أقوال السابقين المعتبرة كالرأي الذي توصلنا إليه، والاخذ به في المحافل العلمية، فثمرته دانية للفهم، وغلق باب الشك والطعن على الحداثيين اليوم.

فهرست المراجع

1. إبراهيم الإبيارى: الموسوعة القرآنية موسسة سجل العرب، (د.ت) 1405 ه .
2. ابن الجزري شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833 ه)، النشر في القراءات العشر، المحقق: علي محمد الضباع، دار الكتاب العلمية.
3. ابن الجزري، شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد، منجد المقرئين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، بيروت.
4. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: 728ه) مجموع الفتاوى المحقق : أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 1426هـ- 2005م.

5. ابن جني أبو الفتح عثمان الموصلي (ت: 392ه) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،1420هـ- 1999م.
6. ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (ت: 463ه)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المحقق : مصطفى بن أحمد العلوى و محمد عبد الكبير البكرى، مؤسسة القرطبة.
7. ابن عطية عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن الأندلسي (ت: 542ه) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 ه.
8. ابن فارس أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة، المحقق : عبد السلام محمد هارون، دار الفكر الطبعة : 1399ه - 1979م.
9. ابن فارس أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395ه) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: محمد علي بيضون، ط1، 1418ه-1997م.
10. ابن مجاهد أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر البغدادي (ت: 324ه) كتاب السبعة في القراءات، المحقق: شوقي ضيف، دار المعارف – مصر، ط2، 1400ه.
11. الأبناسي إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين،(ت: 802ه) الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، المحقق : صلاح فتحي هلل، مكتبة الرشد ط1، 1418ه
12. أبو الحسن الماوردى كتاب الحاوى الكبير، دار الفكر .بيروت.
13. أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي. المكتب الإسلامي – بيروت، ط2 ، 1403،
14. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي . بيروت.

15. أبو عُبيد القاسم بن سلاّم البغدادي (ت: 224هـ) فضائل القرآن المحققون: مروان العطية - محسن خرابة - وفاء تقي الدين، دار ابن كثير، دمشق – بيروت،1420هـ.

16. أبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى التميمي الموصلي (ت: 307هـ) مسند أبي يعلى، المحقق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق، ط1، 1404 – 1984م.

17. أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (ت: 182هـ)، الآثار، المحقق: أبو الوفا، دار الكتب العلمية – بيروت.

18. أثر الأحرف السبعة في التفسير، كتاب البحوث المشاركة في مؤتمر الأحرف السبعة قسم التفسير والحديث بكلية الشريعة، جامعة الكويت،د.ن.

19. أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة – القاهرة.

20. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت ، 1379م.

21. أحمد حجازى السقا ، دفع الشبهات عن الشيخ محمد الغزالي ، بيروت: المكتبة الثقافية، ط1، 1916م

22. الألباني محمد ناصر الدين صحيح وضعيف سنن الترمذي، مكتبة المعارف، سنة النشر: 1419 - 1998

23. الباقلاني محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر (ت: 403هـ)، الانتصار للقرآن تحقيق: د. محمد عصام القضاة، دار الفتح - عَمَّان، دار ابن حزم – بيروت، ط1، 1422ه

24. البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي الجامع الصحيح المختصر تحقيق : د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت ط3 ، 1407 – 1987.

25. الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
26. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل: فريديريش شفالي، نقله للعربية: جورج تامر، ،(ثلاثة اجزاء في مجلد واحد) مؤسسة كونراد – ادناور، دار نشر جورج المز ط1، بيروت، 2004م.
27. الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م.
28. جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، القاهرة، ط1، 1944م.
29. الحاكم لأبي عبدالله النيسابوري،(ت 405 هـ)، المستدرك على الصحيحين ط1، 1427ه.
30. حسن حنفي، من النقل إلى العقل (الجزء الأول علوم القرآن) "من الحمول إلى الحامل" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2014م.
31. حماد هوار، النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، إشراف: بومدين بوزيد، رسالة جامعية، جامعة وهران الجزائر، السنة الجامعية: 2012-2013م.
32. الخطيب البغدادي أحمد بن علي أبو بكر، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت.
33. الزرقاني محمد عبد العظيم (ت: 1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3.
34. الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ) البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية ط1، 1376 هـ - 1957م،
35. الزمخشرى أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، دار الكتاب العربي. بيروت: 1407 هـ.

36. السمين الحلبي أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف (ت: 756هـ) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، المحقق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.
37. السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين(ت: 911هـ) ، الإتقان في علوم القرآن: المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م.

38. السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالماثور، تحقيق: مركز هجر للبحوث، دار هجر – مصر ، 1424هـ. 2003م.
39. الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، المحقق : أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، دت.
40. شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ -1999م.
41. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط24 كانون الثاني/ يناير 2000 .
42. الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ط2 ، 1403
43. الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق : أحمد محمد شاكر مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ.
44. الطحاوي أبو جعفر، بيان مشكل الآثار تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (د،ت)
45. طه حسين، في الشعر الجاهلي، مكتبة دار النهظة الإلكترونية، FILE:///C:/USERS/TOSHIBA/DOWNLOADS/ELEBDA 3.NET-GH-303.PDF

46. عبد الصبور شاهين تاريخ القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، مارس 2007م.
47. عبد العزيز القارئ، حديث الأحرف السبعة دراسة لأسانيده ومتنه واختلاف العلماء في معناه وصلته بالقراءات القرآنية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1423ه.
48. عبد القادر محمد منصور موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربى – حلب، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م.
49. غانم قدوري الحمد، رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، الجمهورية العراقية: اللجنة الوطنية لإحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، سنة النشر: 1402 – 1982م.
50. فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن دار الفرقان، الأردن، ط1: 1997م.
51. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، ط12، 1424هـ - 2003م.
52. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر(ت: 671ه) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2 ، 1384هـ - 1964م
53. مجتبى الكناني، القراءات الشاذة الواردة عن القرآء العشرة منزلتها وأثرها في توجيه المعنى التفسيري، منتدى العلم النافع، الدار الأثرية، عمان ط1، 1439ه.
54. مجتبى محمود بني كنانة، الأحرف والقراءات والمعجزات من كتاب المدخل للجابري قراءة تحليلية نقدية، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة جامعة القاهرة العدد : 27، 1435هـ ـ2014م.
55. مجموعة من الأساتذة والعلماء، المتخصصين الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، عام النشر: 1423 هـ - 2002 م.

56. مجموعة من الباحثين، علاقة الأحرف السبعة بالرسم، كتاب البحوث المشاركة في مؤتمر الأحرف السبعة قسم التفسير والحديث بكلية الشريعة، جامعة الكويت، د.ن.
57. محمد أحمد محمد معبد (ت: 1430هـ) نفحات من علوم القرآن، دار السلام – القاهرة، ط2،: 1426 هـ - 2005م.
58. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، قراءة علمية، ترجمة: هشام صاح، مركو الإنماء القومي، بيروت، المركز العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م
59. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر
60. محمد الأمين بن عبد الله الأرمي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1421 هـ.
61. محمد السرحاني، الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، 2010م د.ن.
62. محمد شحرور، أمُّ الكتاب وتفصيلها قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية تهافت الفقهاء والمعصومين. دار الساقي، ط1، 2015م، بيروت لبنان.
63. محمد طاهر المكي الشافعي الخطاط (ت: 1400هـ) تاريخ القرآن الكريم، طبعه ونشره: مصطفى محمد يغمور بمكة، ط1: بمطبعة الفتح بجدة، عام 1365 هـ .
64. محمد عبد السلام كفافى وعبد الله الشريف، في علوم القرآن دراسات ومحاضرات، دار النهضة العربيه – بيروت.
65. محمد عبد المنعم القيعي، الأصلان في علوم القرآن،.. ط4، 1417هـ- 1996م.
66. محمد علي الحسن، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الإمارات، تقديم/محمد عجاج موسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421 هـ

67. محمد عويضة، حجية خبر الواحد، دار الفرقان، ط1، 1999،عمان.
68. محمد فاروق النبهان المدخل إلى علوم القرآن الكريم، دار عالم القرآن – حلب، ط1، 1426 هـ - 2005 م.
69. المرادي بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المصري المالكي (ت: 749هـ) الجنى الداني في حروف المعاني، المحقق: د فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1413 ه.
70. مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري أبو الحسين النيسابوري الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة. بيروت.
71. المصاحف لابن أبى داود تحقيق آرثر، المطبعة الرحمانية بمصر، ط1، 1335ه.
72. مصطفى ديب البغا، محيى الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن دار الكلم الطيب / دار العلوم الانسانية – دمشق، ط2، 1418 هـ - 1998 م.
73. ملا علي القاري، المنح الفكرية في شرح المقدمة الجزرية، تحقيق: أسامة عطايا، مراجعة: أحمد شكري، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، ط2، 2012م.
74. مناع القطان، مباحث في علوم القرآن مكتبة المعارف ط3 1421هـ - 2000م.
75. الندوة العالمية للشباب الإسلامي إشراف: د. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. دار الندوة العالمية، الرياض ط5/2003م.
76. النسائي أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن ، سنن النسائي المجتبى من السنن، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط2 ، 1406 – 1986
77. نور الدين عتر الحلبي ، علوم القرآن: علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح – دمشق، ط1، 1414 هـ - 1993م.
78. الهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر (ت: 807) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بتحرير الحافظين الجليلين: العراقي وابن حجر، دار الفكر، بيروت، 1412 هـ، 1992م.

الشبهات الحداثية المعاصرة في أسطورية الخطاب القرآني

بقلم
د/ عمر زهير علي العبيدي
وزارة التربية العراقية – هيئة رعاية الموهوبين
omarzuhar@yayhoo.com

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى اله وصحبه اجمعين

ان البحث والكتابة في الدراسات القرآنية يُعد من افضل البحوث واكثرها نفعاً لأن مادتها هو كلام الله تعالى (القرآن الكريم) وهديها الوحي الالهي العظيم ولاسيما الدراسات المدافعة عن كلامه تعالى وخطابه العظيم ضد الهجمة الفكرية الشرسة التي يقودها المد الغربي الموجه على ديننا وعقيدتنا وكتابنا الكريم (كتاب الله تعالى) وما المدرسة الحداثية التي كانت بوقاً لآراء الغرب وملحديه عنا ببعيد فكانت ولا زالت في محاولات مستميتة ومتكررة للنيل من (القرآن الكريم) عن طريق بثها لشبهات باطلة وآراء مغرضة ملفقة ليست بجديدة قد رددها المشركون الاوائل وها هي اليوم في محاولة لنفث الغبار عنها وبث الروح فيها تحت مسمى القراءة الحداثية للقرآن، فجاء هذا البحث الموسوم بـ(القرآن الكريم وخطابه الاسطوري: نموذجاً للدراسات الحداثية المعاصرة) لكي يدفع هذه الشبه الباطلة ويرد عليها.

<u>اهمية الموضوع</u>

تكمن اهمية هذا البحث بالتحذير من هذا الفكر الهدّام (الفكر الحداثي) المعاصر لدراسة القرآن الكريم من حيث وصفه خطاباً اسطورياً، والوقوف بوجه مروجي هذا المذهب وهذه المدرسة التي تدعى المعاصرة ومواكبة العصر في دراساتها للقرآن الكريم

اشكالية البحث

تعد خطوة الاحساس بمشكلة البحث هي اولى الخطوات في اي بحث علمي اذ يتوقف على تلك الخطوة الخطوات اللاحقة لإنجاز البحث ومشكلة البحث هي قضية او موقف او فكرة تحتاج الى البحث، وتنبثق مشكلة البحث من ادراك الباحث ان هناك شيئاً معيناً يحتاج الى التوضيح والتحليل والتفسير ، ومن خلال متابعة الباحث لكتابات وتأويلات واراء (المدرسة الحداثية المعاصرة) التي تدعي دراسة القرآن الكريم دراسة تواكب العصر، حيث تولدت فكرة عند الباحث وعدها مشكلة البحث الاساسية حيث تحددت بالسؤال الاتي: كيف تعامل رواد المدرسة الحداثية ومفكروها مع القرآن الكريم وخطابه. ومن اجل الوصول الى اجابات محددة ازاء مشكلة البحث الاساسية فإن الباحث صاغ عدداً من الاسئلة الفرعية وهي على النحو الاتي:

1- من اين استقى الحداثيون افكارهم واراءهم واطروحاتهم؟

2- ما الاسس والركائز التي انطلق منها الحداثيون في دراستهم للقرآن الكريم؟

3- ما النتائج التي توصل لها الحداثيون في كتاباتهم، وما ابعاد تلك النتائج وخطورتها على العقيدة الاسلامية؟

الدراسات السابقة

لقد انبرى كثير من العلماء والمفكرين للدفاع عن القرآن الكريم والعقيدة الاسلامية الغرّاء وكانت لهم مؤلفات عديدة في هذا الشأن ومن ابرز الشبهات حول تلك الدراسات اذكر منها:

1- روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية / د. طه عبد الرحمن
2- ماذا يريد الغرب من القرآن / د. عبد الراضي محمد
3- الحوار افقاً للفكر / د. طه عبد الرحمن
4- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الاخيرة / مفتاح الجيلاني
5- التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم / مني محمد

منهجية الباحث في معالجة البحث وتقسيمه

لقد عالج الباحث شبه الخطاب الاسطوري للقران الكريم في اقوال المدرسة الحداثية المعاصرة و مفكروها عن طريق ذكر تلك الشبهات وبيان جذورها الفكرية المستقاة من فكر الشرك والوثنية ، و بيان دوافع تلك الشبهات بانها قديمة لاحديثة والرد عليها و بطلانها من العقل والنقل كونها شبهة من بين شبه عديدة اطلقها اعداء الله الكافرين والرد على شبه الاسطورة من افواه واساطين الفكر الغربي الذين قالوا ببطلانها وعدم واقعيتها . وقد قسّم الباحث بحثه الموسوم بـ(القرآن الكريم وخطابه الاسطوري نموذج للدراسات الحداثية المعاصرة) على ستة مباحث

1- المبحث الاول: تعريف الاسطورة لغة واصطلاحاً
2- المبحث الثاني: ابرز القائلين باسطورية الخطاب القرآني
3- المبحث الثالث: تفسير علماء المسلمين لمعنى الاسطورة في القرآن الكريم
4- المبحث الرابع: التفسير الحداثي للاسطورة في الخطاب القرآني
5- المبحث الخامس: شبهات أُسطورية الخطاب القرآني وبيان دوافعها وتحليلها والرد عليها
٦- الخاتمة
٧- المراجع والمصادر

المبحث الأول: تعريف الاسطورة لغةً واصطلاحاً

الاسطورة في اللغة

سَطَرَ: السَطر : الصَفُّ من الشيء يُقال، بنى سطراً والسَطرُ الخط والكتابة ويجمع على اساطير، وجمع السطر أسطُر وسطور[1]مثل أفلُس وفُلوس. والاساطير : الاباطيل ، الواحدة اسطورة بالضم. والاساطير : الاباطيل والاحاديث التي لا نظام لها[2]. والاسطورة : الخرافة والحكاية ليس لها اصل. ووالاساطير : الاباطيل والاحاديث العجيبة[3]

ويقال : سطّر فلان على فلان اذا زخرف الاقاويل ونمّقها كما ينمق الكاتب ما يخطه وخلاصة القول في الاسطورة: هي الحكايات الخرافية والقصص والاكاذيب الوهمية التي لا حقيقة لها

الاسطورة في الاصطلاح

هي قصة خرافية يسودها الخيال ، وتبرز قوى الطبيعة في كائنات ذات شخصية ممتازة[4]

وجاء في كتاب المعجم الفلسفي للدكتور مصطفى حسيبة ان الاسطورة هي: الحكاية التي تولدت في المراحل الاولى للتأريخ لم تكن صورها الخيالية (الابطال

---

[1]ينظر: الصحاح / للامام اسماعيل بن حماد الجوهري/ تحقيق خليل مأمون/ دار المعرفة – بيروت/ ط3 – 2008م/ مادة (سَطَرَ) ص492 ، ومفردات الفاظ القرآن / للعلّامة الراغب الاصفهاني/ تحقيق: صفوان عدنان/ دار القلم – دمشق/ ط1 – 1996م/ ص (409 – 410). [1]

[2] معجم مقاييس اللغة / لابن فارس/ عبد السلام هارون/ دار الفكر – بيروت/ ط – 1979م (460/1)

[3] الفائق في غريب الحديث / للعلّامة محمود جار الله الزمخشري/ تحقيق علي البجاوي/ مطبعة عيسى البابي الحلبي/ ط2، (د – ت) ص (178) ، والنهاية في غريب الحديث والاثر / للعلّامة ابن الاثير/ تحقيق محمود الطباحي/ المكتبة العلمية – بيروت/ بلا ط / (د – ت)/ (265/2)

[4] ينظر: المعجم الفلسفي/ جميل صليبا/ دار الكتاب اللبناني – بيروت/ ط 1982م – ص79

الاسطوريين ، الاحداث الجسام.... الخ) الا محاولات للتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع[1]

كما عُرفت بأنها : حكاية تقليدية عن الالهة والابطال والبطلات والاساطير غير الحقيقية سواء كان لها عنصر تأريخي ام لا، بل هي خيالية وتُعطي تفسيرات لظواهر طبيعية[2]

أما موضوع الاسطورة:

فهي تتحدث عن اشخاص غريبي الاطوار يتجاوزون الطبيعة حيث تتشابه الاساطير مع كل من القصص الخرافية وروايات الخيال[3] فيتلخص من التعريفين اللغوي والاصطلاحي ان هناك ترابطاً وتلازماً بينهما من حيث ان الاسطورة هي حديث خرافي يمثل معطيات شعب من الشعوب او حضارة من الحضارات او ملحمة من الملاحم تتجسد من خلال رسم صورة خيالية لتلك الاسطورة لكي تُحرك لها قلوب الناس ومشاعرهم لشدهم الى التفاعل مع هذه الرواية الاسطورية

المبحث الثاني: ابرز القائلين بأسطورية الخطاب القرآني

أولاً: محمد أحمد خلف الله:

اديب وناقد وكاتب مصري تخرج من كلية دار العلوم عام 1928 م ، ثم توجه الى لندن ضمن بعثة دراسية وحصل على درجة الليسانس في الفلسفة ودرجة الماجستير في علم النفس من لندن ، ثم عمل في سلك التدريس في جامعة القاهرة ثم في جامعة الاسكندرية منذ انشائها عام 1942 م ثم عميداً لكلية الآداب فيها له عضوية في كثير من

---

[1] المعجم الفلسفي / مصطفى حسيبة / دار اسامة للنشر – الاردن/ ط 2012م

[2] معجم الافكار والاعلام / صمويل هنتجتون / ترجمة خليل الجيوسي/ دار الفارابي – بيروت/ ط1 – 2007م/ ص26

[3] معجم العلوم الانسانية/ جان فرانسوا دورتيه / ترجمة : جورج كتور/ مركز كلمة للدراسات والنشر/ الامارات/ ط2 – 2011م / ص213

المجامع العلمية منها : مجمع البحوث الاسلامية ومجمع اللغة العربية في القاهرة ، كما عَمِلَ وكيلاً لوزارة الثقافة المصرية ثم أُحيل على التقاعد يُعد خلف الله ثالث اكبر ما يسمى برواد الفكر النقدي في الثقافة المعاصرة بعد طه حسين واحمد امين يُعد من ابرز رواد ما يُسمى بـ(النقد النفسي)[1] له مؤلفات عديدة منها (مفاهيم قرآنية) و (القرآن والثورة الثقافية) و (هكذا يُبنى الاسلام) وكتابه الموسوم(الفن القصصي في القرآن) حيث اثار هذا الكتاب ضجة واسعة آنذاك لما كُتِبَ فيه بوصفه ان القرآن الكريم فيه خطاباً اسطورياً ، وأود ان أشير الى ان اصل هذا الكتاب رسالة جامعية قدمها خلف الله عام (1947) لكلية الآداب – جامعة فؤاد الاول – (القاهرة حالياً) فلم تقبلها لجنة المناقشة لما فيها من تخرصات وزيغ وضلال حيث شنت جبهة العلماء في مصر آنذاك حملات تثقيفية عديدة للدفاع عن القرآن الكريم والوقوف ضد منتقديه

ثانياً: محمد أركون:

هو محمد بن لونس التوارب المعروف بـ(محمد أركون) والتوارب اسم لعائلته ، ولد أركون في قرية صغيرة على سفح الجرجورة في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر عام 1928م من عائلة بربرية، كان اركون ابناً لعائلة فقيرة متواضعة ، ذات مستوى ثقافي متواضع حيث كانت اسرته ثقافتها شفوية وهو المعروف بين المجتمع القبائلي الجزائري الذي لا كتابة له يضاف الى ذلك انها لا تجيد العربية[2]

انهى الدراسة الابتدائية والثانوية في بلدهِ الجزائر وكانت دراسته في مدارس فرنسية حيث كان البرنامج المطبق فيها نفسه في فرنسا[3] كما اكمل دراسته الجامعية في الجزائر

[1] ينظر: الفن القصصي في القرآن/خليل عبد الكريم / مؤسسة سينا للنشر – القاهرة / ط4 – 1999م/ ص9

[2] ينظر: الاسلام، أوربا ، الغرب/ محمد أركون/ ترجمة هاشم صالح / دار الساقي – بيروت/ ط1 – 1995م / ص122

[3] ينظر: قضايا في نقد العقل الديني/ محمد أركون/ ترجمة: هاشم صالح / دار الطليعة – بيروت/ ط1 – 1998م / ص3

في عاصمتها على وجه التحديد كما حصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة الجزائر عام 1954م عن بحثه الموسوم بـ(الجانب الاصلاحي لأعمال طه حسين)

وبعدها انتقل للدراسة في جامعة السوريون في اوربا وتمكن من الحصول على درجة الدكتوراه عن بحثه الموسوم بـ(النزعة الانسانية العربية في القرن الرابع الهجري مسكوية مؤرخاً وفيلسوفاً)[1] ولمحمد أركون العديد من **المؤلفات والمقالات والمقابلات**، اغلب هذه المؤلفات كُتبت باللغة الفرنسية وتُرجمت الى العربية وعن طريق تلميذه هاشم صالح، كما درّس أركون في العديد من الجامعات الغربية وتسلّم العديد من المناصب العلمية والاستشارية وعضو في العديد من اللجان الدولية، حيث كان آخرها مستشار علمي للدراسات الاسلامية في مكتبة الكونغرس في واشنطن. توفي أركون عام 2010 م عن مرض ألم به في باريس.

يعتبر محمد أركون من ابرز رواد الفكر الحداثي المعاصر الذين ارادوا قراءة القرآن الكريم قراءة معاصرة من منظور غربي تفكيكي وان يجعل النص القرآني الكريم مُعرضاً للنقد والاخذ والرد حالهُ حال اي كتاب ادبي ذات عَمَل بشري حيث سعى الى نزع القدسية من هذا الكتاب السماوي من خلال اقوالهِ وآرائه، وابرز ما اشار اليه محمد أركون في هذا الشأن هو ان القرآن فيه خطاباً اسطورياً ، او ان فيه نموذجاً من نماذج التعبير (الميثي)[2].

وسأبين في المباحث المتقدمة بصورة اكثر تفصيلاً عن قولهِ بأسطورية الخطاب القرآني

[1] ينظر: التراث والمنهج بين أركون والجابري/ نايلة ابي نادر/ الشبكة العربية للابحاث – بيروت/ ط1 – 2008م/ ص456

[2] يُعبّر أركون هنا عن الاسطورة او الاساطير بـ(الحدث الميثي) اي (الميثولوجي) ويقصد منه (الحدث الاسطوري)

المبحث الثالث: تفسير علماء المسلمين لمعنى الأسطورة في القرآن الكريم

ان لفظة (الاساطير) وردت في كتاب الله العزيز في تسعة مواضع[1]. ومما جاء في كتب التفسير في بيان معنى (الاساطير) في الآيات المباركات المذكورة، أذكر منها بطريقة موجزة ما يلي:

- جاء في التفسير الكبير: ان معنى الاساطير ما سطّره الاولون، قال ابن عباس (رضي الله عنه) معناه ، احاديث الاولين التي كانوا يُسطّرونها أي يكتبونها[2]

-اما في تفسير البحر المحيط: ان معنى الاساطير هي الخرافات والاكاذيب[3]

-وفي تفسير جامع البيان عن تأويل آيِّ القرآن: ان الاساطير: هي احاديث الاولين، وقيل: الخرافات والترهات[4]

والتُّرهات عند العرب معناها طرقٌ غامضة، ومسالك مشكلة ، يقول قائلهم قد اخذنا في التُّرهات البسابس يعني: قد عدلنا عن الطريق الواضح الى المشكِل ، وعما يُعرَف الى ما لا يُعرَف، والبسابس الصحارى الواسعة، والتُرهات طُرق تتشعب من الطريق الاعظم فتكثر وتُشكل فَجُعِلت مثالاً لما لا يَصح وينكشف[5]

---

[1] هي في السور الاتية: سورة الانعام : من الاية 25، سورة الانفال: من الاية 31، سورة النحل: من الاية 24، سورة المؤمنون: من الاية 83، سورة الفرقان: من الاية 5، سورة النمل: من الاية68، سورة الاصفاف: من الاية 17، سورة القلم: الاية 15، سورة المطففين: من الاية 13

[2] مفاتيح الغيب / فخر الدين الرازي / دار الفكر- بيروت/ ط3- 1985م/ (198/6)

[3] تفسير البحر المحيط / لأبي حيان الاندلسي/ دراسة وتحقيق لمجموعة من علماء الازهر الشريف / دار الكتب العلمية – بيروت/ بلا/ (4 – 103)

[4] جامع البيان عن تأويل آيِّ القرآن / للامام محمد بن صوير الطبري/ دار الكتب العلمية – بيروت/(226/7)

[5] زاد المسير في علم التفسير/للامام ابي الفرج جمال الدين بن عبد الرحمن الجوزي/ تحقيق احمد شمس الدين/ دار الكتب العلمية- بيروت/ ط1- 1994م/ (17/3)

وقيل ان العرب كانوا يطلقون لفظ الاسطورة على ما يتسامر الناس به من القصص والاخبار على اختلاف احوالها من صدق وكذب وكانوا لا يميزون بين التواريخ والقصص والخرافات فجميع ذلك مَرميٌ بالكذب والمبالغة وقولهم (إن هذا الا اساطير الاولين) يُحتمل انهم ارادوا نسبة أخبار القرآن الكريم الى الكذب على ما تعارفوه من اعتقاداتهم في الاساطير ويشتمل انهم ارادوا أن القرآن الكريم لا يخرج من كونه مجموع قصص واساطير، يَعنون انهم لا يستحق ان يكون من عند الله تعالى لأنهم لقصور افهامهم او لتجاهلهم يعرضون عن الاعتبار المقصود من تلك القصص ويأخذونها بمنزلة الخرافات التي يتسامرُ الناس بها لتقصير الوقت[1]

المبحث الرابع: التفسير الحداثي للأسطورة في القرآن الكريم

يرى الحداثيون إن في القرآن الكريم خطاباً اسطورياً خُرافياً، وإن الغاية من وصف القرآن الكريم بالخطاب الاسطوري هو نزع قداسته ، من حيث كونهِ كتاباً سماوياً معجزاً باللفظ والمعنى وإن ما فيه اعجازاً خارقاً للعادة ، فإذا انتزعوا هذه القدسية الإلهية من القرآن الكريم سَهُلَ عليهم نقده وإعادة توجيهه ضمن قراءة حداثية معاصرة موافقة للمنهج الغربي ومدرسته المعاصرة ، وجعلهُ كتاباً ادبياً عاماً مُعرضاً للنقد والانتقاد حالهُ حال الإنجيل الذي زيِّدَ عليه وأُخِذَ منه وتلاعَبَ بهِ القساوسة تبعاً لأهوائهم ومآربهم ، ولأجل تنفيذ هذه القراءة الحداثية المعاصرة ، لابد ان يتبع اصحابها الخطوات الاتية:

1- خطة التأنيس (الأنسنة)

2- خطة التعقيل (العقلنة)

---

[1] التحرير والتنوير/ للعلّامة محمد طاهر بن عاشور/ الدار التونسية للنشر – تونس/ ط 1984م / (182/6)، في ظلال القرآن/ سيد قطب/ دار احياء التراث العربي – بيروت/ ط5 – 1976م / (177/7)، ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم/ ابي السعود العمادي / دار الفكر – بيروت/ بلا/ (2-136)

3- خطة الأرخنة (التأريخية)

ولكي يوصف خطاب القرآن الكريم بالخطاب الخرافي الاسطوري لابد من تطبيق الخطط الثلاث المذكورة وسأبين مفهوم كل خطة باختصار

اولاً- خطة التأنيس (الانسنة)

اختصت هذه الخطة بنقل الآيات القرآنية منَ الوضع الإلهي الى الوضع البشري ، ابتدأت من الغاء قدسيته وانتهت الى تقدير المماثلة اللغوية بين القرآن الكريم وغيره من النصوص البشرية الاخرى ، يقول محمد أركون : لقد اقترحت مصطلح الانسنة لكي ادعو بإلحاح الى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الاسلامي عامة[1]

والانسنة ليست الا تأكيد لمفهوم العلمنة ، وإن عملية النقل هذه من الوضع الإلهي الى الوضع البشري تتطلب عمليات خاصة اذكر منها

1- حذف عبارات التعظيم

مثل (القرآن الكريم)، و (الآية الكريمة) ، (قال تعالى).....الخ

2- التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام البشري

3- عدم إكتمال النص القرآني

ثانياً: خطة التعقيل (العقلنة)

اختصت هذه الخطة بالتعامل مع الآيات القرآنية لجميع المنهجيات والفرضيات الحديثة قاصدة من وراء ذلك الغاء الغيبية عن القرآن الكريم بوصفها لهذِهِ الغيبية بأنها عائق امام القراءة الحداثية المعاصرة وإعادة تعريف النص الديني ذاتهُ من خلالها والتوسل بالمناهج المقررة في العلوم الانسانية والاجتماعية ومنجزاتها كالتفكيكية عند

[1] ينظر: معارك من الانسنة في السياقات الاسلامية / محمد أركون/ ترجمة: هاشم صالح/ دار الساقي – بيروت/ ط2001م/ ص84

(جاك دريدا) والاركيولوجية عند (ميشيل فوكو) والايبستمولوجية[1] عند (باشلار) حيث مارس ما يسمى بـ(القطيعة الايبستمولوجية) اذ العلم في نظرِهِ لا ينمو الا عبر القطيعة والانفصال[2]

إن هٰذِهِ النظريات وغيرها تسمح لصاحب القراءة الحداثية المعاصرة ان يتحرر من اسر النصوص الدينية وهيمنتها كما يدّعون وقدسيتها وتجعله يرى هٰذِهِ النصوص على حقيقتها المادية كونها كلاماً مدوناً في مادة مما يساعدهُ على تحليلها والغاء الغيبية منها، ويرى اصحاب القراءة الحداثية انهُ لا آية قرآنية تمنع اجتهاد العقل ، بل لا توجد في نظرِهِ حدود مرسومة يقف العقل عندها فإذا كان حال العقل مع الآيات القرآنية كذلك فكيف يكون حالهُ مع تفسير تلك الآيات فإن لم يجردها من صحتها او من فائدتها فلا يوجد أقل من أن يثير الشبهات حولها كشبهة ان في القرآن الكريم خطاباً اسطورياً، فهذا يعني انه يمكن تغيير مفهوم الوحي وفق المنظور الحداثي واستبداله بمفهوم تأويل أخر يصوغهُ العقل وينقِّه من اللا معقول كونهُ رمزاً للاسطورة والخرافة والطقوس الجامدة[3]

ثالثاً: خطة الأرخنة (التأريخية)

وتستهدف هٰذِهِ الخطة رفع عائق الحكمية للقرآن الكريم ويتمثل هذا العائق في اعتقاد ان القران الكريم جاء بأحكام ثابتة وأزلية ، والألية التنسيقية التي تتوسل بها

[1] وهو لفظ مركب من لفظين ، احدهما (ابيستما) E pistemology وهو العلم ، والاخر (لوغوس) logos وهو النظرية / فمعنى الابيستمولوجية نظرية المعرفة ، نظرية العلوم، فلسفة العلوم، اي دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة انتقادية توصل الى ابراز اصلها المنطقي
ينظر: المعجم الفلسفي/ (33/1)

[2] ينظر: التراث والمنهج بين اركون والجابري/ ص245

[3] ينظر: رووح الحداثة/ المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية/ د. طه عبد الرحمن / المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء / ط1 – 2006م / ص121

(الأرخنة) في ازالة هذا العائق هي وصل الآيات الكريمة بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة[1]

فالتحليل التأريخي انما الغرض منه تقويض الفكرة التي يؤمن بها المسلمون القائِلة بتعالي الاسلام على الامور الدنيوية التأريخية المتحولة ، والقراءة التأريخية للآيات القرآنية الكريمة في وصلها بإطارها الزماني والمكاني حسب خطط الحداثيين تتم بواسطة منهجية خاصة اذكر منها:

1- ابطال المسلمة القائلة إن القرآن الكريم فيه كل شيء
2- انزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها
3- حصر القرآن الكريم في الاخلاق الباطنية الخاصة
4- الدعوة الى تحديث الدين

المبحث الخامس: شُبهات أُسطورية الخطاب القرآني وبيان دوافعها وتحليلها والرد عليها

إن من ابرز الشبهات التي أُثيرت حول القرآن الكريم واكثرها خطراً ومكراً هي شبهة اسطورية خطابِهِ وخرافية اسلوبِهِ وفي هذا المبحث سأذكر ابرز تلك الشبهات والاكاذيب مع نسبتها الى قائليها.

اولاً- الاديب والناقد المصري :محمد احمد خلف الله

وقد سبق لي ان عَرَفتُ به وبسيرته الذاتية واخطر ما قالهُ في كتابِهِ الفن القصصي في القرآن : (ونستطيع الآن ان ننتهي من هذهِ الفقرة الى القول بأن القرآن لا يُنكر ان فيهِ اساطير وانما يُنكر ان تكون من عند محمد ولم يجئه بها الوحي ولم ينزل عليه من السماء

[1] ينظر: النص والسلطة والحقيقة/ نصر حامد ابو زيد/ المركز الثقافي العربي - بيروت / ط4 – 2000م / ص8

ومن هنا يجب ان لا يُزعجنا ان يثبت عالم من العلماء او اديب مِنَ الأدباء ان بالقرآن اساطير)[1]

وانا لا استغرب من قولهِ بهذا القول حيث انه يقول بوضوح تأثره بالفكر الغربي في هذا الصدد: (كنت قد احسست بحاجتي الملحة الى الاطلاع على ما يفعله علماء الغرب حيث يدرسون الأدب وتأريخه فاستجبتُ لهذا الإحساس وقرأت بعض الكتب التي تعالج هذه المسائل)[2] وأستدل خلف الله بالآتي:

1- ان القرآن اكتفى بوصف هذا الصنع من المشركين في آيات سور (الانفال ، المؤمنون ، النمل ، الاحقاف) دون تعقيب.

2- ان القرآن اكتفى بتهديد القوم في آيات سورة الانعام والمطففين وهو تهديد بسبب انكارهم ليوم البعث او على صدهم الناس عن اتباع النبي وليس قولهم بأن الاساطير وردت في القرآن الكريم[3]

3- مرة واحدة يعرض القرآن للرد عليهم وهو في سورة الفرقان قال تعالى: (وقالوا اساطير الأولين اكتتبها فهي تُملى عليهِ بكرةً واصيلاً ، قل انزله الذي يعلم السر في السماوات والارض إنه كان غفوراً رحيماً)[4]

ويتساءل هنا خلف الله ، وهل هذا الرد ينفي ورود اساطير في القرآن؟ او هو إنما ينفي ان تكون هذه الاساطير من عند محمد يكتتبها وتُملى عليه ويثبت انها من عند الله ، (قل انزلهُ الذي يعلم السر).

وخلف الله يُرجح القول الثاني في ذلك.

---

[1] الفن القصصي في القرآن / ص209

[2] ينظر: المصدر نفسه/ ص11

[3] ينظر: الفن القصصي في القرآن / ص(203-204)

[4] سورة الفرقان: الآيتان (5-6)

ومن الجدير بالذكر ان أُبين أمراً مهماً قبل البدء بالرد على شبهات كل من المفكرين حول أسطورية الخطاب القرآني هو أن هناك قاسماً مشتركاً بين كفار قريش وما حَصَلَ في عصر صدر الاسلام وما يرددهُ رواد مدرسة الحداثة في هذا العصر إلا وهو الطعن في كتاب الله عز وجل في كونه مِن عند الله تعالى مع اختلاف الوسائل المتبعة بين الفريقين (مشركي قريش، تيار الحداثة) في الترويج لهذه الشبهة الباطلة.

كما أن لفظ "الاساطير" التي ذكرها الله تعالى في القرآن الكريم المذكورة في البحث ، إن تأملنا المقصود بـ(الاساطير) كما بيّناه ومر علينا هي الخرافات والاكاذيب والاباطيل وقد نفاها الله تعالى عن نفسه في اكثر من موطن في القرآن الكريم ، قال تعالى: (لا يأتيه الباطل مِن بين يديهِ ولا مِن خلفهِ تنزيلٌ من حكيم حميد)[1]

لقد نفى الله تعالى الاساطير عن نفسهِ جل جلاله وعن كلامه العظيم فأطلقها المكذبون به مِنَ المشركين لعدم ايمانهم بما جاءَ في هذا الكتاب الكريم، واليوم وفي هذا العصر نَجِدُ مَن يُرددوا هذهِ الشبهة الباطلة وينفث الغبار عنها ويحاول ان يجعلها مسلمة قطعية يجب اثباتها والايمان بها وهذا ما يسعى اليه زعماء هذِهِ المدرسة وهذا ما نجدِهُ واضحاً في الاقوال التي ذكرناها لكلٍ من المفكرين محمد أحمد خلف الله او محمد أركون، وهما يُكرران هذِهِ الشبهة في كتبهم بألفاظ مختلفة لمعنى واحد ، وهو بأن في القرآن الكريم اساطير او يحوي خطاباً اسطورياً

وبما ان هناك قاسماً مشتركاً كما ذكرتُ بين كفار قريش واصحاب القراءة الحداثية للقرآن الكريم وهو الطعن في مصداقية الوحي الإلهي والغاء قدسيته ، والذي أراهُ أن الدافعَ الاساس مِن وراء هذا الزعم هو القدح في كون القرآن الكريم معجزاً ومِن عند الله تعالى ، وأنهُ مِن جنس سائر الحكايات المكتوبة والقصص المذكورة للأولين ، وإذ

[1] سورة فُصلت: من الاية 42

كان هذا مِن جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الأولين واقاصيص الأقدمين لم يكن معجزاً خارقاً للعادة وهذا جُل ما يسعى اليهِ المشركون هو الطعن في كتاب الله تعالى ووصفه بالكتاب الاسطوري إذن إنَّ شبهة الزعم بأن القرآن الكريم خطاباً اسطوري ليست وليدة اليوم وإنما هي ترديد كلي وشبهة قديمة رددها اعداء الاسلام ،في عصر صدر الرسالة الكريمة

فأقول : رداً على خلف الله إن استدلاله بالآية الكريمة (إن هذا إلا اساطير الاولين) وما يشابهها على ان في القرآن اساطير ويقول لا ينبغي علينا ان نعارض القرآن الكريم فإن فهمه للآيات الكريمة فهماً سطحياً وغير موضوعياً هذا من جانب ومن جانب اخر ان الآية المذكورة آنفاً والتي يذكرها خلف الله لا يمكن الاستشهاد بها كدليلٍ على ان في القرآن الكريم خطاباً اسطورياً بكل الأحوال إن قولهِ تعالى: (إن هذا لأساطير الاولين) وما يشابهها مِن آيات تم ذكرها في بداية البحث والتي استند اليها القائلون بأن في القرآن الكريم خطاباً اسطورياً ليس فيها اشارة الى القصص القرآني وخطابه من قريب او بعيد وإنما تدل الآية على تكذيب الكافرين لدعوى رسل الله تعالى الكرام ، قال تعالى: (بل قالوا مثل ما قال الاولون) والذي قال الاولون: (قالوا أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون لقد وُعِدنا نحن وآباؤنا هذا مِن قبل إن هذا إلا اساطير الاولين) . فالقول بأن هذا اساطير الاولين متجه الى (البعث) الذي انكرهُ المشركون، الذي وُعِدُوا بهِ كما وُعِدَ اباؤهم مِن قبل وهو عندهم اسطورة مِنَ الاساطير وخرافة من خرافاتهم يقول الشاعر الجاهلي:

حياةٌ ثم موتٌ ثم بعثٌ ... حديث خرافةٍ يا ابا عمرو.

هذا من جانب ومن جانب آخر ان المشركين لم يقولوا بالقرآن الكريم قولاً واحداً انما قالوا اقوالاً عِدة منها: أنهُ إفكٌ افتراه واعانه عليه قوم آخرون وان رسول الله شاعر وبه جنون وكاهن واضغاث احلام

فإن القول بإسطورية الخطاب القرآني شبهة تندرج مع هذِهِ الشبه بل هي واحدةٌ منها استغلها التيار الحداثي سبيلاً للطعن في كتاب الله تعالى.

ثانياً- المفكر الجزائري محمد أركون

يعد المفكر الجزائري محمد أركون مِنّ ابرز المفكرين الحداثيين الذين دعوا الى قراءة النص القرآني وفق منظور حداثي معاصر ومِنَ الذين نادوا الى تجديد التراث الديني وتحليل خطابِهِ حيث كان له تأويلات متعسفة وآراء خطرة جاءت موافقة لحملات الغزو الفكري الغربي ومن اخطر ما تناولته اقوالهُ في مؤلفاته هو القول باسطورية الخطاب القراني وسأذكر من اقوالِهِ ما يلي:

1- يقول أركون: (ان الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير (الميثي) هنا نلاحظ كيف ان العمل الجماعي التأريخي الذي انجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع مِنَ القرآن ، اي بخطاب بنية ميثية اسطورية)[1] كلامه المذكور اعلاه واضح ولا يحتاج الى بيان واصفاً القرآن ذات بنية اسطورية وان تعبيره اسطوري رائع هذا من جانب ومن جانب آخر إنه شبيه بالحكايات الاسطورية التوراتية

2- يقول أركون: (فإن اديان الوحي كانت قد رفضت حتى الآن ان تعترف بوجود اي معرفة اسطورية في نصوصها التأسيسة)[2]

3- ويقول ايضاً : (احد اهداف الدراسة التي اقومُ بها يتمثل في توضيح التنافس بين المعرفة الاسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة والمتحولة من خلال

---

[1] تأريخية الفكر العربي الاسلامي/ محمد أركون /ترجمة: هاشم صالح/ مركز الاتحاد القومي – بيروت/ ط3 – 1998م / ص210

[2] اين هو الفكر الاسلامي المعاصر/ محمد أركون / ترجمة: هاشم صالح / دار الساقي – بيروت/ ط4 – 2010م/ص 43

الفروقات التعبيرية بين السور المكية والسور المدنية وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمهِ وبين حكاية اسطورية واستطراد ارشادي)[1] ويقول في موطن اخر: (إن الجزء الخرافي في سيرة النبي هو اكثر اضاءة وأهمية إذا ما اردنا القيام بدراسة النشأة التأريخية والسيكولوجية للوعي الاسلامي)[2] ويقول ايضاً: (ان اساطير جلجامش والاسكندر الكبير والسبعة النائمين في الكهف تجد لها اصداء واضحة في القرآن يضاف الى ذلك بطبيعة الحال تأثيرات التوراة والانجيل والصابئيين والحكايات العربية القديمة)[3]

والجدير بالذكر هنا عندما رأى محمد أركون الانتفاضة الفكرية العارمة ضد افكارهُ الهدّامة حاول كعادته ان يتلاعب بالألفاظ ويُغير عبارته الى عبارة اخرى وذلك بأن يجعل فرقاً بين الاسطورة والخرافة في اقوالهِ، فيقول في موطن اخر : (الاسطورة والخرافة فالأولى ذات معنى ايجابي اما الثانية ذات معنى سلبي)[4] ويقول ايضاً مفسراً قوله انفاً : (الاسطورة غير الخرافة فالاولى لها نواة في الوجود في حين الثانية مختلفة تماماً)[5] .

ورداً على هذه الشبهات أقول : إن المفكر الجزائري محمد آركون لايبتعد كثيراً عن رآي خلف الله في هذه القضية وقد ذكرتُ ابرز ادعاءاتهِ الباطلة حول قولهِ باسطورية خطاب القرآن الكريم. إن من احد الاسباب المهمة اضافة الى الاسباب التي ذكرناها من وراء القول بهذهِ الشبهة من نزع القدسية وإلغاء الغيبية عن القرآن الكريم وغيرها

---

[1] تأريخية الفكر العربي الاسلامي/ ص16

[2] الفكر الاسلامي قراءة علمية/محمد أركون/ترجمة هاشم صالح/ مركز الانماء القومي–بيروت/ ص126

[3] المرجع نفسه / ص84

[4] اين هو الفكر الاسلامي المعاصر/ ص52

[5] تأريخية الفكر العربي الاسلامي / ص35

هو تأثر محمد أركون بمدارس الفكر الغربي واساتذتها امثال (كلود ليفي شتراوس وجاك غودي، وكلود غيرتز، وفلاديمير بروب) الذي أُعجب بهم وبمنهجيتهم حيث قاموا بدراسة القصص السردية والحكايات الشعبية الخرافية، ولكن نجد هؤلاء انفسهم تراجعوا عن اقوالهم وتجاهلوا الاسطورة ولنأخذ على سبيل المثال المفكر الاسطوري (كلود ليفي شتراوس)[1] يقول ميشال ميسلان[2]: (إن اساطير الاغريق البطولية لا يوليها شتراوس اهتماماً وانتهى الى تجاهل كلي لمحتوى الاسطورة)[3]

ويقول ميسلان ايضاً : (إن كل تفسير اسطوري ينتهي الى تفسير عفوي بين معنى المحتوى الاسطوري ومدلوله فإن اختيار المفاهيم لتفسير المعنى الاسطوري يخضع بالضرورة لما نعتقد انه المدلول العميق للاسطورة المنحلة وبذلك فالاسطورة ليست بحقيقة معاشة)[4]

يقول (وِل ديورانت) وهو يتحدث عن العلوم المسيحية للفترة من (1095-1300م)حيث يقول : (كانت اوربا في هذه الفترة ميدان صراع بين حضارتين قويتين حضارة الرومان الغارقة في الاسطورة والخرافة والسحر والحضارة العربية المتقدمة في ميدان العلوم النظرية والتطبيقية)[5]

---

[1] (1908 – 2009م) عالم اجتماع فرنسي درس علم الاجتماع في امريكا انتخب استاذاً في (كوليج دي فرانس) 1959م، شغل كرسي الانتربولوجية الاجتماعية له العديد من المؤلفات من ابرزها (الاناسة البنيانية) و(مقالات في الاناسة) ، ينظر: كلود ليفي شتراوس، البنيوية في مشروعها الانتروبولوجي/ ص217

[2] مفكر فرنسي ول 1962م، مؤرخ اديان متخصص في الاناسة الدينية شَغِلَ عدة مناصب في جامعة السوربون له عدة مؤلفات من ابرزها (الاساطير التأسيسية لدى البشر) و(علم الاديان) و(الكنيسة تروي تأريخها)

ينظر: علم الاديان مساهمة في التأسيس / ميشال مسلان / ترجمة: عز الدين عناية/ المركز الثقافي العربي – ابو ظبي/ ط1 – 2009م/ صحيفة المقدمة

[3] المرجع نفسه / ص(212 – 213)

[4] علم الاديان مساهمة في التأسيس/ ص(302)

[55] الوجيز في قصة الحضارة (وِل ديورانت)/ غازي مختار/ دار طلاس– دمشق/ ط1، 1995م/ (175/4)

ابتدأت بالرد على شبهة أركون بأساتذة الفكر الغربي الذي يقتدي بهم أركون لكي تكون برهاناً قاطعاً على زيف ما جاء به في هذه الشبهة لكون ما ذُكِرَ في القرآن الكريم من قصص وأخبار واحكام يُعد من اعظم المصادر واوثقها وكيف لا يكون كذلك وهو كلام الله تعالى الكريم حيث يتميز بمنهج متميز في قص القصص والاخبار والاحداث وهذا التميز والموثوقية يكفي للكشف عن الفارق ما بين القصص القرآني وقصص الشعوب والامم والآديان الاخرى مِن الاساطير والروايات وهو تتبع لا مجال فيه للخيال او المبالغة كما أنه تتبع لا تقصر حكمته على الصدق البياني للخبر والصدق التاريخي وإنما يرتبط دائماً بهذا الصدق ان يكون الخبر القصصي كما يقصهُ القرآن الكريم جزءاً حياً مِن حركة التأريخ يتنزل من الله تعالى لا مجال فيه للاسطورة او الخيال ورداً على أركون في قولِهِ الذي ذكرتهُ اثناء عرضي لشبهاته وهو ان جعل القرآن الكريم والتوراة في كفةٍ واحدةٍ في كونهما نموذجان رائعان للخطاب الاسطوري ولكنه نَسِيَ ان التوراة طالتها ايادي التحريف والعبث فكيف يجعلهما متساويان ، والدليل على ذلك يقول الفيلسوف اليهودي (باروخ سبينوزا) : (اننا نجهل تماماً مؤلفي كثير من هذِهِ الاسفار او نجهل الاشخاص الذين كتبوها او نشك فيهم ومن ناحية اخرى لا ندري في أية مناسبة وفي اي زمان كتبت هذِهِ الاسفار التي نجهل مؤلفيها الحقيقيون)[1]

ويقول في موضع آخر ليبرهن على ان الاسفار الخمسة ملفقة وغير صحيحة حيث يقول : (ان ابن عزرا وهو رجلٌ كان فكره حراً الى حد ما ولم يكن عملهُ يُستهان بهِ وهو اول مَن تنبّه الى هذا الخطأ، لم يجرؤوا عن الافصاح عن رأيه صراحةً واكتفى بالإشارة اليه بألفاظ مبهمة اما انا فلن اخشى توضيحها واظهار الحق ناصعاً)[42]

41رسالة في اللاهوت والسياسة/ باروخ سبينوزا، تر: حسن حنفي / دار التنوير / ط – 2008م/ص259
42 المرجع نفسه / ص258

واخلص بالقول ان خطاب القرآن الكريم هو انباء واحداث حقيقية لم تتلبس بشيء من الخيال او الاسطورة ولم يدخل عليها شيء غير الواقع، ولهذا فقد اشتمل القرآن الكريم ما لم يشتمل غيره من اخبار واحداث مع قيامه على الحقائق المطلقة الامر الذي لا يصلح عليه القصص الادبي بأي حال من الاحوال.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين المصطفى الصادق الامين وعلى آله وصحبه اجمعين

أما بعد

من خلال ما تم بحثهُ في هذا البحث من عرض القراءة الحدانية المعاصرة للقرآن الكريم التي تبنت الطعن بالقرآن الكريم والقول باسطورية خطابه وخرافيته، أُخلص الى النتائج الاتية:

1- أنه لا حداثة مع وجود التقليد وانما هو اتباع لا ابداع فيه

2- إن مفهوم الحداثة يدل على الابداع والابتكار مثله مثل اجتهاد الفقيه في حل المسائل الفقهية فهذا يكون ابداعاً وابتكاراً بخلاف ما عليه حداثيي العرب من تقليد لغيرهم

3- إن آراء كل من (محمد أحمد خلف الله ومحمد أركون) ليست تجديداً ولا إجتهاداً ولا بناءاً وانما هي النقد الهدَّام للدين

4- إن كلاً من المفكرين(خلف الله، أركون)لم ينجحا في تمرير مشروعهما الهدّام الذي تبنوه على القرآن الكريم وهذهِ اجابة لمن يسأل على مدى نجاح هذا المشروع الحداثي في اوساط المجتمعات والفكر

5- تسعى المدرسة الحداثية وروادها لإخضاع القرآن الكريم الى مناهج النقد الغربي التي مورست على كتب العهدين (القديم ، الجديد)

6- ان الغاية الاساسية من وراء قولهم بإسطورية القرآن الكريم وخرافية خطابهِ وهو زحزحة اعتقاد الناس فيهِ وثورتهم على تعاليمه

7- ان الاساطير احداث خرافية وباطلة لا اصل لها في الحقيقة والقرآن الكريم مُبرأ من كل حديث اسطوري باطل لأن الله تعالى وصف كلامه بالحق ، قال تعالى: (وبالحق انزلناه وبالحق نزل) سورة الاسراء، من الاية 105

8- هناك عامل مشترك بين (كفار قريش) والتيار الحداثي المعاصر حيث يلتقيان في نقطة واحدة ومشروع واحد في كون القرآن الكريم خطاب اسطوري، فمنتهى الشبهة هو الطعن بالقرآن الكريم، كتاب الله تعالى

التوصيات

1- ابراز خطورة الغزو الفكري الموجه ضد المسلمين والتحذير منهُ المتمثل بالهجمة الشرسة على القرآن الكريم وإلباس هذِهِ الحملة المشبوهة ثوب (القراءة المعاصرة للقرآن)

2- عقد المؤتمرات والجلسات الحوارية واللقاءات التثقيفية للتعريف بالتيار الحداثي الغربي الوافد وما له مِن خطورة في التشويش على ثقافة ابناء المجتمع

3- الاكثار مِن البحوث الجامعية (الرسائل والاطاريح) في الدراسة والرد على مزاعم الفكر الحداثي الهدَّام ومروجوه مِن حيث عرض شبهاتهم ومناقشتها والرد عليها

4- التحذير من تقليد رواد هذِهِ المدرسة واتباع مناهجهم في البحوث العلمية والدراسات القرآنية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1- كتاب الصحاح/ للامام اسماعيل بن حماد الجوهري / تحقيق: خليل مأمون/ دار المعرفة – بيروت/ ط3 – 2008

2- مفردات الفاظ القرآن / للراغب الاصفهاني/ تحقيق: صفوان عدنان/ دار القلم – دمشق/ ط1 – 1996م

3- معجم مقاييس اللغة/ للعلّامة ابن فارس/ تحقيق: عبد السلام هارون/ دار الفكر – بيروت / ط 1979م

4- الفائق في غريب الحديث/ للعلّامة محمود جار الله الزمخشري/ تحقيق: علي البجاوي/ مطبعة عيسى البابي الحلبي/ ط2 – (د – ت)

5- النهاية في غريب الحديث والأثر/ للعلّامة إبن الأثير / تحقيق: محمد الطباحي/ المكتبة العلمية – بيروت/ بلا ط – (د – ت)

6- المعجم الفلسفي / جميل صليبا/ دار الكتاب اللبناني – بيروت/ ط2 – 1982م

7- المعجم الفلسفي / مصطفى حسيبة/ دار اسامة للنشر – الاردن/ ط 1982م

8- معجم الافكار والاعلام/ صموئيل هنتجتون/ ترجمة – خليل الجبوسي/ دار الفارابي – بيروت/ ط1 – 2007م

9- معجم العلوم الانسانية/ جان فرانسوا دورتيه/ ترجمة جورج كتور/ مركز كلمة للدراسات والنشر/ الامارات /ط2 – 2011م

10- الفن القصصي في القرآن/ عرض وتحليل : خليل عبد الكريم/ مؤسسة سينا للنشر – القاهرة/ ط4 – 1999م

11- الاسلام، اوربا، الغرب/ محمد أركون/ ترجمة: هاشم صالح/ دار الساقي – بيروت/ ط1 – 1998م

12- قضايا في نقد العقل الديني/ محمد أركون/ ترجمة: هاشم صالح/ دار الطليعة – بيروت/ ط1 – 1998م

13- التراث والمنهج بين أركون والجابري/ نايلة ابي نادر/ الشبكة العربية للابحاث – بيروت/ ط1 – 2008م

14- الدين، النص، الحقيقة/ مصطفى الحسن/ الشبكة العربية للأبحاث – بيروت/ ط1 – 2012م

15- تفسير مفاتيح الغيب/ للعلّامة محمد فخر الدين الرازي/ دار الفكر – بيروت/ط3 – 1985م

16- تفسير البحر المحيط/ لأبي حيان الاندلسي/ دراسة وتحقيق مجموعة مِن الباحثين في الازهر الشريف/ دار الكتب العلمية – بيروت / بلا

17- زاد المسير في علم التفسير/ للأمام ابي الفرج جمال الدين المعروف بـ(ابن الجوزي) / تحقيق: أحمد شمس الدين/ دار الكتب العلمية – بيروت/ ط1 – 1994م

18- التحرير والتنوير/ للعلّامة محمد الفاضل بن عاشور/ الدار التونسية للنشر – تونس/ ط – 1984م

19- في ظلال القرآن / سيد قطب/ دار إحياء التراث العربي- بيروت/ ط5 – 1984م

20- إرشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم/ للعلّامة أبي السعود العمادي/ دار الفكر – بيروت/بلا

21- معارك من أجل الانسنة في السياقات الاسلامية/ محمد أركون/ ترجمة: هاشم صالح/ دار الساقي – بيروت/ ط – 2001م

22- روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية/ د. طه عبد الرحمن/ المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء/ ط1 – 2006م

23- النص والسلطة والحقيقة/ نصر حامد ابو زيد/ المركز الثقافي العربي – بيروت/ ط4 – 2000م

24- تأريخية الفكر العربي الاسلامي/ محمد أركون/ ترجمة: هاشم صالح/ دار الساقي – بيروت/ ط4 – 2010م

25- اين هو الفكر الاسلامي المعاصر/ محمد أركون / ترجمة: هاشم صالح/ دار الساقي – بيروت/ ط4 – 2010م

26- الفكر الاسلامي – قراءة علمية/ محمد أركون/ ترجمة: هاشم صالح/ مركز الإنماء القومي – بيروت/ بلا

27- علم الاديان مساهمة في التأسيس / ميشال مسلان/ ترجمة: عز الدين عناية/ المركز الثقافي العربي – ابو ظبي/ ط1 – 2009م

28- الوجيز في قصة الحضارة لـ(وِل ديورانت)/ أوجزه :غازي مختار / دار طلاس للنشر – دمشق/ ط1 – 1995م

إعجاز القرآن الكريم وبيانه بين ضرورة التحديث وتجاوز الحداثيين

بقلم
د/ ميلود عمارة
جامعة الشهيد حمة لخضر ـ الوادي
miloud.am84@gmail.com

المقدمــة:

حظي القرآن الكريم من مختلف مجالات دراسته بعناية الباحثين؛ عناية بالغة سواء أكانت من صميم الفكر العربيّ الإسلامي، أم من الدراسات المعرفية المختلفة، ومن أهمّ مجالات العناية؛ المباحث التي تدلل على مصدرية القرآن وبيان حكمته ودقة نظمه، وانفراده بصفات الكمال لفظا ومعنى.

ولا جرم أنّ المقصد الأسمى من دراسة العلوم القرآنية المتّفق عليه هو الدّراية بالآية الربانية على حقيقة مراد الله تعالى، أمّا طريق الوصول إلى هذه الحقيقة فقد يقع فيه التباين والاختلاف، وذلك بين من سلك سبيل الحداثة؛ وإعادة قراءة الموروث في سياق سيادة العقل وبمنهجية تتماشى والمعطيات المعاصرة، ومن سار على خُطى المنهج البياني محاولا تحديث مسائل الإعجاز والبيان وتجديدها في ضوء الأصول الإسلامية، باعتبار أنّ القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان، ومن هنا جاءت فكرة هذه الورقة العلمية لتحرر في موضوع ذي بال في زماننا، ليحلل في المباحث التي تجاوز الحداثيون في قراءتها في موضوع البيان والإعجاز، وإن كان تحديثها وتجديدها ضرورة لا يمكن تجاهلها.

والحداثة كما عرّفها الدكتور جابر عصفور تعني الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة

التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، ومن الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية إلى الاستقلال ومن الاستهلاك إلى الإنتاج، ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديموقراطية. والحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل .(1)

عنوان البحث: وسمت بحثي بعنوان: " **إعجاز القرآن الكريم وبيانه بين ضرورة التحديث وتجاوز الحداثيين**".

إشكالية البحث: لتحقيق فكرة هذه المداخلة لا بدّ من الإجابة عن تساؤلات تلخّص مضمون البحث وفحواه، نجملها في الآتي:

- فيم تتجلّى معالم المنهج الحداثي في دراسة مباحث الإعجاز القرآني ؟
- ما هي خصائص الدراسة الحداثية في معالجة لغة بيان القرآن. ؟
- ما الفرق بين ضرورة تحديث وتجديد المسائل العلمية وبين دراسات الحداثيين؟

منهج البحث: اعتمدت في معالجة المحاور المسطّرة لمعالجة هدا الموضوع؛ المنهج الوصفي الذي عرضت من خلاله آراء وأفكار الحداثيين في مجال إعجاز القرآن الكريم، ونظمه، وبيانه، وكذا المنهج التحليلي الذي يتعرّض لأقوالهم بالنّقد والتحليل والتفسير.

خطة البحث: قسمت أفكار هذا الموضوع على ثلاثة محاور أساسية وهي:

المحور الأوّل: المفاهيم الحداثية لمباحث الإعجاز القرآني.

المحور الثاني: بيان القرآن الكريم في دراسات الحداثيين

المحور الثالث: قضايا الإعجاز بين الحداثة والتحديث.

---

(1). ينظر: نجيب محفوظ الرمز والقيمة، جابر عصفور، ص101.

المحور الأوّل: المفاهيم الحداثية لمباحث الإعجاز القرآني.

يقول أحد الحداثيين: "نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين المسلمين مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعا للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والانثروبولوجية والتيولوجية والفلسفية. "

ومن خلال رسم هذا المنهج النقدي يأتي كلامهم على معجزة محمد صلى الله عليه وسلم وهي القرآن الكريم بمحاولة رسمها على صورة مجردة من القداسة والمثالية اللغوية والشرعية، ومن خلال سرد أقوالهم وتصوراتهم يتضح رأيهم في إعجاز القرآن وبيانه ونظمه. ومن تدنيسهم لمصطلح المعجزة قول "محمود درويش":

((صلّيت من أجل ساقين معجزتين))[1]

وقوله: ((يرسم جسدا مزدحما بالوطن المطحون في معجزة الخبز))[2]

ويرسم أدونيس لنفسه طريقا يتصور من خلاله معنيي التقدم والتأخر ومنه البحث فمعنى التخلف ينسب إلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وأميته والعرب الأميين والرسالة الشفوية فقائمة التخلف والرجعية عنده واتي تنافي معاني التقدم والتطور هي: الخطابة والبداوة والأمية والفطرة والشفوية، والوضوح الإفهام والبيان وفصل اللفظ على المعنى وجعل المعن دينيا أخلاقيا.))[3]

فالصراع الذي توهمه يدور بين المسموع والمكتوب، وبين البداوة والحضارة، والأمية والثقافة.

---

(1). ديوان محمود درويش، ص640.

(2). ديوان محمود درويش، ص320.

(3). الثابت والمتغير، ص136.

أما سميح القاسم فقد ملأ ديوانه بالحديث عن الأنبياء ووحيهم ومعجزاتهم وصوّرها في سياق إنكار استهزاء وجحود كما جاء في مقطوعة "أبطال الراية"(1)، فذكر فيها ما أسماه "رسول العصر" الذي قال عنه:

ما جئت بالتنزيل! لم يفاجئك جبرائيل في رهط الملائك بالنبوة!

لم تلق وجه الله! لم تسمع من النيران دعوة!

ولم تجيء بالمعجزات الخارقات

لكنّ وجهك يا رسول العصر أشرق في ظلام العصر... »(2)

إعجاز القرآن مسألة سياسية:

يرى المستغرب أدونيس أن العرب ابتكروا درس الإعجاز لأجل السيادة والريادة والحكم وهو في حقيقته على غير الصورة التي صورها العرب له يقول أدونيس: « وأما مدرسة العروبة فقد كان دعائمها الأساسية هي تفسير إعجاز القرآن مما يعطي قداسة خاصة أو شرفا خاصا للغة العربية التي نزل بها القرآن وبالتالي يسبغ على العرب أصحاب هذه اللغة امتيازا خاصا أو سيادة خاصة بين كافة المسلمين تؤهل العرب دون غيرهم لحكم العالم الإسلامي، وتحفظ الخلافة والرئاسة والإدارة وكل المناصب الفعالة في أيدي العرب أولا ثم في أيدي المستعمرين بالدرجة الثانية. »(3)

يحاول أدونيس من خلال كل هذا أن يدخل في الروع أن إعجاز القرآن خرافة وأسطورة وأن هناك خلافات دارت من حولها بين العلماء، وأن أناسا من البشر أتوا بمثل القرآن وأنهم أخفوا ما جاءوا به غعن أعين الناس حتى تظل الأسطورة حول

(1). ينظر: ديوانه، ص318ص320ص322.

(2). ديوان سميح القاسم، ص322.

(3). مقدمة في فقه اللغة، ص58

تلك المعجزة قائمة وحتى يظل العنصر العربي يتمتع بامتيازاته نتيجة لامتيازات لغته بسبب إعجاز القرآن .[1]

مفهومهم للمعجزة على أنها الصرفة:

يرى بعض الحداثيين أن الله تعالى تحدى العرب على أن يأتوا بمثل القرآن وإن كان في مقدروهم الإتيان بمثله، ولكن الله صرف قلوبهم عن الإتيان بمثله، علما بأنهم كانوا قادرين عليه، يقول أدونيس: « ولكن المعجزة هي أن الله صرف قلوب العرب عن محاولة الإتيان بمثله رغم تحديهم بذلك. »[2]

فقوله: "رغم تحديهم بذلك" عبارة متناقضة ومتصادمة مع المنطق العقلي البشري.

كأن الله تعالى تحدى العرب بلا شيء، لأنه تحدى بقرآن مقدور على الإتيان بمثله، ثم أبعد الناس وصرف قلوبهم عن الإتيان بمثله، رغم تحديهم به، إذن: لمَ كان التحدي؟ وفيمَ كان إذن؟ [3]

وقد ردّ علماؤنا الأجلاء على الصرفة كوجه للإعجاز من عدة وجوه نذكرها بإيجاز:

1- قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ٨٨ ﴾ [الإسراء:88].

يدلّ على عجزهم مع بقاء قدرتهم ولو سلبوا القدرة لم تبقَ فائدة لاجتماعهم لأنهم عندئذ كالموتى وليس عجز الموتى مما يحتفل بذكره.

2- إجماع العلماء أنّ الإعجاز مضاف إلى القرآن فكيف يكون معجزا وليس فيه

(1). دحض مفتريات ضد القرآن ولغته، البدراوي، ص24.

(2). مقدمة في فقه اللغة، ص60

(3). دحض مفتريات ضد القرآن ولغته، البدراوي، ص85.

صفة إعجاز؟ بل في هذه الحال يكون المعجز هو الله سبحانه وتعالى وليس القرآن بنظمه وتركيبه وهذا باطل.

3- يلزم القول بالصّرفة زوال الإعجاز، وهو خرق لإجماع الأمّة على أنّ المعجزة النّبي محمد العظمى باقية ما بقي الزّمن.

4- لو كانت المعارضة ممكنة وإنما منع منها الصّرفة لم يكن الكلام معجزا وإنما يكون المنع معجزا، فلا يتضمّن – حينئذ – الكلام فضيلة على غيره في نفسه.[1]

المحور الثاني: بيان القرآن الكريم في دراسات الحداثيين.

أراد الفكر الحداثي المعاصر أن يتخلّى عن المعايير التي اتخذها علماء التفسير وعلوم القرآن في الفهم والاستنباط والتحليل ؛ بغية التحرر والانفتاح لإعطاء سيادة أكبر للعقل والتفكير الإنساني الجديد وفق ما أملته الظروف الجديدة ومكتشفات العصر، ومنها قدحهم في ظواهر القرآن وبيانه في تقرير الآيات الكونية فالقدح في البيان القرآني ليس في ألفاظه المجردة بل معظم طعونهم في القرآن بدعوى معارضته للعلوم الحديثة، وبالتالي فهو خلو من مادة الإعجاز العلمي الذي يثبت للقرآن تقريره الحقائق المطلقة، وكذا هو قدح في الإعجاز البياني الذي هو الآلة التصويرية التي نقلت لنا هذا المعنى . ونسوق هنا بعض النّماذج التطبيقية لتفاسير الحداثيين لبعض آيات القرآن الكونية والتي تحوي أسرارا بيانية جمة وإعجازا علميا رفيعا لا يفقهه إلى من وفقه الله لفهم كتابه، وأخلص فيه. ففي قوله سبحانه وتعالى﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴿٨٦﴾ ﴾ [الكهف: 86]. يورد محمّد خلف الله أحمد في كتابه الفن

[1] . القول بالصرفة في إعجاز القرآن عرض ونقد، عبد الرحمن الشهري، دار ابن الجوزي، ط1، 1432هـ، ص99.

القصصي في القرآن؛ قوله تعالى: { وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ } متأولا المعنى بعقله المجرد وبما لا يتحمّله لفظه وسياقه، بهدف إثارة الشّكوك حول فهم القرآن في الحقائق العلمية، وهو في الوقت نفسه قدح صريح في دقائق البيان القرآني ونظمه البديع يقول: « بان للعقل الإسلامي أنّ مسألة غروب الشّمس في عين حمئة، لا يستقيم وما يعرف من حقائق هذا الكون. »(1)

والدي دعاه إلى هذا القول هو أخذه بظاهر الألفاظ المحتملة لأكثر من معنى، فكأن خلف الله لم يكن على دراية بدقة ألفاظ القرآن وبيانه وسياقه، وهو منسوب إلى المدرسة البيانية الحديثة، التي تراعي العرف وروح المعنى وتتفحص السياق، لأنّ « التعبير القرآني المحكم المعجز يقول: "وجدها تغرب"، ولم يقل: إنها تغرب؛ حتى يكون هذا تعبيرا عن الحقيقة الكونية المطلقة. »(2)

وهذا ما عزّزه لنا ابن كثير –رحمه الله– في تفسيره لقوله تعالى: {وجدها تغرب في عين حمئة} إذ يقول: « أي رأى الشمس في منظره تغرب في البحر المحيط، وهذا شأن كلّ من انتهى إلى ساحله، يراها كأنها تغرب فيه، وهي لا تفارق الفلك الذي هي مثبتة فيه لا تفارقه. »(3)

وكذا ينقل الإمام القرطبي في تفسيره عن القفّال قوله: « قال بعض العلماء: ليس المراد أنه انتهى إلى الشمس مغربا ومشرقا، ووصل إلى جرمها ومسها؛ لأنها تدور مع السّماء حول الأرض، من غير أن تلتصق بالأرض، وهي أعظم من أن تدخل في عين من عيون الأرض، بل هي أكبر من الأرض أضعافا مضاعفة، بل المراد أنه انتهى إلى

(1). الفن القصصي في القرآن، ص34.
(2). مدخل إلى علم التفسير، محمد بلتاجي، مكتبة الشباب، ص223.
(3). تفسير ابن كثير، ج5، ص191.

آخر العمارة من جهة المغرب ومن جهة المشرق، فوجدها في رأي العين تغرب في عين حمئة، كما أنا نشاهدها في الأرض الملساء كأنها تدخل في الأرض؛ ولهذا قال: ﴿ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا ﴿٩٠﴾ ﴾ [الكهف: 90] ولم يرد أنها تطلع عليهم بأن تماسهم وتلاصقهم، بل أراد أنهم أول من تطلع عليهم »[1]

ومنه فإننا نقول بأن الآيات الكونية المشاهدة لا يمكنها أبدا أن تتعارض مع الآيات القرآنية المتلوة لأن مصدرهما واحد وهو الله عز وجلّ، ومن أراد أن يثبت شرخا بين العلم والقرآن فهو واهم، وإن صدر من أحد الحداثيين أو من غيرهم كلام في هذا مرده إلى سببين اثنين: إما أن النظريات التي أوردوها لم تصل حد الحقيقة المسلمة والمتفق عليها، وبالتالي فلا يجوز حمل ألفاظ القرآن عليها ولا يجوز أيضا فهم ي تفسير على مقتضاها. وإمّا تحميل ألفاظ القرآن ما لا يحتمل، كأن يكون اللّفظ غير قاطعة دلالته.

المحور الثالث: قضايا الإعجاز بين الحداثة والتحديث:

يتضح لنا من خلال القراءة الحداثية الجديدة التي ذكرناها آنفا؛ المرامي والغايات التي ابتغاها الحداثيون في إقحامهم آراءهم في المباحث المتعلقة بإعجاز القرآن الكريم، وكشف لنا عن سوء المنهج الذي يعتمد عليه الفكر الحداثي فبنى أصوله على قواعد ومفاهيم لا تتفق وقدسية القرآن الكريم، ودلائل مصدرية الربانية أقول: إذا ما بان لنا ذلك وضح أنّ هذا المنهج الحداثي لا يصلح لفهم القرآن الكريم ونظمه وإعجازه، لأنّ ما فسد أصله فسد فرعه.

وهنا نطرح سؤالا: هل عدم قبول الفكر الحداثي منهجا لدراسة الإعجاز يعني إبعاد لكلّ فهم جديد ونقد حديث ؟

(1). الجامع لأحكام القرآن ج11، ص49.

وهذا السّؤال هو الفارق بين قراءتين لقضايا القرآن عموما والإعجاز خصوصا، قراءة مبنية على تجديد درس الإعجاز وتحديثه في ضوء الأصول الإسلامية، وهو أمر ضروري ومحتمّ، وقراءة لا تريد لدرس الإعجاز التحديث المبني على النقد البناء بل تريد حداثة تفسير الإعجاز التي تعني إقحام الفكر الحداثي الغربي في كل مباحث علوم القرآن الكريم ودون استثناء؛ وهذا ما يؤخذ على المنهج الحداثي العلماني الذي يهدم كل ما هو موروث أيا كان مصدره ومهما وصلت قيمته ودرجته، وأنّ لكلّ إنسان له حرية الفهم والتصور والاعتقاد. في هذا السّياق فإنّ الباحث الموضوعي لا يُرُدُّ الحداثة لأجل اسمها أو من تبنّاها وحسب، بل يرحّب بالحداثة إذا كانت تعني تحديث التفسير ونقد النّصوص الشاذّة والأقوال الضّعيفة والروايات المدرجة والملفقة، سواء في مباحث الوحي والنبوة أو وجوه الإعجاز وصوره أو نزول القرآن ونسخه، وغيرها.

كما يرحّب بها أيضا إذا كانت تدعو إلى إدراك حقيقة أنّ القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان، وأنّ كلَّ مؤهل في كل عصر يستطيع أن يستنبط ويتدبر ويفهم من القرآن الكريم وعلومه ما لم يسبقه به من قبله، فلا غرو من وجود بعض الثغرات والهنات التي تحتاج إلى تحليل ونقد وأبحاث متخصصة تزيل كثير من الإشكالات وهذا ما أسميناه بالتحديث والذي أعتقد أنه من الضروري على كل العلوم والمعارف وقد دلّل على ذلك أيما تدليل أولئك المخلصون من علماء الطبيعة والفلك والطب والجيولوجيا وغيرهم ممن اشتغلوا بالتفسير العلمي للقرآن الكريم ، وبإبراز هذا الجانب الذي لم يكن الأوائل يعرفون عنه شيئا، وإن كنا نمقت في هذا الجانب تلك المغالاة التي بدأت تضيع معها هيبة كلمة " إعجاز " حيث راح كل ما نبرت له فكرة أو طرأ على ذهنه فهم يطلق عليه إعجازا.

والسّؤال الآخر الذي به نفرق بين الحداثة والتحديث هو كيف نفسّر اعتماد

الحداثيين واستشهادهم من كتب التراث وكتابات الإسلاميين في تأييد نظرتهم ودعم نظريتهم؟

وفي مجال مصدر القرآن وإعجازه نقرأ في أهمّ كتب التراث عبارات لا تتفقّ وقدسية القرآن الكريم وهي بحاجة إلى مراجعة الباحثين للتنبيه عليها ونقدها، وأكتفي هنا ببعض الأمثلة التي أهدف من ورائها إلى لفت الأنظار إلى ضرورة تحديث وتنقية كتب التراث مما لا يتفق وقدسية القرآن الكريم. قال صاحب الإتقان؛ وهو بصدد الحديث عن نزول القرآن الكريم على النبي ما يؤدي إلى سلب القرآن أخصّ خصائصه وهو كونه منزلا من عند الله لفظا ومعنى قال: ((في المنزل على النبي ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه اللّفظ والمعنى وأنّ جبريل حفظ القرآن من اللّوح المحفوظ ونزل به . وذكر بعضهم أنّ أحرف القرآن في اللّوح المحفوظ كلّ حرف منها بقدر جبل قاف(1) وأنّ تحت كل حرف منها معاني لا يحيط بها إلا الله. **والثاني:** أنّ جبريل إنما نزل بالمعاني خاصة وأنه علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب وتمسك قائل هذا بظاهر قوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ ﴾ [الشعراء: 193 ، 194] . **والثالث:** أن جبريل ألقى غليه المعنى وأنه عبر بهذه الألفاظ بلغة العرب وأن أهل السماء يقرؤونه بالعربية ثم إنه نزل به كذلك بعد ذلك.))(2)

والأعجب منه نقل السّيوطي لهذه الأقوال دون ترتيب أو تعقيب، فهل يليق أن يدون

(1). قال الإمام ابن كثير في تفسيره: "وقد روي عن بعض السلف أنهم قالوا: ق جبل محيط بجميع الأرض، يقال له جبل قاف، وكأن هذا والله أعلم من خرافات بني إسرائيل التي أخذها عنهم بعض الناس لما رأى من جواز الرواية عنهم مما لا يصدق ولا يكذب، وعندي أن هذا وأمثاله وأشباهه من اختلاق بعض زنادقتهم يلبسون به على الناس أمر دينهم " ينظر: تفسير ابن كثير، ج1، ص32.

(2). معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج2، ص263.

هذا الكلام في أهم كتب التراث ؟ ثم هل يليق بنا أن نقرأ هذا الكلام ولا ننبه على ما فيه من خطورة ثم نعلمه لطلابنا وهم بدورهم سيعلمونه لطلابهم وهلم جرا؟

كذا ما نقله السيوطي عن الخويبي في معنى الحروف المقطعة في فواتح بعض سور القرآن الكريم، فقد نقل عنه قوله أنّ هذه الحروف – التي هي من مباحث إعجاز القرآن- ليست مقصودة لذاتها بل قصد بها إيقاظ النبي وتنبيهه لسماع القرآن وأدعى لنشاطه.

فقال السيوطي نقلا عن الخويبي[1]: ((القول بأنها تنبيهات جيد لأن القرآن كلام عزيز وفوائده عزيزة فينبغي أن يرد على سمع متنبه فكان من الجائز أن يكون الله قد علم في بعض الأوقات كون النبي في عالم البشر مشغولًا فأمر جبريل بأن يقول عند نزوله: ألم، والر، وحم، ليسمع النبي بصوت جبريل فيقبل عليه ويصغي إليه قال: وإنما لم يستعمل الكلمات المشهورة في التنبيه كألا، وأما لأنها من الألفاظ التي يتعارفها الناس في كلامهم، والقرآن كلام لا يشبه الكلام فناسب أن يؤتى فيه بألفاظ تنبيه لم تعهد لتكون أبلغ في قرع سمعه.))[2]

الخاتمة:

وفي الأخير اختم هذه الورقة بجملة من النتائج التي توصّلت إليها من أهمها:

1- إعجاز القرآن الكريم في مفهوم الحداثيين موضوع لا اهتمام له ولا يرجى من ورائه الإيمان بالنبوة ومعجزاتهم ولا يزيد في عقيدة المؤمن شيئا، لأنه يحوي على كثير من الزيادات والغلو من بعض منتسبيه.

---

(1). ورد في الإتقان بهذا الاسم وقد صوبه بعض العلماء على أن الصحيح هو "الخويي" بضم الخاء وفتح الواو وتشديد الياء، وهو الفقيه المناظر أحمد بن خليل بن سعادة، صاحب الإمام فخر الدين الرازي، توفي سنة 637، ينظر: مباحث في علوم القرآن لصبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط4، 2000م، ص237.

(2). الإتقان، ج3، ص31.

2- يتحتّم على الباحثين الجادين في علم الإعجاز أن يحدثوا وينقدوا مباحثه وقضاياه محاولين التنقية وإزالة الشوائب العالقة في كتب التراث، من دون اللجوء إلى الحداثة التي هي كسر كل ما هو قديم أيّا كان مصدره ومهما كان شأنه.

3- من أهم المباحث التي خاض فيها الحداثيون بشبهاتهم هي الوحي وكيفية نزوله، ووجوه الإعجاز ، والإعجاز العلمي على أساس أنه غير متطابق مع ما هو موجود في الكون.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش.

- ديوان محمود درويش.

- الثابت والمتغير، أدونيس، دار الساق، بيروت، لبنان، ط7، 1994م

- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط الثانية، 1384ه – 1964 م

- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420ه – 1999 م

- معترك الأقران في إعجاز القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ط الأولى 1408 ه – 1988 م

- الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394ه-1974 م

- مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة والعشرون، 2000م.

- ديوان سميح القاسم، دار العودة، بيروت، 1970

- القول بالصرفة في إعجاز القرآن عرض ونقد، عبد الرحمن الشهري، دار ابن الجوزي، ط1، 1432هـ.

فهم القـرآن بين قـواعد المفسـرين و قـراءات الحداثيين.
" قراءة نقدية للنظرية الهرمنيوطيقية "

بقلم
د/ خير الدين فلاح
جامعة أحمد بن بلة ـ وهران
fellah.elkhair.med4@gmail.com

المقدّمة:

أساس فهم القرآن قوّة النّظر في تأصيل معاني نصوصه و كمال تنزيل أحكامه،و مدخل ذلك الإحاطة بمضامين المصطلحات التي تعتبر أدوات معرفية إمّا مؤصّلة للعلوم،أو واصفة لها،أو ناقلة،و عليه فإنّها وحدات علمية تضبط العلاقة بين المفاهيم المعرفية،و تحدّد معالم التفكير و البيان،و تحصّل كمال النظر و الاعتبار و تحقّق مقاصد التفاهم و التواصل.

الهرمنيوطيقا – التأويلية – منهج فكري أساسه التأويل ، و رؤية حداثية يونانية النشأة ،و ظاهرة تقوم على قاعدة سبر النصوص و تحليلها لتحصيل دلالاتها و استخراج المعاني منها، و مشروع استقّل بآليات المعرفية في فهم الوجود و الإنسان و التراث

بما أنّ علماء الشريعة قد اتّفقوا على أنّ النصوص الشرعية لا تفسّر إلاّ بأصول معرفية و قواعد علمية ذات علاقة بالنص من حيث اللغة و البيئة فإنّ منهج الدراسة قام ليجيب على الإشكال الرئيس و هو:

– ما العلاقة بين قواعد التفسير الإسلامي و مناهج التأويل الهرمنيوطيقي في فهم

النصوص الشرعية ؟

و تتفرّع عن الإشكال الرئيس التساؤلات الآتية :

– هل قواعد تفسير النصوص الشرعية قطعية في الإعمال أم يجوز الخروج عنها ؟ و إذا ساغ الخروج عنها فماهي المنطلقات الفكرية و الأدوات المنهجية المحدّدة لذلك ؟ و هل الأصل في تأويل النصوص النظر إلى مقاصد المتكلّم لتحقيق الإفهام الذي ينبني عليه التواصل أم العبرة التركيز على المتلقي و مدى قدرته في استنباط المعاني و إن لم يقصدها المتكلّم ؟ ما الجدوى الذي حقّقه الحداثيون من توظيف منهج التأويل الهرمنيوطيقي في فهم النصوص الشرعية ؟ و ماهي المحاذير الفكرية التي وقعوا فيها ؟ و ماهي الأخطاء العلمية التي انتقدوا فيها ؟ و للإجابة على هذه التساؤلات جاء البحث ليعالج موضوع العنصر الأول من المحور الثاني فوسمته بالعنوان التالي:

فهم القرآن بين قواعد المفسرين و قراءات الحداثيين.

" قراءة نقدية للنظرية الهرمنيوطيقية "

يقوم منهج الدراسة على الآتي:

1 – جمع و استعراض أهم قواعد وضوابط تفسير و تأويل النصوص الشرعية من المصادر الأصلية في الإسلام.

2 – بيان المرتكزات الفكرية للمنهج التأويلي الهرمنيوطيقي عموما

3 –. تأصيل المنهج التأويلي عند الحداثيين من حيث المنطلقات و الأدوات و الغايات.

و تكون من خلال الأدوات العلمية التالية:

أ – التتبع بالتحليل وفق المنهج الوصفي مع التزام الأمانة التامّة عند النقل و التوثيق.

ب – المناقشة و النقد وفق المنهج الموضوعي مع التزام قواعد البحث العلمي.

ج – التعليل و الاستنباط وفق المنهج الاستقرائي مع التزام الحجة العلمية و البراهين العقلية.

البحث إذ يتشوّف إلى عمق الاستقصاء و التتبع فإنه يبتغي دقّة التأصيل و الاستنباط ليحقّق النتائج الآتية:

- خطورة التأويل في عملية فهم مقاصد المتكلّمين و إفهام المخاطبين. - استنباط مناهج تحصيل المعرفة العلمية و الحقيقة الموضوعية لتحقيق سلامة العلم و صحة الفهم.

- بيان الامتداد التاريخي للنظرية التأويلية في عمق الثقافة اليونانية.

- المرجعيات الفكرية لنظرية التأويل في الفكر الغربي.

- ضرورة إدراك ظاهرة التأويل كمدخل لفهم التراث المعرفي العالمي.

- بيان حتمية التأويل الصحيح و أهميته في عملية التواصل الحضاري بين المجتمعات الإنسانية.

- الوقوف على مناهج التأويل المختلفة للحضارات البشرية المتعدّدة.

و لقد قسَّمتُ البحث إلى مقدمة و ثلاثة مباحث، و خاتمة، وهي كما يلي:

المقدمة:

المبحث الأول: التأويل عند المفسرين حقائقه و ضوابطه

المطلب الأول: التأويل فى اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني: دلالة مفردة التأويل في القرآن الكريم

المطلب الثالث: الفرق بين التأويل والتفسير

المبحث الثاني:أقسام التأويل و ضوابطه

المطلب الأول:أقسام التأويل

المطلب الثاني:ضوابط التأويل الصحيح

المبحث الثالث : الإطار التاريخي لمفهوم الهرمنيوطيقا – النظرية التأويلية –.

المطلب الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا.

المطلب الثاني : تاريخ نشأة الهرمنيوطيقا

المبحث الرابع: أصول النظرية الهرمنيوطيقية عند الحداثيين.

المطلب الأول:الأصول العقدية للنظرية الهرمنيوطيقية

المطلب الثاني: الأصول الفكرية للنظرية الهرمنيوطيقية

المبحث الخامس: التطبيقات الهرمنيوطيقية للحداثيين على القرآن

الخاتمة.

المبحث الأول: التأويل عند المفسرين حقائقه و ضوابطه

المطلب الأول: التأويل فى اللغة والاصطلاح

- **التأويل في اللغة :** يأتي مفهوم التأويل في اللغة ليتناول المعاني التالية:

1/ التأويل بمعنى التفسير: التأوّل والتأويل: تَفْسِير الْكَلَام الَّذِي تَختلف مَعَانِيه، وَلَا يَصح إِلَّا بِبَيَان غير لَفظه؛ وَأنْشد:

نَحن ضَرَبناكم على تَنْزيله ... فاليومَ نَضْرِبْكم على تَأْوِيله[1].

قال الجوهري : أول التَأْويل: تفسير ما يَؤُولُ إليه الشيء. وقد أولته وتأولته تأولا

[1]- محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت،ط1 ، 2001م، ج15،ص329

بمعنى. ومنه قول الأعشى:

على أنها كانت تأول حبها ... تأول ربعى السقاب فأصحبا

قال أبو عبيدة: يعنى تأول حبها، أي تفسيره ومرجعه[1]، وأَوَّلَ الكَلامَ تَأْويلاً، وتَأَوَّلَه: دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ وفَسَّرَهُ.[2]

2/التأويل بمعنى الرجوع و العاقبة:

الأَوْلُ: الرُّجُوعُ. آلَ الشيءُ يَؤُولُ أَوْلًا ومَآلًا: رَجَع. وأَوَّلَ إِليه الشيءَ: رَجَعَه. وأُلْتُ عَنِ الشَّيْءِ: ارْتَدَدْتُ.[3]

تَأْوِيلُ الْكَلَامِ، وَهُوَ عَاقِبَتُهُ وَمَا يَؤُولُ إِلَيْهِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى:(هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ) الأعراف: 53 يَقُولُ: مَا يَؤُولُ إِلَيْهِ فِي وَقْتِ بَعْثِهِمْ وَ نُشُورِهِمْ و قال الأعشى:

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأَوُّلُ حُبِّهَا... تَأَوُّلُ رِبعِيِّ السِّقَابِ فَأُصْحِبَا

يُرِيدُ مَرْجِعَهُ وَعَاقِبَتَهُ. وَذَلِكَ مِنْ آلَ يَؤُولُ[4]

قال ابن دريد :" آل الرجل عن الشيء ارتد عنه.. "[5]، وقال ابن فارس: "يقال: أول الحكم إلى أهله، أي أرجعه ورده إليهم.." ،وقال الراغب:" التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومن الموئل الموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى

[1]- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري ،الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط4 1407 هـ - 1987م ، 1627/2

[2] – مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف:محمد نعيم العرقسُوسي،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت، لبنان،ط8، 1426 هـ2005 م 963/1

[3] – محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الإفريقى، لسان العرب، دار صادر،بيروت،ط 3- 1414 هـ ،ج11/ص32

[4] – أحمد بن فارس بن زكرياء أبو الحسين الرازي، معجم مقاييس اللغة، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/ 1979م،ج1 ص 162

[5] – ابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، 1987م، 482/3

الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً ففي العلم نحو: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ آل عمران – 7 وفي الفعل كقوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ الأعراف –53 أي الذي هو غايته المقصودة منه، وقوله تعالى ﴿ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا﴾ النساء –59 قيل أحسن معنى وترجمة، وقيل أحسن ثواباً في الآخرة.." [1]

3/ التأويل بمعنى حسن التدبير و كمال السياسة:

َالْإِيَالَةُ السِّيَاسَةُ... لِأَنَّ مَرْجِعَ الرَّعِيَّةِ إِلَى رَاعِيهَا. قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: آلَ الرَّجُلُ رَعِيَّتَهُ يَؤُولُهَا: إِذَا أَحْسَنَ سِيَاسَتَهَا. وَتَقُولُ الْعَرَبُ فِي أَمْثَالِهَا: " أُلْنَا وَإِيلَ عَلَيْنَا " أَيْ سُسْنَا وَسَاسَنَا غَيْرُنَا[2]، ويقال ولِيَ المـالَ:أصْلَحَهُ وساسَهُ[3]و قال المبرد:" يقال: آله يؤوله أولاً، إذا أصلحه.." [4] و قال ابن منظور:" وآل مآله يؤوله إياله إذا أصلحه وساسه...والإئتيال: الإصلاح والسياسة..." [5]

– التأويل في الاصطلاح:

– **التأويل عند المتقدمين:** لقد وردت مفردة التأويل في سورة يوسف في ثمانية مواضع، والمعنى فيها العاقبة والحقيقة التي يرجع إليها الشيء [6] قال ابن تيمية:" التأويل في لفظ السلف له معنيان: أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق

---

[1] – الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن ، ص30.

[2]– المصدر نفسه، ص 160

[3] مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت، لبنان،ط 1، 1426 هـ 2005 م 963/1

[4] – المبرد، محمد بن يزيد، الكامل، تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة سنة1406هـ، 109/3

[5] – ابن منظور، لسان العرب 32/11.و انظر محمد بن أحمد الأزهري،تهذيب اللغة، تحقيق: إبراهيم الأبيازي، القاهرة، الدار المصرية، 1966، 437/15

[6] – انظر ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، ط2،117/1

ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً، أو مترادفاً... وثانيهما: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به..." [1]

– التأويل عند المتأخرين:

و للتأويل عند علماء الأصول تعريفات منها:

أ – قال السرخسي: " تبيين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد، أو هو ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الرأي" [2]

ب – قال الجويني: "التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"[3]

ج – قال الغزالي :"احتمال يعضده دليل، يصير به أغلبَ على الظن من المعنى الذي يدل على الظاهر" [4]

د – قال الفخر الرازي:" هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال.." [5]

هـ – قال موفق الدين بن قدامة:" التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.." [1]

---

[1] – ابن تيميه، الفتاوي، الإكليل، 288/13

[2] – السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي: 128/1.

[3] – الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه 336/1.

[4] – أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول 387/1.

[5] – أبو حامد الغزالي المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض ، 1399هـ، 232/3/1
232/3/1

و – قال الآمدي: "هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له بدليل يعضده" [2]

ز – قال ابن تيمية: "صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به"[3]

المطلب الثاني: دلالة مفردة التأويل في القرآن الكريم.[4]

لقد وردت مفردة التأويل في القرآن الكريم في سبعة عشر موضعا من القرآن

1 – التفسير و البيان قال الله تعالى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف: 53] قال أبو عبيدة :التأويل بمعنى التفسير قال هل ينظرون إلّا بيانه ومعانيه وتفسيره.[5]

2 – العاقبة و المآل قال الله تعالى ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[الإسراء: 35] روى الطبري عن قتادة، قوله : خير ثوابا وعاقبة.[6]

---

1 – ابن قدامة ،روضة الناظر، ص92

2 – الآمدي سيف الدين ابو الحسن علي ، الإحكام في أصول الأحكام 74/3.

3 – ابن تيمية أبو العباس تقي الدين ، مجموع الفتاوى جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،288/13.

4 – ينظر معاني مفردة التأويل في مصادر الوجوه و النظائر مثل: ابن مهران العسكري، الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عثمان،مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،ط1، 1428 هـ – 2007 م ص 143/141) و أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي،نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة – لبنان بيروت، ط1 ، 1404هـ – 1984م، ص 216 -219

5 – أبو عبيدة معمر بن المثنى،مجاز القرآن،تحقيق محمد فواد سزگين،مكتبة الخانجى، القاهرة1381 ه، ج(1)،ص(216)

6 – محمد بن جرير الطبري ،جامع البيان في تأويل القرآن،تحقيق أحمد محمد شاكر،مؤسسة الرسالة،ط 1، 1420 - 2000، 446/18

قال تعالى:﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ يونس: (39، 40) قال الطبري: ولما يأتهم بعدُ بَيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعّدهم الله في هذا القرآن[1].

3- تعبير الرؤيا قال الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[يوسف: 6] وفي قوله تعالى:﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 21]،قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[يوسف: 36]وقوله عزَ و جلَّ: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [يوسف: 37] وفي قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ [يوسف: 44] وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ [يوسف: 45] وقوله تعالى ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَاأَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: 100] وفي قوله تعالى ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ [يوسف: 101] ففي كل هذه المواضع فسر التأويل على أنه عبارة الرؤيا[2]

1- المصدر السابق15/ ص93

2- ينظر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تفسير الآية 6، 21، 36، 37، 45,44، 101,100،من سورة يوسف.

المطلب الثالث: الفرق بين التأويل والتفسير: [1]

و يتلخّص الفرق بين التأويل في الأقوال التالية:

الأول: معناهما واحد وهذا هو الشائع عند المتقدمين منهم الطبري.[2]

الثاني: التفسير أعم من التأويل، فالتفسير يستعمل في بيان الألفاظ كمفردة البحيرة و السائبة و بيان المجمل كإقامة الصلاة أما التأويل فيستعمل فيما دقّ من المعاني كبيان المشترك

الثالث: التفسير القطع بمقصود اللفظ ، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح وإلا فهو تفسير بالرأي المنهي عنه.

الرابع: التفسير بيان وضع اللفظ و أصل دلالته، والتأويل تفسير لباطن اللفظ، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، ومثاله قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ﴾ الفجر –14 تفسير المرصاد من الرصد، تقول :رصدته أي رقبته و تأويله التحذير من التهاون بأمر الله تعالى.

الخامس: التفسير هو الكلام في أسباب النزول أمّا التأويل فهو صرف الآية إلى معنى محتمل دلّ عليه السياق من طريق الاستنباط.

السادس: التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية.

السابع: التفسير هو بيان المعاني بدلالة العبارة، والتأويل بيان المعاني بطريق الإشارة

---

[1] – الذهبي محمد حسين: التفسير والمفسرون 1/ 19 – 22.

[2] – انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي 2/ 149 والإتقان في علوم القرآن للسيوطي 2/ 173 .

المبحث الثاني: أقسام التأويل و ضوابطه

المطلب الأول: أقسام التأويل :

التأويل نوعان :

1 - التأويل الصحيح: هو ما وافق النصوص الشرعية يقول ابن تيمية:" إنا لا نذم كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية، إنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة."[1] فكل تأويل وافق الشروط المعتبرة و إن خالف ظاهر القرآن الراجح إلى دلالة مرجوحة اعتبرها الدليل القوي فهو التأويل الصحيح المقبول قال ابن تيمية:" ويجوز باتفاق المسلمين أن نفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة،وإن سمى تأويلاً وصرفاً عن الظاهر.." [2]

2 - التأويل الفاسد: هو ما خالف النصوص الشرعية قال الغزالي:" فليس كل تأويل مقبولاً بوسيلة كل دليل، بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط.." [3] فكل تأويل صرف به ظاهر النص إلى معنى لا يرجحه الدليل المعتبر فهو تحريف للوحي قال ابن حزم:" فمن أراد إخراج الأمور عن حقائقها في المبادئ، ثم عن حقائقها في المعاهد ، فينبغي أن يتهم في دينه، وسوء أغراضه، فإن سلم من ذلك فلا بد من وصمه في عقله أو قوة في جهله.." [4]

---

[1] - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 6/20-21

[2] - مجموع الفتاوي، 6/21 .و انظر ابن القيم، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: على الدخيل الله، الرياض، ط1، سنة1408، 1/187،

[3] - المستصفي، 1/245

[4] - ابن حزم، الإحكام، 4/33

المطلب الثاني: ضوابط التأويل الصحيح

لقد اتّفق العلماء على اشتراط الضوابط التالية لصحة التأويل و هي كالتالي:

أولاً: أن يكون التأويل في محله الصحيح فلا يدخل التأويل النصوص المحكمة [1]

ثانياً: أن يحتمل اللفظ المؤول المعنى المصروف إليه عن ظاهره في ذلك التأويل الذي وقع فيه، وإلا كان تحريفاً وكذباً على اللغة فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة، وقد يحتمله لغة ولا يحتمله في ذلك التركيب الخاص ويمثل له الغزالي بقوله:(ما رأيته في كلام بعض الباطنية أن الله تعالى واحد بمعنى أنه يعطى الوحدة ويخلقها، وعالم بمعنى أنه يعطى العلم لغيره ويخله، وموجود بمعنى أنه يوجد غيره، وإما أن يكون واحداً في نفسه وموجوداً وعالماً على معنى اتصافه فلا. فهذا كفر صراح؛ لأنه حمل الوحدة على اتحاد الوحدة ليس من التأويل في شيء ولا نحتمله لغة العرب أصلاً..فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عبر عنها بالتأويلات)[2] ولهذا ذكر ابن القيم بطلان هذا التأويل من أكثر من أربعين وجهاً[3] مثال آخر: ذهب المعتزلة إلى تأويل الاستواء الوارد في الآيات القرآنية الكثيرة ومنها قوله تعالى:(الرحمن على العرش استوى)[طه:5]وقوله:(ثمّ استوى على العرش) [يونس:3] وقالوا: المراد به الاستيلاء والقهر والاقتدار [4]، ولم يفطنوا إلى أن لفظ الاستواء في هذا المعنى "الاستيلاء" لا يطلق على الله؛ لأنه لا بد له من مقابل ينافسه ولهذا قال ابن الأعرابي الكوفي اللغوي النحوي "231"(العرب لا تقول استولى على العرش فلان حتى يكون له فيه مضاد فأيهما غلب قيل قد استولى عليه، والله تعلى لا مضاد له فهو على عرشه كما

[1] – أنظر، الصواعق المرسلة 382/1، بدائع الفوائد 15/1

[2] – الغزالي، فصل التفرقة ضمن مجموعة الرسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414، ص90

[3] –انظر، الصواعق المرسلة، 292/1-293

[4] – انظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص226

أخبر)[1]

ثالثاً: أن يقيم الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره يقول ابن تيمية:(والمتأوّل عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر)[2] و لا يقدر على هذا التوقيع إلا من تمكن من أدوات الاجتهاد كعلوم اللغة و علوم القرآن و علوم الحديث و أصول الفقه و غيرها[3] يقول الشاطبي: ((إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين :

- أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها .

- الثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها[4]، ثمّ يقرّر هذه الحقيقة فيقول: "إذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها ، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله "[5]

رابعاً: ألا يعود التأويل على أصل النص الشرعي بالإبطال ومثل له الغزالي بقوله: "ومثال تأويل أبي حنيفة في مسألة الأبدان حيث قال عليه الصلاة والسلام: " في أربعين شاة شاة"[6] فقال أبو حنيفة: الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان،قال بعض الأصوليون فهذا باطل؛ لأنه اللفظ نص في وجوب شاة،وهذا

---

[1] - ابن منظور ،لسان العرب، 140/19

[2] -ابن تيمية، الأكليل، ضمن مجموع الفتاوي، 288/13

[3] - جلال الدين السيوطي، التحبير في علم التفسير،تحقيق فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم، ط1، 1402ه- 1982م، ص329

[4]- الشاطبي ، الموافقات 5 / 41 و 42 .

[5] - المصدر السابق 5 / 43 .

[6] -الترمذي 621/17/3، الزكاة، ما جاء في زكاة الأبل والغنم

دفع وجوب الشاة،فيكون رفعاً للنص،فإن قوله: (وآتوا الزكاة)[النساء:77] للإيجاب،وقوله عليه السلام:"في أربعين شاة شاة"بيان للواجب وإسقاط وجوب الشاة دفع للنص" [1]

خامساً: أن يكون المعني المصروف عليه عن ظاهره مما يجوز نسبته إلى الشارع لأن المتأول يخبر عن مراد الشارع،التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وبعدها تحتمله،[2] ومثل له كثير من العلماء بضرورة حمل " اليدين" الواردة في قوله تعالى:(يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)[ص:75] على الصفة فقال البيهقي:" فلا يجوز أن يحمل على الجارحة..ولا على القوة والملك والنعمة والصلة؛لأن الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس،فيبطل ما ذكر من تفضيله عله لبطلان معنى التخصيص، فلم يبق إلا أن يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفاً له دون خلق إبليس تعلق القدرة بالمقدر."[3]

المبحث الثالث : الإطار التاريخي لمفهوم الهرمنيوطيقا – النظرية التأويلية ـ.

المطلب الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا.

الهرمنيوطيقا كلمة يونانية " hermeneutique " تجمع المعاني التالية : التأويل ، والتفسير [4]،و ترجع إلى معنى سبر النص وتحليله لفهم دلالاته،و استخراج أسراره و

---

[1] – المستصفي، 1/247

[2] – كشف الظنون، دار الفكر 1/335

[3] – البيهقي أبو بكر بن الحسين بن على، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الله بن عامر، دار الحديث، 1423هـ، ص237-458 " و مجموع الفتاوي، 6/364-365

[4]– فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان ،دار صفحات للنشر،دمشق،ط1 ،2008 ،ص 168 ،و هيرمنيوطيقا القرآن ،عبد العالي العبدوني ، دار المعارف الحكمية،المغرب ،ط 1 ، 2007 ، ص 15

إيحاءاته[1] ،و لقد تزامن مفهومها في سياقه التاريخي مع الفكر الديني اللاهوتي الذي وضع قواعد التفسير وضوابط الفهم لقارئ النص الديني[2] يقول دايفيد جاسبر David jasper :" تتعلّق الهرمنيوطيقا بالتفسير...خاصّة فيما له علاقة بتفسير النصوص المقدّسة التي يعتبرها المؤمنون وحيًا إلهيًّا أو كلمة الله.."[3]

المطلب الثاني:الأصول العقدية للنظرية الهرمنيوطيقية.

لقد اقترن مصطلح الهرمنيوطيقا منذ العهد الإغريقي بتفسير النصوص اللاهوتية و الأدبية ليكون تفسير النص الهوميروسي – التطبيق القاعدي الأصلي – مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتّبعها المفسّر لفهم الأصول الفلسفية والدينية خاصّة نصوص الكتاب المقدّس[4]،و ترجع الهرمنيوطيقا في أصلها الإغريقي إلى الديانات الوثنية ثمّ تزداد وضوحا في المحافظة على المنهج العقدي من خلال قيام قواعدها التأويلية عند حركة النقاش المسيحي للنصوص الدينية المسيحية يقول غادامير:" تلقّت الهرمنيوطيقا دفعاً جديداً بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدّسة كما مارسها الإصلاحيون من البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة.."[5]، فاتجمعت أبشع الكفريات و أشنع الشركيات التي نازعت الله تعالى ربوبيته و ألوهيته و صفاته

[1] – عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م، ص26

[2]– إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ،ط 4 ، 1996 ، ص 13 .

[3] – دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007م، ص26.

[4]– ماهية الهرمينوطيقا، أحمد واعظي ، مجلة المحجة، ، معهد المعارف الحكمية،بيروت،2003، ع6 ،ص3.

[5] – فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غادامير ،ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت،ط 2 ،ص 65

و أسمائه،و إنّ ممّا صاحب الهرمنيوطيقا من الوثنيات ما يلي: [1]

- الإعتقاد بأنّ "هرمس " رسول الآلهة إلى البشر.

- الإعتقاد بأنّ "هرمس " هو الوسيط المؤهل لتفسير رسالات الآلهة و تقريبها للفهم البشري.

- الإعتقاد بأنّ "هرمس " هو إله الفصاحة والحكايات ورسول الأحلام والرّؤى، وهو ثمرة زواج بين الإله "زيوس" و" الإلهة " "مايا "

- الإعتقاد بأنّ "هرمس " يملك رعاية الخلق.

و يعتبر تحريف الكتب السماوية السابقة الدافع الرئيس في ضياع النصوص المقدسة الأمر الذي أدّى إلى أن تعدّدت نسخ الكتاب فلم يجمعها إحصاء و فسدت عقائده فجمعت أشنع الكفريات،و أخنع الشّركيات ،و انغلقت معانيه إلى درجة الرموز و العلامات،و تناقضت أحكامه فأصبحت أغلالا، وتعارضت أخباره و قصصه فأضحت أساطير فغابت الثقة في القراءة الدينية للنص المقدّس و اتّجهت الأنظار إلى إعادة تفسير النصوص الدينية فظهرت حركة نقد الكتاب المقدّس – التأويلية – و نادى أصحاب هذا الاتجاه إلى حرية القراءة و التأويل من خلال حمل نصوص الكتاب المقدس على المعاني الجديدة التي أحدثتها القراءات النقدية الحديثة و عليه فإنّ التجربة التاريخية التي مرّت بها نصوص الدينية اليهودية والمسيحية مع صراع حركة النقد القوية التي أطاحت بقدسية هذه النصوص كانت من أبرز الدوافع

[1] – انظر فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غادامير ،ترجمة محمد شوقي الزين، ص 184 ،و التأويل في الغرب، النشأة والمفهوم، فؤاد عبد المطلب، مجلة الموقف الأدبي، ع440 ، و النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدن ، ترجمة جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص175 ،و مقالات في الظاهراتية وفلسفة التأويل، سعيد توفيق ، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر، 1999، ص55

التي أدّت إلى نشأة الاتجاه الهرمنيوطيقي[1]،و عليه فمن الكفر البواح التسوية بين الإسلام و غيره من الأديان لأنّ الإسلام يختلف اختلافا جذريا عن غيره في أصوله و فروعه ،و في نزوله و ثبوته ،و في بعقائده و أحكامه ، و في تحدّيه و إعجازه قال تعالى:" لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ "- سورة فصلت/42-، و قال سبحانه:" وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ "- سورة المائد/48-

المطلب الثالث : تاريخ نشأة الهرمنيوطيقا.

لقد مرّت النظرية الهرمنيوطيقية في نشأتها بالمراحل الفكرية التالية:

1 – الهرمنيوطيقا منهج يوناني لتحصيل الفكر الديني.

لقد أرجع بعض الباحثين مصطلح الهرمنيطيقا عند اليونانيين إلى تلك العلاقة التفسيرية للنصوص الدينية بين الإله هرمس Hermes و البشر[2] حيث كان لها الدور الريادي في نشر الثقافة العلمية الإغريقية في الحياة العامّة والخاصّة [3] ،ثمّ شملت العملية التأويلية النصوص الأدبية البشرية فأصبح التأويل منهجها العام في كل قراءة لنص ديني أو تراث فكري أو اجتهاد معرفي لتستقّل بفهم الكون و الإنسان و استشراف الحياة و تفسير الوقائع و قراءة الأحداث[4] و بهذا غدت عند أصحابها " نشاطا ذي فعالية لجهد الذات في تحصيل الحقيقة..فهي تسند فاعليتها من تحليلها

---

[1] – اسبينوزا وأثره في منهجية تحقيق النصوص عند المحدثين، حامد ناصر الظالمي، مجلة أبحاث البصرة ، العراق، العدد 28 ، و التأويلية بين المقدس والمدنس، عبد المالك مرتاض ، مجلة عالم الفكر ،عدد 1، سنة 2000

[2] – عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص24.

[3] – عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1996م، ص754.

[4] – إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر،خالد السعيداني،رسالة جامعية،جامعة الزيتونة ،تونس، ص 66

للوجود الذي يسبق المعنى وإلحاق الفهم به،ومنه نتمكّن من فهم العالم من خلال استعادة علاقة الفكر بالوجود إلى سكن تستطيع الذات أن تثبته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه،هذا السكن هو اللغة..."[1]،و استنادا للقرائن الفكرية و الأصول العقدية اليونانية فإنّ مضمون مصطلح الهرمنيوطيقا يتلخّص في المضامين التالية:[2]

أ – منهج إجرائي يؤسس لوظيفة النصوص الأدبية في المجتمع الإغريقي القديم.

ب – توصيف الجهود الفلسفية والتعريف بمشكلات الفهم و اهتمامات التأويل.

ج – النظر العميق في دلالات التعبير و كشف معاني العلامات و الرموز.

د – تأمل فلسفي لتحصيل المعرفة عن الوجود و الإنسان و الحياة .

هـ – منهج أرسطي ذو صبغة بحثية في المجال الدلالي في باب المنطق.

2 – الهرمنيوطيقا في الفكر الديني اليهودي.

إنّ قراءة التوراة وتفسيرها ليس مجرّد عملية بيان سهلة يحصل من خلالها إدراك المعاني بل هي محاولة لفهم رموز المعاني – التي لا نهاية لها – للنصوص الغامضة و عليه أضحى تفسير التوراة ضرورة ملحة للحاجة الفكرية عند القارئ لتحصيل الفهم فكان ذلك سبب ظهور الفكر الهرمنيوطيقي اليهودي[3]،و لقد وظّفت المدارس اليهودية مناهج تأويلية متعدّدة في فهم نصوص التوراة تتلخّص في النقاط التالية:[4]

[1] – اللغة والتأويل لعمارة ناصر ، ص 19 –20

[2] – انظر أحمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد 14، 1991م، ص229 ، و عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1996م، ص754 ، و خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات، جدة، ط3، 2015م، ص76.

[3] – ويرنرج. جينروند، تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية، ص69

[4] – انظر دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص60 ، و ويرنرج. جينروند، تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية،

أ – الاستئثار الحاخامي بالتشريع بدعوى التفسير الديني لنصوص التوراة.

ب – الهرمنيوطيقا اليهودية استجابة اضطرارية لمطالب روحية ودعاوى ثقافية

ج – محاولة تفسير النصوص المقدسة من خلال الانتقال من الظاهر المغلق إلى الباطن الدقيق بفنية الرمزية الروحانية.

د – حمل النصوص المقدسة على المعاني المحدثة وفق المنهج التفكيكي

3– الهرمنيوطيقا في الفكر الديني المسيحي.

تقوم حقيقة الهرمنيوطيقا في الفكر الديني المسيحي على تأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية من خلال توظيف فنية الرمزية التي يسقط معها ظاهر النص ليُحمل على المعاني الباطنية الخفية لتتوسّع فتشمل مفهوم المنهج التأويلي الذي يحاول فهم المجهول المغلق و إدراك دلالاته عن طريق المعلوم و المحسوس[1]،و تعدّ إشكالية " المصالحة بين العلم والإيمان، أو العقل والنقل في الفكر النصراني بداية دخول الفلسفة اليونانية إلى حقل التفكير الأوروبي في حدود القرن الرابع الميلادي، والتي تولّى فيها مهمة الدفاع عن العقائد آباء الكنيسة، حتى غلب على تسمية هذا العصر بعصر آباء الكنيسة.."[2]، و لقد تأثّر الفكر الديني المسيحي في تفسير النصوص الدينية باتجاهين يميلان إلى الهرمنيوطيقا اليهودية: [3]

= ص69 ، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعرفة، القاهرة، ط8، 1996م، ج1، ص178 ،وعبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية الصهيونية، ج2، ص169 .

[1] – أحمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد 14، 1991م، ص229.

[2] – خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص77.

[3] – ويرنرج. جينروند، تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية، ص74

أ – اتجاه توظيف التفسير الرمزي الإشاري.

ب– اتجاه توظيف التفسير الحرفي.

4 - الهرمنيوطيقا من الدرس الديني إلى البحث التأويلي التأسيسي

يعدّ المفكر اللاهوتي الألماني " شليرماخر: 1834/1768 " زعيم الهرمنيوطيقا الحديثة و أوّل من انتقل بالتأويلية من مرحلة الدرس اللاهوتي إلى مرحلة التقعيد و التأسيس وفق منهجين:

أ – المنهج اللغوي : و يعدّ الملكة القوية و المدخل الرئيس لفهم الكلام.

ب – المنهج النفسي : و يعدّ الأداة القادرة على قراءة النفسيات البشرية.

و لقد أعطى " شليرماخر " الأولوية للمنهج اللغوي في عملية القراءة التأويلية من خلال التركيز على الجزئيات تأسيسا لمفهوم انفتاح الدلالة،و إبقاء لسيرورة التأويل دون نهاية[1] ،و لقد انتقد غادمير شليرماخر فقال:" لم يستطع أبدًا أن ينجح في مهمته الصعبة المتمثلة في التوفيق بين الوعي النظري التاريخي، وبين الطموح لبلوغ الحقيقة في العلم لقد ظلت الهرمنيوطيقا مع شلاير ماخر ودلتاي حبيسة الدوغمائية اللاهوتية التي عادت لتظهر من جديد في جملتها، بوصفها إشكالية الهرمنيوطيقا البروتستانتية الأولى.."[2]

5 – الهرمنيوطيقا تجربة فكريّة بين المؤلّف والمتلقّي.

لقد أقّر المفكر الألماني " ديثلي : 1911/1833 " المفكّر " شليرماخر " على منهجه في التأويل ليضيف له البعد الثالث في القراءة التأويلية وهي التجربة الإنسانية

---

[1] – إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، ص 22 ، و انظر نظرية التأويل، مصطفي ناصف ، النادي الأدبي و الثقافي ، جدة ،السعودية ،ط 1 ، 2000 ،ص 52

[2] – هانز جورج جادمير، فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2000م، ، ص103.

في الحياة إذ يعتبرها المنهج الجامع بين مؤّلف النص و قارئه لتنعكس ملامح التجربة الذاتية للمتلقي من خلال القراءة التأويلية لنص المؤلف لتؤول عملية القراءة إلى تغيير " مفهوم الفهم نفسه من أن يكون عملية تعرّف عقلية إلى أن يكون مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها. "[1]

6 – الهرمنيوطيقا استنطاق النص خارج مراد المتكلّم.

ذهب المفكّر الألماني " مارتن هايدجر: 1976/1889 " إلى أنّ الإنسان لا يوظّف اللغة ولكنّها تتجسّد من خلال الواقع انطلاقا من قاعدة الاستقلالية بين الوجود والإنسان ،[2] والقصد من هذا التنظير الهرمنيوطيقي تأسيس نظرية ظاهرية في المعرفة تنتصر لبناء الفهم على معيار وجودي حتى تعرى اللغة عن طابعها الذاتي ،وتصير منظارا وجوديا للإنسان والكون والحياة ، فالنص وعاء لتجلّيات وجودية في معناها الفلسفي و الأصل في دور المؤول استنطاق الغامض الخفّي في النص من خلال الجلّي الواضح عند القارئ.[3]

7 – الهرمنيوطيقا أولوية التجربة النفسية على المنهج العلمي.

يعدّ الفيلسوف الألماني " هانس جورج جادامر " من أعلام النظرية التأويلية الحديثة فقد أرجع فهم النص إلى صورة الترابط بين إدراك قوانين التفاعل بين التجارب المتراكمة والحقائق الكامنة في النص اللغوي،فالهرمنيوطيقا عنده فنية تقنية ، وآلية توظيفية للوسائل اللغوية والمنطقية والإجراءات التصويرية والرمزية على النصوص

---

[1] – إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد ،ص 27 ، وانظر فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني ، محمد بن أحمد جهلان ،ص 178.

[2] – اشكالية القراءة وآليات التأويل ،نصر حامد أبو زيد ، ص 31

[3]– النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني،منشورات وزارة الأوقاف،الرباط ، المغرب ،ط 1،2010 ،ص 260

الدينية و الأدبية [1]، ومنطلق "جادامر" أنّ المواقف الإنسانية الذاتية و المكوّنات الشخصية هي العوامل المؤسّسة لكيان المتلقّي و فهمه المستقل للماضي والحاضر لتكون مدخلا شعوريا و مسلكا نفسيا يتفاعل مع النص بتوليد المعاني و الدلالات ، وتعميق قيم الإبداع في القراءة التأويلية، وقد شبّه هذه العملية باللعبة التي تبدأ من المؤلف اللاعب ، وتنتهي إلى المتلقي المتفرّج من خلال وسيط محايد هو الشكل الذي يتيح التفاعل ، ويجعل التلقّي ممكنا وموصولا عبر تراخي العصور و الأزمنة، و لازم هذا أنّ النص لا ينطوي على حقيقة ثابتة،لأنّها تتغيّر من عصر لأخر بحسب أفق التلقّي بين المحدودية واللانهائية،وتغاير مسالك تجربة القراءة عند المتلقي،واختلاف مدارك المتلقين في كل زمان ومكان [2] ،و عليه فإنّ الإضافة الجادامرية تفضي إلى ما يلي:

أ – إسقاط المعيار الأساس كمرجع للتأويل.

ب – تلغي التفسيرات السابقة بدعوى التغيّر الحاصل بتراكم الوقائع عبر العصور.

ج – الأولوية في قراءة المعاني للمتلقي.

د – إحالة النص على الفناء من خلال إسقاط معانيه الأصلية.

8 – الهرمنيوطيقا استقلالية المتلقّي بمعنى النص.

ذهب الفيلسوف الفرنسي " بول ريكور " إلى بناء نظرية التأويل الهرمنيوطيقية من خلال بعدين :

أ – دلالة البعد الرمزي في التأويل من خلال العلاقة الوسائطية بين الرمز و الدلالة الألية،فقد يريد المؤلّف دلالة معينة من الكلام مع قصد أخرى في زمن واحد ، و لقد

---

[1] – هانز جورج جادمير، فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2000م، ص62.

[2] – إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، ص 41 .

وظّف هذا المنهج في نقد الأسطورة الدينية في العهد القديم.[1]

ب - دلالة البعد الرمزي في التأويل دون وساطة لاستنطاق المجهول و كشف المستور ،و بهذا تصبح هذه الرمزية أداة إيحائية خارج النّص متعدّدة التأويلات دون نهاية لتحيا قراءات المؤوّل و يحكم على النّص ومؤلّفه بالموت و الفناء .[2]

9- الهرمنيوطيقا دعوى ثبوت الفرق بين مصطلح المعنى والمغزى.

ذهب المفكر الأمريكي المعاصر " هيرش " إلى أنّ حقيقة النظرية التأويلية مبنية على أنّ تلقي النّص و فهمه يختلف من قارئ لآخر ، ومن بيئة لأخرى ، بل يختلف عند المؤلّف نفسه تبعا لاختلاف أطواره الحياتية ،و عليه فلابدّ من التفريق بين المعنى والمغزى ، و من هذا المنطلق فالمعنى دلالة ثابتة تدلّ على النص و يتحقّق بآلية التحليل الهرمنيوطيقي ، أمّا المغزى فهو دلالة متجدّدة وفق التغيّر في عامل الزمن و المكان و صور التلقي[3] يقول نصر حامد مطبقا ذلك حرفيا:"المرأة كانت لا تُعطى شيئاً في الجاهلية، ثم جاء الإسلام فأعطاها نصف الذكر،وهو ما يُفهم من ظاهر الآيات،وهذا هو المعنى،أما المغزى فهو تعليم لنا وإشارة أن نعطيها في المستقبل مثل حظ الذكر "[4]

المبحث الرابع: النظرية الهرمنيوطيقية عند الحداثيين – قواعد و تطبيقات ـ

المطلب الأوّل: الأصول الفكرية للنظرية الهرمنيوطيقية

يقوم منهج الفكر الحداثي في دراسة التراث الإسلامي على قاعدة الفكر الفلسفي

---

[1] – المرجع نفسه ، ص 44

[2] من النص إلى الفعل لبول ريكور ، ص 116.

[3] – إشكالية القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، ص 48 ، وانظر فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني ، محمد بن أحمد جهلان ، ص 193

[4] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 2007م.ص 225

الغربي الذي يعتبر النظرية التأويلية من أهمّ آلياته البحثية وفق الأصول التالية:

1- الأولوية للمتلّقي لا المتكلّم.

لقد نزع المذهب التفكيكي إلى القراءة التأويلية لتحرير النّص من سلطة مؤلفه،و تقديم المتلّقي عنه في الفهم و الإفهام لتصبح تأويلات القارئ أصل الكلام و مقصده ، أمّا مراد المتكلّم فيصبح وهما مرجوحا ليدلّ هذا المذهب على واقع هو موت الكاتب و ولادة القراءة [1]،و الفكرة أثر عن دعوى الفيلسوف " نيتشه " القائلة بموت الإله يقول أدونيس: " الله في التصوّر الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الإنسان،و التصوف ذوّب الألوهية وجعلها حركة في النفس في أغوارها أذاب الحاجز بينه وبين الله وبهذا المعنى قتل الله وأعطى للإنسان طاقاته.."[2] ،و يقول رولان بارت:" إنّ نسبة النص إلى مؤلفه معناها إيقاف النص وحصره وإعطاؤه مدلولاً نهائياً، إنّها إغلاق الكتابة...وعندما يأبى الأدب النظر إلى النص كما لو كان ينطوي على سر أي على معنى نهائي، فإن ذلك يولد فعالية يمكن أن نصفها بأنها ضد اللاهوت، وأنها ثورة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وذلك أن الامتناع عن حصر المعنى وإيقافه معناه في النهاية رفض اللاهوت ودعائمه"[3]،و يقول جاك دريدا موضّحا المنهج التفكيكي في تأويل النصوص:" قصد المؤلف غير موجود في النص والنص نفسه لا وجود، وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيدة لا يوجد نص مغلق ولا قراءة نهائية،بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد،ومن ثم تصبح كل قراءة نصاً

---

[1] – هسهسة اللغة ، رولان بارت ،ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط 1 ، 1999، ص83

[2] – أدونيس: الثابت والمتحول ، بيروت، دار العودة، 1974، ص 83

[3] – رولان بارت، موت المؤلف ترجمة عبد السلام العالي مجلة المهد العدد 7 ،السنة 2 ،عمان، 1985 ،ص 13

جديداً مبدعاً.."[1]،و قد أفصح علي حرب على هذا التوجه الخطير في فهم النصوص الشرعية – من خلال إسقاط قاعدة الحمل و الفهم عند المخاطَب التي تلزمه النظر في مقصود المتكلّم كمدخل ضروري لبناء المعنى صحيح و الفهم السليم – فقال:" القراءة التي تقول ما يريد المؤلّف قوله،فلا مبرّر لها أصلا،لأنّ الأصل أولى منها،ويغني عنها...فثمّة قراءة تلغي النص تقابلها قراءة تلغي نفسها هي أشبه باللا قراءة،القراءة الميتة،أما القراءة الحيّة،فهي فاعلة منتجة،في الاختلاف عن النص..." [2] فيغدو مصير الكاتب في الأخير تحميله مقصد القارئ إكراها،و تقويله من التأويلات ما قد يتعارض في ذاته،و يتناقض مع العقل ، و يتصادم في الواقع[3] ،و من هذا فإنّ صورة المفاسد المترتبة عن إهمال مراد المتكلم أثناء التخاطب تشبه صورة إنكار الحقيقة الواقعية قال تعالى:﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ النَّارِ﴾[ص: 27]،قال الطاهر بن عاشور:" والإشارة إلى القضية المنفية لا إلى نفيها،أي خَلق المذكورات باطلاً هو ظنّ الذين كفروا، أي اعتقادهم و أُطلق الظن على العلم لأنّ ظنّهم علم مخالف للواقع،فهو باسم الظن أجدر؛ لأنّ إطلاق الظن يقع عليه أنواع من العلم المُشْبِهِ و الباطل..."[4]

2 – إهمال مقصد النص و عدم إعماله.

إنّ المقصد من إنزال الوحي هداية البشرية للإمتثال للشريعة الربانية و عليه فلا بدّ من كمال موافقة قصد المكلَّف من عمله قصد الشارع سواءً كان متعلماً أو مجتهداً قال الشاطبي:" قصد الشارع من المكلَّف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في

[1] – عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، الكويت، عالم المعرفة، 1998، ص 59

[2] – علي حرب ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ط2 ، بيروت الدار البيضاء ، 1995 ، ص20

[3] – هسهسة اللغة ، رولان بارت ،ترجمة منذر عياشي، ص 396

[4] – ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، بدون طبعة، 9، 248.

التشريع والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة..والمطلوب من المكلَّف أن يجري على ذلك في أفعاله ولا يخالف ما قصد الشارع.."[1] ذلك لأنّ " المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبده اضطراراً.."[2]

إنّ إبطال مراد المتكلم من الخطاب مسلك حداثي خطير يؤول إلى المفاسد التالية:

أ – تعطيل حقائق التواصل اللغوي بين البشرية من خلال إسقاط قاعدة الفهم و الإفهام.

ب – إفساد صور الانتفاع الشاملة بين المتخاطبين لتعذر قيمة الفهم و الإدراك

ت – سقوط مقصد صاحب النص لأنّ الأولوية في تحقيق المعاني للقارئ المتلّقي فهو مبدع المعاني و الدلالات و الحاكم على مقاصد المتكلّم من الكلام.[3]

ث – عبثية البحث عن مقاصد المتكلّم، فإذا كانت العبرة للمتلقّي فهو الأولى باستنباط دلالاته أمّا المتكلّم فحكمه الفناء ،و عليه فإنّ البحث عن مقصد النص و مراد مؤلفه يصبح من الأوهام.[4]

ج – تعدّد التأويلات و صدامها،و هذه النتيجة ضرورة حتمية لدلالة المقدّمتين السابقتين انتفاء قصد المتكلم ،و أولوية غيره بفهم كلامه فيتحصل من ذلك كثرة

---

[1] – الموافقات 3 / 23 و 24 .

[2] – المرجع السابق2 / 289 .

[3] – التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، امبرتو إيكو ، ترجمة سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي، بيروت ،ط 1 ، 2000 ، ص 43

[4] – التفكيكية دراسة نقدية ، بيرف زيما ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسّسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت ،ط 1،1996 ، ص 70

التفسيرات و التأويلات ثمّ صراعها- لعدم إدراكها مقصد الكلام - ابتغاء السيرورة.[1]

3 – صدام القراءات التأويلية اللامتناهية.

إنّ إسقاط أولوية المتكلّم بمقصد كلامه ، و تقديم المتلّقي عنه بأولوية فهم الكلام حكم على صاحب النص بالموت و الفناء فتكثر حينئذ التأويلات و تتنوّع وقد تتعارض في إدراك مقصود الكلام فتتصادم و تتقطع لأنّ مرجعيتها في التأويل النسبية في الإدراك ،و المزاجية في البحث،و الإيحائية في التفسير لتدخل التأويلات عالم الصراع الفكري و العنف الأدبي لتتحوّل الحياة الإنسانية إلى جحيم التناقضات و الصدامات[2] يقول جاك دريدا: " لا يوجد نص مغلق ولا قراءة نهائية،بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد،ومن ثم تصبح كل قراءة نصاً جديداً مبدعاً.."[3]

4 – التعالق النصي.

و حقيقته انفتاح النّص نحو التأويل و عدم القطعية في معانيه فتنشأ من ذلك العلامة الرمزية المنفتحة على القارئ قال علي حرب:" يمكن التعامل مع النص القرآني بصورة أخرى،أي بوصفه نصا مفتوحا،و فضاء تأويليا لا يستنفذه تفسير واحد ولا تأويل نهائي.."[4] ،و وفق المنهج الأدبي التفكيكي يصبح التعالق في النص مدخلا إلى تعدّد التأويلات دون نهاية،و تصادمها دون فائدة مبرّرة يقول رولان بارت:" النص مصنوع من كتابات مضاعفة،وهو نتيجة لثقافات متعدّدة تدخل كلها في بعضها مع

[1] – التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، أمبرتو إيكو ، ص 43

[2] – من النص إلى الفعل، أبحات في التأويل لريكور ، ص 158

[3] – عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص 59

[4] – علي حرب، الفكر والحدث، حورات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، ط1، 1997.، ص104.

بعض في حوار، ومحاكاة ساخرة، وتعارض، ولكن ثمّة مكان تجتمع فيه هذه التعدّدية، وهذا المكان ليس الكاتب كما قيل إلى الوقت الحاضر إنّه القارئ.."[1] و يقول علي حرب:" ليست الحقيقة نهائية بل هي القراءة و إعادة القراءة أي سلسلة من التأويلات ومتلاحقة بالعالم و الأشياء، وهي ليست ثابتة بقدر ما هي بناء متواصل و سيرورة لا تنتهي ولا تكتمل، إنّها ليست مطلب بقدر ما هي أفق يسير باتجاهه، وهي ليست يقينا بقدر ما هي انفتاح على الاحتمال و على الخطأ "[2]

5 – الفراغات الدلالية.

لقد قرّرت النظرية التأويلية أنّ خضوع النص لحكم النقد يوجب عدم كمال دلالته،و عدم ثبات الحقائق فيه ،و عليه فإنّه معرّض للفجوات الدلالية و الصوامت التي يجب على المتلقّي ملء هذه الدائرة الهرمنيوطيقية انطلاقا من القراءة المبدعة الناضجة والتلقّي المتفاعل [3] قال علي حرب:"النص لا ينصّ بطبيعته على المراد، لأنّ الدال لا يدل مباشرة على المدلول،هذا هو سرّ النص له صمته وفراغاته، وله زلاته وأعراضه،وله ظلاله وأصداءه"[4] و عليه إذا أصبحت لغة النّص علامات فارغة،و إشارات مبهمة،و رموز مغلقة،فقد سقطت سلطة اللغة في الدلالة على المعاني بقواعدها و غدا المنهج التأويلي الهرمنيوطيقي العمدة في الفهم،و بهذا أصبحت دعوى الرموز مدخلا واسعا و مسلكا حرّا لإفساد التواصل اللغوي من خلال إفساد معاني النصوص و الخطابات.

المطلب الثاني: التطبيقات الهرمنيوطيقية للحداثيين على القرآن

[1] – هسهسة اللغة ، رولان بارت ، ص 83

[2] – علي حرب ، نقد الحقيقة ، المركز الثقافي العربي– بيروت ، ط1، 1993 ، ص 2 .

[3] – انظر حفريات المعرفة لفوكو ، ص 25 و الخطئية والتكفير للغذامي ، ص 49

[4] – علي حرب ، نقد النص ، المركز الثقافي الغربي ، المغرب – الدار البيضاء – ط 1، 2005، ص 16 .

لقد توحد المنهج الحداثي على توسيع دائرة القراءة التأويلية للنص القرآني و إن اختلفت أدواتهم المنهجية و عليه فسنعرض بعض النماذج التطبيقية مبينا مناهجها الإجرائية و أصولها الفكرية و مفاسدها المتعددة في ردود العلمية.

- **النموذج التطبيقي – شحرور و تأويل القرآن نموذجا–**[1]

لقد أسقط شحرور الدلالة القطعية المقصودة من المتكلم من آيات سورة القدر ليرجعها إلى مدلولات تتوافق مع التفكير الغربي الذي يدين به فقد حمل دلالة " ليلة القدر" من معنى الزمن إلى معنى الإشهار القرآني و دلالة " ألف شهر " من معنى الزمن إلى معنى الشهرة و دلالة " مطلع الفجر" من معنى الزمن إلى معنى الانفجار الكوني فوقع في المفاسد التالية:

1 – الفصل بين المبنى و المعنى – الدال و المدلول – بتوظيف النظرية التفكيكية.

من المعروف أن المشروع الإنساني يستند في قيامه إلى اللغة بوصفها وسيلة التواصل لتحقيق التفاعل التام قال فخر الدين الرازي : "اعلم أن الإنسان لما خلق بحيث لا يمكنه أن يستقل بإصلاح جميع ما يحتاج إليه، فلا بُدَّ من جمعٍ عظيم ليعين بعضهم بعضًا، حتى يتم لكل واحدٍ منهم ما يحتاج إليه فاحتاج كل واحدٍ منهم إلى أن يعرِّف صاحبه ما في نفسه من الحاجات" [2]و هذا يدلّ على ثبوت العلاقة بين الذات و الموضوع ،و بين الفكر و الواقع ،و السبب و المسبّب و ما يشير إلى ذلك علاقة الاتصال بين الدال و المدلول لتدلّ العلاقة في الأخير على ثنائية الأشياء ليؤول الأمر في الأخير على ضرورة حتمية ،و هي ثنائية الخالق و المخلوق و من هذا وعى الأصوليون "الوظيفة الاجتماعية للغة، فاللغة في نظرهم وسيلة للتعبير عن ما في

[1] – محمد شحرور ، الكتاب و القرآن، الأهالي للتوزيع ، دمشق، ص 207 و 208 و 209

[2]– المحصول 261/1/1، و الإحكام ،الآمدي 16/1 – 17.

النفس، يلجأ إليها الفرد لشعوره بالحاجة إلى التفاهم مع الآخرين.. " [1]،و بما أنّ الفكر الحداثي الغربي يجحد الحقيقة الأولى التي ترجع إليها الطبيعة فإنّ مدخل الفصل بين الدال و المدلول - أي اللفظ و المعنى – هو من أهم الذرائع في القضاء على مفهوم الثنائية لأنّ المدلول هو الوجه المفهوم للإشارة يتّجه دائما نحو وجه الإله " المدلول المتجاوز " فإنّ ربطنا الدال " وجه الإشارة المحسوس" بالمدلول "وجه الإشارة المفهوم " فإنّ اللغة تصبح بذلك متمركزة حول المبدأ الواحد متّجهة نحو الأصل الإنساني الربّاني كما يقول " دريدا " [2] ،و قد قلّد أدعياء الحداثة الغربيين في طروحاتهم قال علي حرب: "النص لا ينص بطبيعته على المواد، لأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول، هذا هو سر النص له صمته وفراغاته، وله زلاته وأغراضه، وله ظلاله وأصداءه"[3]

2 – إسقاط قاعدة الحجية في الاستدلال بمصادر التفسير بالمأثور في عملية النظر القرآني.

إنّ الذي يؤكد هذا الاستنتاج اجتماع مقولات الحداثيين على تقديم العقل الأروبي على الوحي يقول حسن حنفي: "إن النقل وحده لا يُثبت شيئاً، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حُجة.. "[4] وقد وظف شحرور في ذلك الأدوات التالية:

أ – توصيف نصوص السنة النبوية المتعلقة بصفات ليلة القدر بالخرافة [5] و الأصل في الخرافة أن تصادم الحقيقة العلمية.

---

[1] – البحث الدلالي عند الشوكاني 25.

[2]– انظر موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد بن حجر القرني ، ص 182

[3]– علي حرب ، نقد النص ، المركز الثقافي الغربي ، المغرب – الدار البيضاء – ط 1، 2005، ص 16 .

[4] – حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2002م.ص 44

[5] – محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د. ط. ص 207

ب – نقض مشروعية مصدر التفسير بأقوال الصحابة من خلال توظيف أداة التشكيك في قدرتهم على كمال الفهم و البيان بدعوى تعلق النصوص بمواضيع علمية بحثة لا يقدر على تفسيرها إلا الفلاسفة، وعلماء الطبيعة، و علماء التاريخ يقول شحرور: "إن العرب ،بما فيهم الصحابة والخلفاء الراشدون من أبي بكر إلى علي بن أبي طالب، لم يهتموا بفهم القرآن ؛ لأنّ القرآن بحاجة إلى تفرغ حضاري معين وبحث علمي، وهذه الشروط لم تكن متوفرة في عهد النبي ﷺ.."[1]

ج – توصيف التفسير بالمأثور بسذاجة الفهم [2] و سذاجة الفهم لا تبني علما فكيف بالحقائق و اليقينيات.

د – دعوى اجتماع الليل و النهار على الأرض في الوقت الواحد فقال متهكما:" هل هو ليل مكة أم ليل لوس أنجلس و كلاهما على الكرة الأرضية؟"[3] و تشبه هذه الصورة التهكمية ما قاله أدونيس:" الرسول أتى بما كان منافراً للعقول مثل: الصلاة ، وغُسل الجنابة، ورمي الحجارة والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله وهو ما لا يقتضيه عقل، فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحراء ، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت"[4]

و بعد رسم صورة المصادمة بين المنقول و المعقول بالأدوات السابقة تحصل الآثار المتعددة و التي منها:

---

[1] – المرجع نفسه. ص 129

[2] – المرجع نفسه. ص 207

[3] – المرجع نفسه. ص 206

[4] – أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، دار الساقي، بيروت، ط8، 2002م. 2 – 74

- إسقاط قاعدة تعيّن الحجية في مصادر التفسير بالمأثور جميعا في عملية النظر القرآني و مما يؤكد هذا الاستنتاج اجتماع مقولات الحداثيين على تقديم العقل الأروبي على الوحي يقول حسن حنفي: "إن النقل وحده لا يُثبت شيئاً، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حُجة.."[1] و هذا فيه دلالة على أنهم يقدسون العقل الأروبي و يقدمونه على الوحي مطلقا و نسوا أنّ العقل لا يستقل بالفهم على سبيل الإطلاق في عالم المحسوسات فكيف في عالم المدسوسات قال ابن تيمية:" فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات والآيات البينات أن رسول الله ﷺ جاء بالهدى ودين الحق وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم... ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ولا برأي ولا قياس، ولا قال قط قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلاً عن أن يقول فيجب تقديم العقل. ولم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية أخرى تفسرها أوتنسخها، أو بسنة الرسول ﷺ تفسرها.."[2] ،و يقول الإمام الشاطبي: "ليس كل ما يقضي به العقل حقاً بدليل أنهم يرتضون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً، ثم يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث، ولو كان كل ما يقضي به العقل حقاً، لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة" [3]

- عقدة الهزيمة النفسية نحو الفكر الغربي و عليه فإنهم يقدسون العقل الغربي يقول طه حسين: "النهضة واضحة لا عوج فيها ولا التواء ، وهي واحدة فذة، ليس لها تعدد، وهي أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون شركاء

[1] – حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2002م.ص 44
[2] – مجموع الفتاوى الكبرى 28/13
[3] – الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان الخُبر، ط1، 1412هـ

لهم في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب، ومن زعم غير ذلك فهو خادع أو مخدوع"[1]

– أولوية الفكر الغربي في النهضة فهم لا يرون قيام الحضارة في الرجوع إلى الأصول الإسلامية و الأحكام الشرعية بل في التقليد الأعمى للغرب يقول زكي نجيب محمود : " التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته، والوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، ومصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء"[2]

3 – نقض العقائد الغيبية من خلال التشكيك في ثبوتها فقد نفى شحرور كل المسائل الغيبية التي أثبتتها سورة القدر كنزول جبريل و الملائكة ليلة القدر وهذا منهجه في إنكار الغيبيات كإنكاره المعجزات إذ يقول:"يمكن لنا أن نعرّف المعجزات للأنبياء بما يلي: المعجزة عند كل الأنبياء قبل محمد صلى الله عليه وسلم هي تقدم في عالم المحسوس "ظاهرة طبيعية" عن عالم المعقول السائد وقت المعجزة "كشق البحر" ولكنها ليست بحال من الأحوال خروجاً عن قوانين الطبيعة أو خرقاً لها لقوله تعالى: {وما كان لرسولٍ أن يأتي بآيةٍ إلا بإذن الله} (الرعد 38) ودائماً يدخل الأذن ضمن قوانين الطبيعة الصارمة أي هي عبارة عن قفزة زمنية إلى الأمام في تطويع قوانين الطبيعة ولرب سائل يسأل: ألا يعد إحياء المسيح للموتى خرقاً لقانون الطبيعة؟ أقول : ليس بخرق، لأنه يوم القيامة سيبعث الناس جميعاً وهم في عداد الأموات، فما عملية إحياء المسيح للميت إلا قفزة زمنية ترينا إمكانية إحياء الموتى مادياً وهو الذي سيحصل يوم البعث.

[1] – طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.ص 39

[2] – زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط5، 1987م ص 110

وكذلك نار إبراهيم عليه السلام فهذا يعني أن النار تحوي صفتين متضادتين في وحدة وهما الحرارة والبرودة، فالصفة الأولى لنا والصفة الثانية جاءت لإبراهيم.." [1]
وهذا المنحى يتفق عليه جميع الحداثيين يقول أبو زيد:" العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر، ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت، شأنها شأن غيرها من النصوص، على جدلية المعرفي والأيدلوجي في صياغة عقائدها" [2]

و يقول أركون: "أحد أهداف الدراسة التي أقوم بها يتمثل في توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية، بين السور المكية والسور المدنية، وبين حكاية أسطورية واستطراد إرشادي"[3] يقول جلال صادق العظم: "جاء في القرآن مثلاً أن الله خلق آدم من طين ، ثم أمر الملائكة بالسجود له فسجدوا إلا إبليس، وهو ما دعا الله إلى طرده من الجنة، ثم يتساءل: هل تشكل هذه القصة الأسطورة أم لا، ويجيب: هل يفترض من المسلم أن يعتقد في النصف الثاني من القرن العشرين بأن مثل هذه الحادثة وقعت فعلاً في تاريخ الكون؟ إن كانت هذه القصة القرآنية صادقة صدقاً تاماً وتنطبق على واقع الكون وتاريخه لا بد من القول إنها تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل معارفنا العلمية: وأن لم تنطبق القصة القرآنية على الواقع ماذا تكون إذن إن لم تكن أسطورة جميلة. هل يُفترض في المسلم في هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات مثل الجن والملائكة، وإبليس، وهاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج، وجوداً حقيقياً باعتبارها مذكورة كلها في القرآن، أم يحق له أن يعتبرها كائنات

[1] – محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د. ط. ص 186
[2] – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2007م.ص 225 ص 34
[3] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998م.ص 16

أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان، وعروس البحر، والغول نوالعنقاء.."[1] و قال كذلك:"إن كلامي عن الله وإبليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يلزمني على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسمّيات حقيقية موجودة، ولكنها غير مرئية، إن تركيب اللغة يتطلب مني بطبيعة الحال أن أكتب وأتكلم بطريقة معينة، توحي في الظاهرة وكأن الشخصيات التي أذكرها موجودة بالفعل، ولكن يجب ألا يخدعنا هذا الوهم اللغوي" [2]

4 – تحريف المصطلحات القرآنية عن حقائقها الشرعية و صرفها إلى مضامين حداثية تساير الفكر الغربي و من أخطر مفاسد المنهج الهرمنيوطيقي عند الحداثيين تحريف المصطلحات القرآنية من مضامينها الشرعية و حملها على الأفكار الغربية الحداثية فقد حرّف شحرور قوله تعالى: " مطلع الفجر " من دلالة الزمن إلى دلالة حادثة في الفكر الغربي و هي مصطلح الإنفجار الكوني[3] و نسوا أنّ البلاء كله في التحريف قال ابن حزم الظاهري:" والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد اختلاط أسماء ووقوع اسم واحد على معان كثيرة فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني تحته، فيجعله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر فيقع البلاء والإشكال وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكا لمن اعتقد الباطل إلا من وفقه الله تعالى "[4]

5 – التلاعب بدلالات المفردات و التراكيب القرآنية – الدلالات الشرعية و اللغوية و العرفية –

---

[1] – صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط9، 2003م.ص 26

[2] – المرجع نفسه، ص 60

[3] – محمد شحرور ، الكتاب و القرآن، الأهالي للتوزيع ، دمشق، ص 207

[4] – ابن حزم الظاهري: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق لجنة من العلماء ،دار الجيل، بيروت ،8 ،464.

و لقد تجلى عمله هذا في المفردات التالية :[1]

أ – حمل مفردة " القدر " على معنى بلوغ الشيء كنهه و نهايته و نسب الحمل لابن فارس

ب – حمل مفردة " ليلة " على غير معناها الوضعي الزمني

ج – حمل مفردة " الشهر "على معنى الشهرة لا الزمن المعين و ركّب منه معنى أمر إشهار القرآن خير من ألف إشهار

د – حمل مفردة " الفجر " على معنى الإنفجار الكوني لا اسم الزمن المعين

و تفريغ المفردات و التراكيب اللغوية من دلالاتها الشرعية أو الوضعية أو العرفية منهج الحداثيين لأنه المدخل الإجرائي في حرية القارئ بالتأويل " فاللغة في النصوص و لو كانت معاصرة للقارئ ليست بيّنة بذاتها إذ يتدخّل أفق القارئ الفكري و الثقافي في فهم لغة النص و من ثمّ في إنتاج دلالته .."[2] ، ثمّ يبقى المدخل الإجرائي في ذلك وصف القرآن بالفجوات التي تحتاج إلى البيان ، و العلامات التي تفتقر إلى التأويل فيوظف مسلك التفسير اللامتناهي للنص القرآني من خلال توظيف أدوات اللغة الهرمنيوطيقية إذ " التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صورا فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج ، منهج الشعور الذاتي ، وفي هذا التصوّر لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية.."[3] ،و بهذا الانفتاح التأويلي يفرّغ القرآن من أحكامه،و تميّع دلالاته لأنّه أضحى" صورا عامّة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج.."[4] و الأصل في

[1] – محمد شحرور ، الكتاب و القرآن، ص 206
[2] – نقد الخطاب الديني ، نصر حامد أبو زيد ، ص 121
[3] – المرجع نفسه ، ص 181
[4] – المرجع نفسه ، ص 182

يرجع أصل التلاعب في دلالات المفردات و التراكيب إلى ما ذهب إليه المفكر الأمريكي المعاصر " هيرش " إلى أنّ حقيقة النظرية التأويلية مبنية على أنّ تلقي النّص و فهمه يختلف من قارئ لآخر ، ومن بيئة لأخرى ، بل يختلف عند المؤلّف نفسه تبعا لاختلاف أطواره الحياتية ،و عليه فلابدّ من التفريق بين المعنى والمغزى ، و من هذا المنطلق فالمعنى دلالة ثابتة تدلّ على النص و يتحقّق بآلية التحليل الهرمنيوطيقي ، أمّا المغزى فهو دلالة متجدّدة وفق التغيّر في عامل الزمن و المكان و صور التلقي.[1]

6- إهمال مقصود المتكلم و إعمال مراد القارئ.

إنّ المقصد من إنزال الوحي هداية البشرية للإمتثال للشريعة الربانية و عليه فلا بد من كمال موافقة قصد المكلف من عمله قصد الشارع سواءً كان متعلماً أو مجتهداً قال الشاطبي: " قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة.. والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله ولا يخالف ما قصد الشارع.."[2] ذلك لأنّ " المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبده اضطراراً.."[3]

إنّ إبطال مراد المتكلم من الخطاب مسلك حداثي خطير يؤول إلى المفاسد التالية:

- تعطيل حقائق التواصل اللغوي بين البشرية من خلال إسقاط قاعدة الفهم و الإفهام.

---

[1] - إشكالية القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، ص 48 ، وانظر فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني ، محمد بن أحمد جهلان ، ص 193

[2] - الموافقات 3 / 23 و 24 .

[3] - المصدر نفسه 2 / 289 .

- إفساد صور الانتفاع الشاملة بين المتخاطبين لتعذر قيمة الفهم و الإدراك

و تؤول الفكرة إلى النتائج التالية:

أ – سقوط مقصد صاحب النص لأنّ الأولوية في تحقيق المعاني للقارئ المتلّقي فهو مبدع المعاني و الدلالات و الحاكم على مقاصد المتكلّم من الكلام.[1]

ب – عبثية البحث عن مقاصد المتكلّم، فإذا كانت العبرة للمتلقّي فهو الأولى باستنباط دلالاته أمّا المتكلّم فحكمه الفناء ،و عليه فإنّ البحث عن مقصد النص و مراد مؤلفه يصبح من الأوهام.[2]

ج – تعدّد التأويلات و صدامها، و هذه النتيجة ضرورة حتمية لدلالة المقدّمتين السابقتين انتفاء قصد المتكلم، و أولوية غيره بفهم كلامه فيتحصل من ذلك كثرة التفسيرات و التأويلات ثمّ صراعها- لعدم إدراكها مقصد الكلام - ابتغاء السيرورة.[3]

قائمة المصادر و المراجع.

1. ابن الجوزي،نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة - لبنان بيروت، ط1 ، 1404هـ - 1984م
2. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، ط1
3. ابن القيم، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: على الدخيل الله، الرياض، ط1، سنة1408،

[1] – التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، امبرتو إيكو ، ترجمة سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي، بيروت ،ط 1 ، 2000 ، ص 43

[2] – التفكيكية دراسة نقدية ، بيرف زيما ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسّسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت ،ط 1،1996 ، ص 70

[3] – التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، أمبرتو إيكو ، ص 43

4. ابن تيمية مجموع الفتاوى، ، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد النجدي ،ط ،1412هـ ،1991م ، دار علم الكتب، الرياض،

5. ابن حزم الظاهري: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق لجنة من العلماء ،دار الجيل، بيروت

6. ابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، 1987م

7. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، بدون طبعة،

8. ابن مهران العسكري، الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عثمان،مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،ط1، 1428 هـ - 2007 م

9. أبو حامد الغزالي المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض ، 1399هـ،

10. أبو حامد الغزالي، فصل التفرقة ضمن مجموعة الرسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414،

11. أبو عبيدة معمر بن المثنى،مجاز القرآن،تحقيق محمد فواد سزگين،مكتبة الخانجى، القاهرة1381 ه

12. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري ،الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط4 1407 هـ - 1987م ،

13. أحمد بن فارس بن زكرياء أبو الحسين الرازي، معجم مقاييس اللغة، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/ 1979م،

14. أحمد بن محمد اللهيب مفهوم الأنسنة ، ، مجلة الدراسات الإسلامية،الرياض ،السعودية ،

15. أحمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر،

16. أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، دار الساقي، بيروت، ط8، 2002م.

17. اسبينوزا وأثره في منهجية تحقيق النصوص عند المحدثين، حامد ناصر الظالمي، مجلة أبحاث البصرة ، العراق

18. امبرتو إيكو ،التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، ، ترجمة سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي، بيروت ،ط 1 ، 2000

19. اندريه ناتاف، الفكر الحر، ، ترجمة رندة بعث ، تدقيق جمال شحيد ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق، سورية، ط 1 ،2005

20. أنور الجندي ، الإسلام في وجه التغريب ، دار الاعتصام ، القاهرة ،

21. بيرف زيما التفكيكية دراسة نقدية ، ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسّسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت ،ط 1996،1 ،

22. البيهقي أبو بكر بن الحسين بن على، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الله بن عامر، دار الحديث، سنة1423ه

23. جلال الدين السيوطي، التحبير في علم التفسير،تحقيق فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم، ط1، 1402ه- 1982م،

24. حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2002م.

25. خالد السعيداني ، إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ، رسالة جامعية ،جامعة الزيتونة ،تونس

26. دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007م،

27. رولان بارت هسهسة اللغة ، ،ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب سوريا ، ط 1 ، 1999

28. رولان بارت، موت المؤلف ترجمة عبد السلام العالي مجلة المهد العدد 7 ،السنة 2 ،عمان،

29. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط5، 1987م

30. سعيد توفيق مقالات في الظاهراتية وفلسفة التأويل، ، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر، 1999،

31. الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان الخُبر، ط1، 1412ه

32. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط9، 2003م.

33.

حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.

34. عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م،

35. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1996م، خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات، جدة، ط3، 2015م،

36. عبد العالي العبدوني هيرمنيوطيقا القرآن ، ، دار المعارف الحكمية، المغرب ،ط 1 ، 2007

37. عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، عالم المعرفة، الكويت، 1998،

38. عبد المالك مرتاض التأويلية بين المقدس والمدنس، ، مجلة عالم الفكر

39. عبد المنعم الحفني الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، ، القاهرة ، ط1 ، 1986

40. عبدالصبور شاهين ،قصة أبي زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، ، دار الاعتصام ،القاهرة

41. علي حرب ، نقد الحقيقة ، المركز الثقافي العربي- بيروت ، ط1، 1993

42. علي حرب ، نقد النص ، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء – ط 1، 2005.

43. علي حرب، الفكر والحدث، حورات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، ط1، 1997.،

44. علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ، دار المعرفة، القاهرة، ط8، 1996م،

45. فؤاد عبد المطلب التأويل في الغرب، النشأة والمفهوم، ، مجلة الموقف الأدبي، رامان سلدن النظرية الأدبية المعاصرة، ، ترجمة جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998،

46. قطب الريسوني النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ، منشورات وزارة الأوقاف ،الرباط ، المغرب ،ط 1 ، 2010

47. قطب الريسوني النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ،منشورات وزارة الأوقاف،الرباط ، المغرب ،ط 1،2010

48. كارلايل،الأبطال، ترجمة محمد السباعي، المؤسسة المصرية العامة للنشر والطباعة ، القاهرة

49. كيحل مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان ، الرباط ،المغرب،ط 1 ،2011

50. لورا فاجليرى، تفسير الإسلام ، ، ترجمة أحمد أمين عز العرب ، مطبعة دار الجهاد، القاهرة، 1959،

51. ماهية الهرمينوطيقا، أحمد واعظي ، مجلة المحجة، ، معهد المعارف الحكمية،بيروت،2003،

52. المبرد، الكامل، تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة ، 1406هـ،

53. مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف:محمد نعيم العرقسُوسي،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت، لبنان،ط8، 1426 هـ2005 م 1

54. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998م

55. محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت،ط1 ، 2001م

56. محمد بن أحمد جهلان فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، ،دار صفحات للنشر،دمشق،ط1 ،2008

57. محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات للنشر،دمشق،ط1 ،2008

58. محمد بن جرير الطبري ،جامع البيان في تأويل القرآن،تحقيق أحمد محمد شاكر،مؤسسة الرسالة،ط 1، 1420 - 2000

59. محمد بن حجر القرني موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، ، دار البيان ، الرياض ، ط 1 ، 1434

60. محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الإفريقى، لسان العرب، دار صادر،بيروت،ط 3- 1414 هـ

61. محمد شحرور ، الكتاب و القرآن، الأهالي للتوزيع ، دمشق،

62. محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق ، القاهرة ، ط1 ، 1996 ،

63. مصطفي ناصف نظرية التأويل، ، النادي الأدبي و الثقافي ، جدة ،ط 1 ، 2000 ،

64. موريس بوكاي ،دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، ،دار المعارف بيروت

65. موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل ،مكتبة عويدات ،بيروت ،ط 2 ، 2001

66. نصر أبو زيد، الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية ، ،مؤسسة سينا للنشر ،القاهرة، ط 1992

67. نصر حامد ،الخطاب و التأويل ، المركز الثقافي العربي،ط3 ، 2008 ،الدار البيضاء

68. نصر حامد أبو زيد ، هكذا تكلّم ابن عربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2002 ، القاهرة

69. نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ،ط 4 ، 1996 ،

70. نصر حامد أبو زيد النص ،السلطة، الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ،ط 1 ، 1995

71. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في مفهوم القرآن ، ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،المغرب ، ط4 ،1998

72. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 2007م.

73. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي ، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1 ، 2005 .

74. هانز جورج جادمير، فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2000م، ،

75. هانس غادامير فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، ،ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت،ط 2

76. هسهسة اللغة ، رولان بارت ،ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب سوريا ، ط 1 ، 1999 .

منطلقات التأويل الحداثي لتجاوز مرجعية الخطاب القرآني وكسر بنيته النصية

بقلم
د/ حمزة بوخزنة
جامعة الشهيد حمة لخضر ـ الوادي
hamzaboukhezna@gmail.com

المقدمة:

أهمية موضوع البحث:

تعدّ مسألة المقدس جوهرا تنطلق منه القراءة الحداثية بالنقد لتنتهي فيما بعد إليه بالهدم والتجاوز والرفض، لتحقيق أهداف معرفية ودعوات أيديولوجية متستّرة تحت أُزُرِ التّجديد في فهم الخطاب الديني، وتحديث عُدّة وآليات التعامل معه .

ومسألة التوجّس من "قداسة النّص وسلطته على القارئ" ، يركزّ عليها الفكر الحداثي كثيرا، ويتوقّف عنها مطوّلا للشكّ فيها ، إذ أنّ هالة القداسة التي يحاط بها النّص القرآني من حيث هو نص ذو بناء لغوي في نظرهم تعرقل حركية التفسير والتأويل، وتجعلنا نماطل المراس ونتراخى في تلقي فحوى الخطاب وفهمه.

وليس هناك خلاف عند العلماء قديما وحديثا من أنّ الحديث عن قدسية القرآن هو حديث عن المدخل المهم لفهمه وتفسيره تأويله فكل من أراد فتح كتاب الله عليه أن يستشعر أولا قداسة هذا نصّه المحكم الذي قال تعالى فيه: ((**ألر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير**)). وعليه أن يبحث من داخل النص وخارجه عن المفاتيح المثلى التي تراعي خصوصية النص القرآني التي تمكنّه من فهم دلالاته

والبحث عن مستغلقاته وبيان محكمه ومتشابهه ومفصله ومجمله وغير ذلك. ولا يجب **ترك الحبل على الغارب بتجاوز مسألة القداسة بدافع تحري الموضوعية والانصاف النقدي بين مختلف النصوص اللغوية** مما يجعلنا نستخدم في فهم القرآن مناهج مختلفة قد لا تراعي أدنى خصوصياته ولا تلاحظ الارتباط الوثيق بينه وبين مصدره كما يصنع كثير من ذوي الفكر الحداثي اليوم.

إشكالية البحث:

ما قيمة الخطاب القرآني باعتباره نصا لغويا عند الحداثيين؟ وفيم تتمظهر لنا منطلقاتهم التي توسّلوا بها تجاوز مرجعيته الإلهية التي خوّلت لهم كسر بناه النصيّة وفق المناهج الألسنية الحديثة؟

عناصر البحث :

- المقدمة:
- أولا: القيمة النّصية للخطاب القرآني عند الحداثيين (عقدة القداسة).
- ثانيا: منطلقات التأويل الحداثي لكسر المرجعية والبنية النصية للخطاب القرآني.
- الخاتمة.

وعليه تأتي هذه الورقة البحثية المعدّة خصيصا للمشاركة في الملتقى الدولي الثالث: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية – بمعهد العلوم الإسلامية- جامعة الوادي. لتعالج قضية مهمّة تدور حول مسوغات الحداثيين ومداخلهم التي قدّموها لتجاوز مصدرية الخطاب القرآني وكسر بنيته ، فقدّموا لنا من خلال كتبهم ما أصبح يعرف اليوم بالتأويل الحداثي للقرآن الكريم، الذي يتّبع آليات محدّدة ويستند إلى مرجعيات معيّنة يراقبها الحداثي كلّما خطا خطوة بدافع التأويل أو الفهم أو التفسير أو الاستنباط.

أولا: القيمة النصية للخطاب القرآني عند الحداثيين (عقدة القداسة).

عرف النصّ القرآني طعونا عديدة بِدأً من الطعن في مسألة التحدي من طريق **الشك في الشعر الجاهلي**، إلى قانون **الطّفرة البشرية** أي أنّ محمد ﷺ كان طفرة من البشر، وصولا إلى تطبيق **نظرية جمود النص وموت المؤلف** التي قال بها الناقد الفرنسي رولان بارت في كتابه الشهير (موت المؤلف) وموت المؤلف كما يذكر عبد الله الغذامي لا تعني إلغاء المؤلف نهائياً، بقدر ما هي عملية تحرير النص من سلطة المؤلف وخضوعه للقارئ، أي عملية عقد قران بين النص والقارئ، ومن ثم الاستفادة من خبرات المؤلف في مباركة هذه العلاقة، وهذا يحتاج إلى قارئ جيد ومثقف لكي يفهم ما كان يعنيه المؤلف ولو بشكل عام. ولكي لا ينفر القارئ من الكتابة، فيعتبرها حالة معقدة لا يمكن فهمها .

فهذه النظرية النقدية مع إلى ما جاء به فرديناند دي سوسير الذي نقل الدرس اللغوي من مجرد تتبع تغيرات اللغة إلى وصف اللغة في حدّ ذاها، تمثل النّوة التي عُني بها الفكر الحداثي، فظهر عندهم ما يسمى بضرورة أرخنة النّص الديني، وذلك بنزع القداسة عن القرآن وفك حاكميته وجعله مجرد نص تاريخي ليحجّموا معانيه في حدود زماكانيتها دون أن تتعداها إلى غيرها. وكل هؤلاء يحاولون نقل النص القرآني من شروطه الإلهية إلى شروط إنسانية.

وقد رسم الحداثيون لهذا النقل خطوات منهجية أرادوا بها فكّ " عقدة تقديس النّص" في الفكر العربي والإسلامي، هذه العقدة في نظرهم سيطرت على العقلية الإسلامية طيلة ردح من الزمن، فأفرزت المناهج والنظريات التي انطلقوا منها وطبّقوها على النّص القرآني ما يسمّى عندنا اليوم بالقراءة الحداثية للقرآن. هذه القراءة التي ثوّرت كثيرا من المفاهيم وزعزعتها مما كان مسلّما به عن العلماء.

ثانيا: منطلقات التأويل الحداثي لكسر المرجعية والبنية النصية للخطاب القرآني .

لتفكيك " عقدة النّص المقدس " انتهج الحداثيون عدة خطوات نذكرها فيما يأتي مع شيء من التفصيل:

1/ اعتبار الوحي؛ ظاهرة اجتماعية وتجربة إنسانية.

حتّى يتسنى للحداثيين قراءة القرآن الكريم وفق آليات ومناهج جديدة كالبنيوية والتفكيكية والهرمنيوطيقا والأنتروبولوجيا، كان لا بد عليهم أن يضعوا له إطارا تاريخيا، تتحدد من خلاله طبيعته التي تتساوق وطبيعة المناهج التي ستطبق، وإلا لن يكون هناك جدوى منها لأن تلك المناهج ظهرت وتطورت بفضل دراسة لغات لها خصائص وطبائع بيئية معيّنة، ومعلوم أنّ علماء اللغة واللسانيات يعتبرون اللغة ظاهرة وضرورة اجتماعية بها تحدد العلاقات ويقع التواصل بين الأفراد والمجتمعات.[1] ولذا حشر الحداثيون النّص القرآني في هذه الزاوية من المنظور الغربي للغة عموما، ولم تسوّل لهم أنفسهم الخروج عن الإطار العام الذي حدّده هؤلاء، وإلا لن يسعفهم القول بقداسة لغة القرآن وخصوصيته في تطبيق مختلف المناهج اللغوية والألسنية .

فمثلا نجد محمد أركون يدعو بشدّة إلى نزع القداسة عن القرآن الكريم، بدعوى أنّ نزعها لا يستلزم منه التكذيب بأن القرآن وحي، بل يستلزم التخلي عن المفهوم التقليدي أو التبسيطي للوحي في الثقافة الإسلامية، الذي « يقدم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن . فهو يبتدئ كلامه قائلا: ((قال الله تعالى)) ... وينهيه قائلا :

---

[1] – فرديناك دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص:109.

((صدق الله العظيم)) ».[1]

إنّ هذا المفهوم في رأيه أنتجه وكرّسه الفقهاء الذين يصفهم مرّة بالأنظمة اللاهوتية التي سيطرت جيدا على النص وفرضت ملكيتها له وعلى تفسيره، ثم ترك في رعاية مسيري أمور التقديس أو رجال الدين في كل طائفة وملة.[2] ويصفهم أيضا منتقدا إيّاهم بشدّة في مواضع أخرى " بحراس الإيمان " لأنهم في اعتقاده أصحاب تيارات ومذاهب يشكلون أيديولوجيات بعينها، يقول: « إنهم بالأحرى حراس الاعتقاد لا الإيمان ولكن هذا الذي يقيم هذا الفرق بين الشيئين هو أنا وليس رجال الدين الذين يدعون أنفسهم ويفرضون على الآخرين مناداتهم باسم "حراس الإيمان " داخل تراث الإسلام . لماذا ؟ لأنهم مدربون خصيصا للسهر على الأورثودوكسي وحراسته: أي الإيمان : "الجاهز مسبقا" والذي يعتبر من قبل الطائفة بمثابة الإيمان الوحيد الصحيح : الإيمان الوحيد القادر على إقامة علاقة صحيحة مع الله ».[3]

انتقد أركون مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي على وجه الخصوص، وقدّم مفهوما جديدا يستوعب مختلف الأديان والملل عندما اعتبره ظاهرة انسانية اجتماعية « تظهر فيها لغة جديدة لكي تعدل جذرياً من نظرة الإنسان عن وضعه وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ وعن فعاليته في إنتاج المعنى ».[4]

وهذا التعريف الذي طرحه أركون في الساحة الفكرية يسعفه لتطبيقه المناهج اللغوية والألسنية الحديثة على النص القرآني دون أي تحرج ولا مراعاة لخصوصيته كما

---

[1] – محمد أركون ، من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، تر: صالح هاشم، دار الطليعة– بيروت، ط2، ص:17.

[2] – المرجع نفسه، ص: 17، و ص:24، وص:27–28.

[3] – محمد أركون ، التشكيل البشري للاسلام ، تر : هشام صلاح ، ص 223

[4] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص:83.

يقول: « سوف نرى كيف أنّ البديهة التاريخية المدعّمة من قبل التحليل الألسني والسيميائي للخطاب القرآني سوف تقودنا إلى صياغة المقترح التالي الاستكشافي (أي القابل للأخذ والرّد). ما كان قد قُبل وعُلم وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعّمة من قِبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النّجاة المشترك لدى الجميع ».[1]

وضع مفهوم للوحي عام سوّغ لهم بدهاء ادخال النص القرآني في المفهوم الظاهراتي للوحي باعتباره جزء منه فكان القرآن بالنسبة لهم كغيره من الأديان والملل السماوية وغيرها من التي ابتدعها الإنسان

إنّ تحديده لماهية الوحي، بتلك الصورة العامة، جعله لا يفرّق بين الإسلام وغيره من الأديان الوضعية، كما يفهم من كلامه « تحديدنا الخاص عن الوحي يمتاز بخصيصة، وهي أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد ».[2]

وإلى مثل هذا المفهوم للوحي الذي يجعله ظاهرة عامة تسع الجميع يذهب نصر حامد أبو زيد، في قوله: « وإذا كان اسم "الكتاب" واسم "القرآن" من الأسمء التي تعدّ بمثابة الأسماء الأعلام، فإنّ اسم "الوحي" في دلالته على القرآن ليس كذلك، بل تتسع لتشمل كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر. هذا من حيث الاستخدام القرآني .

---

[1] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص:21.

[2] – المرجع نفسه، ص:84.

والاسم من جهة أخرى دال في اطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعا من "الإعلام")).[1]

ولذا نجده لا يفرّق أيضا بين النص البشريِّ والنص القرآني، جاعلًا إياهما في درجة واحدة من حيث القوانين، رابطًا القرآنَ الكريم بالزمان والمكان والتاريخ، في كلامه ((النصوص الدينية ليست مفارقةً لبِنْية الثقافة التي تشكَّلت في إطارها...، وأن المصدر الإلهيَّ لا يلغي كونَها نصوصًا لُغَوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخيِّ والاجتماعي)).[2]

ولم يتخلّف عن الاعتداد بهذا المفهوم حسن حنفي عندما اعتبر كل من الوحي والألوهية تجربة بشرية إنسانية، يخضعان لإرادة البشر ومطالبهم، وهو بهذا يفرع الوحي من مضامينه ومصدريته الإلهية عندما يضعه في إطار إنساني بحت مما يجعل كل مضامينه ومحتوياته إنسانية أيضا، كل هذا ليقرر كونه تجربة إنسانية شعورية، يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني النسبية إلى الوجود البشري.[3]

ثمّ تسنّى له في هذا الإطار الإنساني الذي حدّد من خلاله طبيعة الوحي أن يفصح أيضا على أنّ لغة القرآن لغة تاريخية تعبر عن حوادث أكثر مما تعبر عن أفكار، أي أن ألفاظها تدل على الأشخاص والأحداث والأماكن الجغرافية ولا تدل على أفكار ومفاهيم علمية مستقلة .[4]

إنّ مثل هذه الآراء كما نلاحظ هي التي ساقت إلى القول بتاريخانية النص القرآني

---

[1] – نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص:30.

[2] – نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي (المغرب/ لبنان)، ط: 5(2006م)، ص 24.

[3] – ينظر: حسن حنفي، التراث والتجديد موقف من التراث القديم، ط3، ص: 96.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص:96.

الذي يمثل فيه الوحي مجرد ظاهرة إنسانية اجتماعية مربوطة بالبيئة الجغرافية والواقع البشري الذي ظهرت فيه، وبهذا الطرح الذي يتعامل مع الوحي بالأساس على أنّه يمثّل « ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن تكون عبارة عن تركيب لاهوتي وما يوصل إليه هذا الأمر من نتيجة تجعل كل ظاهرة لغوية جديدة تمثل وجود الوحي ».[1]

وعليه يمكننا إدراك إصرار الحداثيين على اعتبار الوحي مجرد ظاهرة ملتصقة بالبعد الاجتماعي والتجربة الإنسانية لإعطائه صبغة تاريخية تمكنهم من دراسته وفق المناهج والنظريات اللغوية التي يتوسلون من خلالها إعادة بناء منظومة فكرية جديدة لفهم الخطاب القرآني وتأويله بما يتوافق وطبيعة الواقع الاجتماعي.

ولا ريب أنّ منح هذا التّصور لطبيعة القرآن باعتباره وحيّا من عند الله وربطه بالحراك الاجتماعي ما هو إلا اسقاط مباشر للمفهوم الغربي للغة وتبنٍ له، فكما ذكرنا سابقا أنّ علماء اللغة الغربيين يعتبرون اللغة ظاهرة اجتماعية، فالمجتمع هو الذي يصنع اللغة ودلالاتها وفق ما هو معاش ولا اعتبار للمدلولات لأنّها ليست ثابتة، وهو ما يعرف باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول الذي نادى به فرديناند دي سوسير الذي يقول: « اللغة نتاج للقوى الاجتماعية ومجموعة المواصفات التي يتبناها الكيان الاجتماعي وهذه القوى تعمل بفعل الزمن في قوانينه في التغيير والصيرورة ، وما كان يظهر من ثبات اللغة فهي بحسب تموضعها في الزمن نفسه ».[2]

وقد استغل الحداثيون هذا المنفذ اللساني ليعبروا عن موقفهم النقدي من التراث التفسيري للخطاب القرآني ويطيحوا من شأنه وقيمته، وليفتحوا المجال واسعا لحركة

---

[1] – إيمان أحمد الغزاوي: الحداثيون العرب وموقفهم من القرآنً ظاهرة الوحي إنموذجا- دراسة نقدية، دراسات، علوم الشريعة والقانون، عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية ،العدد: 1، مجلد: 43، 2016، ص:08.

[2] محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير، ص 96.

التأويل ويطلقوا العنان العقل فيها، وذلك أنّ تبني فكرة اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول هو ضرب للمنظومة المعجمية العربية وللمخزون اللغوي الثابت فيها، فالواقع الاجتماعي له السلطة الكاملة في الفهم، فهو الذي يعطي للغة المعاني من خلال حركة التفاعل البشري في الزمان والمكان المعيّن. وقد دفع هذا التطور الألسني من قبل دي سوسير بفصله بين الدال والمدلول فيما بعد على يد ليفي شترواس للقول أنْ "لا وجود للمدلولات بل يوجد دلالات فقط " . و بهذا فتح المجال للقول بـ (لا نهائية التأويل) [1]. لأنّ حصر الدلالات في قوالب يقتل اللغة ويعجلها غير قادرة على التواصل من مكان إلى مكان أو زمان إلى زمان آخر، وهذا الطرح اللغوي اللساني هو ما نلفاه جليا أثناء في المشروع الحداثي لإعادة قراءة القرآن والتراث وفهمهما. ولذلك عبّروا عن الوحي عموما باعتباه ظاهرة اجتماعية، وهم يرمون من وراء هذا إلى ادخال القرآن في هذا التّصور لفتحوا الباب واسعا للتأويل والفهم.

فهذا التطور الذي دفع به (دي سوسير) للدرس الألسني من فصل العلاقة بين الدال وأي مدلولات خارجية ، وهذا ذروة التطور في المبحث الألسنية والذي سينتهي مع شتراوس للقول أنه "لا وجود للمدلولات بل يوجد دلالات فقط " . وبهذا فتح المجال للقول بـ (لا نهائية التأويل) [2] أمام القارئ. وهذا الطرح اللغوي اللساني هو ما نلفاه جليا أثناء في المشروع الحداثي لإعادة قراءة القرآن والتراث وفهمهما. لا على الطريقة الكلاسيكية التي تبحث عن المعاني اللغوية الحرفية والمجازية للنصوص بل على الطريقة اللسانية الحديثة التي تستهدف الفهم، فنظرية الفهم هي الحجر الأساس الذي

---

[1] ينظر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت. ط 1 ، 1985 م .ص 239.

[2] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 239.

قامت عليه التأويلية الحديثة[1]، حيث اعتبر **بول ريكور** هذا التحول في نظرية التأويل بالثورة الكوبرنيكية الأولى في تاريخ الهرمنيوطيقا ، إذ كان التحول فيها كما يقول : "من سؤال ما معنى النص في الهرمنيوطيقا الكلاسيكية إلى سؤال ما الفهم في الهرمنيوطيقا الحديثة " [2].

2/ تفكيك طبيعة الوحي بين المقدّس واللامقدس.

بعد أن وضع الحداثيون إطاراً اجتماعيا تاريخيا للوحي، راحوا يبحثون عن مخرج لتحديد مفهوم دقيق له، وذلك أنّ المفهوم التبسيطي الذي يجعله يرتكز على القداسة والغيب لا يقدم شيئا من الفهم الحصيف بالنسبة لهم ، كما ذكر نصر حامد أبو زيد: ‹‹ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص››.[3]

وقال أيضا محمد أركون: ‹‹ لقد رسخ القرآن مراتبية هرمية أو طبقية أنطولوجية ذات مستويين: الأول والأعلى هو مستوى المطلق التنزيهي المتعالي، والمستوى الثاني هو مستوى التجسيد التاريخي والعمل التاريخي المحسوس أي العمل النبوي ››.[4]

يكشف أركون من خلال كلامه عن وجود تعايش بين مستويين من مستويات الوحي، اللذين وقع الخلط بينهما في أذهان كثير من العلماء والباحثين والناس، ليعطيه

---

[1] عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظرات القراءة : دراسة تحليلية في النظريات الغربية الحديثة ، منشورات الإختلاف / الدار العربية للعلوم، الجزائر / بيروت ، ط 1 ، 2007 م ص 24.

[2] عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف /الدار العربية للعلوم ، الجزائر / بيروت ، ط 1 ، 2008 م، ص 124، 125 .

[3] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2014م، ص 24.

[4] – محمد أركون : الإسلام والأخلاق والسياسة ، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي – بيروت – باريس، ط1، 1991، ص:22.

بعدين أحدهما مقدس والآخر لامقدس، هما: كلام إلهي، أزلي، لانهائي، محفوظ في أمّ الكتاب أو اللوح المحفوظ، ووحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي ، والمرئي، والممكن التعبير عنه لغويا، والممكن قراءته.[1] وهو المستوى الذي يتجسد في المصحف الذي بين أيدينا اليوم.

وهذا الأخير هو الذي خضع لعملية التسجيل وقدس من طرف المسلمين بسبب خلطهم بين المستويين حتّى أفقدوا الثاني تاريخانيته بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير.[2] يقول هاشم صالح معلّقا على كلام محمد أركون: « هذا التمييز الذي يقيمه أركون بين المستوى المتعالي كليّا للوحي، وبين المستوى المتجلى تاريخيا في لغة بشرية معيّنة ومن خلال حروفها وأصواتها، ونحوها وصرفها، أمر بالغ الأهمية. فالمستوى الأول لا يمكن أن يصل إليه أي بشريّ ولا حتّى الأنبياء لأنّه يمثّل "أمّ الكتاب" أو "اللوح المحفوظ" عند الله فقط. وأمّا المستوى الثاني الذي تجلّى للبشر في الحياة الأرضية فهو ذو بعد تاريخي على الرغم من استلهامه المستوى الأول، وهو يتجسد في المصحف أو التوراة، أو الإنجيل. إنّه يمثّل كلام الله المخلوق كما تقول المعتزلة. ولكن بما أن أطروحتهم سقطت وهُذمت تاريخيّا، فإنّ المسلمين يخلطون كلياً بين كلا مستويي الوحي، وراح القرآن يفقد طابعه التاريخي بشكل كامل ».[3]

فمحمد أركون كما نفهم يفرق بين نوعين من الوحي، أحدهما مقدس وهو الموجود في اللوح المحفوظ، والآخر لا مقدس هو الموجود في المصحف ويتجسد فيه كلام

[1] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص:22.

[2] – ينظر : المرجع نفسه، ص:25.

[3] – ينظر الهامش تعليق هاشم صالح، المرجع نفسه، ص:22.

الله، ولا شكّ أنّه من خلال هذا التفكيك لحقيقة الوحي وطبيعته يروم إلى خلع القداسة عن القرآن الذي بين أيدينا في وجوده المصحفي المتصل اتصالا مباشرا بالواقع والتاريخ.

وإلى هذا الطرح يذهب الطيب تيزيني الذي يعتبر النص مقدس في مستواه الوجودي الأول، أي وجوده الميتافيزيقي، وهو كذلك حينما أنزل منجما على النبي ﷺ، لكن مباشرة بعد لحظة نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم فقد قدسيته وصار نصا تاريخيا.[1] وقد اصطلح عليه **" لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ "** ، عندها مال النص إلى التشظي التاريخي ومن وقتها فقد قدسته حسب تعبيره و أصبح نصا تاريخيا.[2]

ولهذا الطرح في ماهية الوحي علاقة بربط النص القرآني بالواقع الاجتماعي، والقول بأنّه كتاب لغوي عادي كغيره من النصوص – كالكتب المسيحية المقدسة – نشأ وفق ظروف اجتماعية وواقع بيئي معين لا يجب وصفه بالقداسة، إذ يرى أركون أن الوحي المتمثل في القرآن عند المسلمين تحول من كلام إلى نص. في قوله: « فإننا نلاحظ أن التلفظ الشفهي به كان قد نطق أولا من قبل وسيط، وهذا الوسيط في حالة الإسلام يدعى الرسول أو النبي؛ وفي حالة المسيحية يدعى تجسيد الله على الأرض او يسوع المسيح. إنّه شخص يتوسط بين الله والجنس البشري، ثمّ سجّل هذا الوحي كتابة فيما بعد على الرّق أو الورق لكي يصبح كتابا عاديا يمكننا أن نخزّنه، أو نفتحه، أو نقرؤه ونفسرّه. وهذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سيرورة تاريخية: "الكتابات المقدسة ".

[1] – طيب تيزيني، محمد سعيد رمضان البوطي، الإسلام والعصر تحديات وأفاق ،دار الفكر– دمشق، ط2، 1420 / 1999م، ص 134-135 .

[2] – المرجع نفسه، ص: 134-135 .

وهذا يعنى أنّه قدسّ أو خلعت عليه أسدل التقديس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس ، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير المتعلقة بكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو التي يمكن معرفتها، وأقصد بهذا الظروف السياسية، والاجتماعية، والثقافية وهكذا تم تحويل كلام الله المتمثّل بنطقه الشخصي ذاته وبصفته أزلياً، متعاليا لا نهائيا وغير قابل للاستنفاد من قبل أي جهد بشري، إلى كتاب عادي مادي نلمسه باليدونتحسّسه ونفتحه ونقرؤه... »[1]

والذي نفهمه من كلامه أن تحول القرآن من مرحلة المشافهة إلى مرحلة الكتابة هو انتقال من المقدس إلى اللامقدس فالقرآن باعتباره مقدسا هو كلام الله المنطوق المتعالي اللانهائي، وباعتباره اللامقدس هو المكتوب الذي نلمسه الخاضع لظروف البيئة والواقع الاجتماعي الذي دوّن فيه. ولهذا يختلف قرآن المشافهة عن قرآن الكتابة بالنسبة له ، وذلك أنّ الشفاهة لها آلياتها وأساليبها الخاصة المستخدمة في التوصيل واستقبال السامع له فتختلف بالتالي عن الكتابة. فتولد أمران خطيران : الأول يتعلق بنزع التاريخية ، وبهذا الحدث وتمجيده، والثاني يتمثل في التغيرات الجوهرية الحاصلة في النص القرآني نفسه، فأصبح متميزاً عن الخطاب الشفوي بسبب الاختلاف الموجود بين الكلام المسموع والنص المقروء ، وبين الكلام الحاضر وصاحب النص الغائب[2].

3/ تحديد شيفرات التواصل في نقل الوحي (القرآن من التلفظ إلى الكتابة):

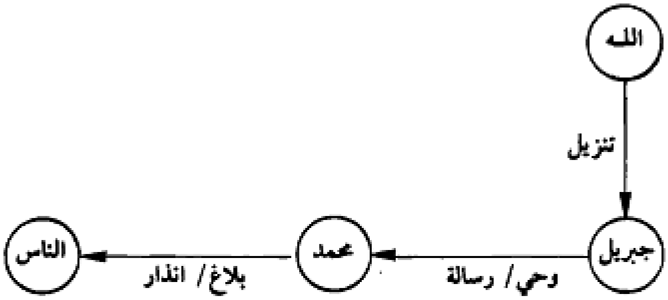
راح الحداثيون يفتشون عن آلية نقل الوحي أو ما أسموه شفرة الاتصال بين المُخاطِب والمخَاطَب،بين الله وجبريل، وبين جبريل والرسول، وبين الرسول الناس.

[1] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص25

[2] –عبد اله بلعزيز ،مرجع نفسه ، ص:91

وذلك لزعزعة مرجعية الخطاب القرآني الإلهية المطلقة التي صيغ وفقها نصّه اللغوي المحكم والمعجز، الذي يحتوى الزمان والمكان ويصلح لكل عصر ومصر، فربطوا مرجعيته بالبيئة التي أثر مباشرة في صياغته ووجوده ومن ثمة تسنى لهم ربط القرآن بالتاريخ وظروف المجتمع، فلا يمكن فهم دلالاته إلا من خلال ثقافة المجتمع والواقع والنظام اللغوي السائد الذي وجد فيه نصّه المقروء، وليتبين لنا هذا سوف نلخص ما ذكره نصر حامد أبو زيد في طبيعة شفرات التواصل بين المخاطب والمتلقي للوحي.

يقول نصر حامد أبو زيد: « كون "النّص" بلاغا معناه أنّ المخاطبين به هم الناس جميعا، الناس الذين ينتمون إلى النّظام اللغوي نفسه للنّص وينتمون إلى الإطار الثقافي الذي تعدّ هذه اللغة مركزه. إنّ مفهوم " التنزيل" هنا لابد أن يفهم بوصفه تنزيلا إلى الناس عبر وسيطين: الأول المَلَك، والوسيط الثاني محمد البشير. إنّها رسالة السّماء إلى الأرض، لكنّها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمّها البناء الثقافي. إنّ المطلق يكشف عن نفسه للبشر، "يتنزّل" إليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي. ويمكن أن نضع هذا التحديد للنّص على الوجه التالي[1]:



[1] – نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص:56-57.

وقد ذكر نصر حامد أبو زيد أنّ "الناس" أو المخاطبين هم الهدف الأساسي من النّص وغايته، وأنّ هذا النّص لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بهؤلاء المخاطبين، وقد استدل على ذلك بطبيعة الثقافة العربية السائدة قبل الإسلام التي يرى بأنّها كثيرا ما تنحو نحو المخاطب في مختلف نصوصها اكثر مما تنحو نحو المخاطب. يقول: « ... النّص كله لا يدّل إلا من خلال النّظام اللغوي الخاص بالمخاطبين، فإنّ الثقافة العربية ذاتها قبل الإسلام يمكن أن توصف بأنّها ثقافة تنحو نحو المُخاطب في نصوصها أكثر مما تنحو ناحية المتكلم، وانتماء النّص إلى مجال هذه الثقافة يجعله – من هذه الوجهة- نصاً ينحو ناحية المخاطب ... في مثل هذا التّصور الذي يطرحه النّص عن نفسه، من خلال الثقافة ونظامها اللغوي، يصبح التركيز على مصدر النّص وقائله فقط إهداراً لطبيعة النّص ذاته، و إهدارا لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي ما زال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم ». [1]

وهو يرمي من خلال هذا الكلام إلى تغيب المتكلم في النّص وإهماله وحجب دوره الفاعل فيه باعتباره المصدر الأول للنّص، وهي نظرية مستوحاة مما عرف عند علماء اللغة الغربيين "موت المؤلف"، وكل ذلك من أجل تغييب مرجعية ومصدرية النّص أثناء عملية تحليل الخطاب القرآني ، وإعطاءه مرجعية أخرى تمثلها البيئة الجغرافية والواقع اللغوي والثقافي الذي وجد فيه، مما يفتح المجال لمختلف عمليات التأويل والفهم، لأنّ النظر إليها ومراعاتها وجعل مرجعية إلهية للنص يقيّد الفهم ويحجّمه، ويهدر طبيعة النّص ذاتها، ويهدر أيضا وظيفته في الواقع والمجتمع كما يرى الحداثيون.

[1] – المرجع نفسه، ص:85.

والذي نلاحظه من خلال ما ذكره نصر حامد أبو زيد أنّه يريد أن يجعل القرآن منتج بشري ثقافي ، يقوم في النهاية بعد مروره على عمليتي التنزيل والوحي على تفاعل بين طرفين واقعيين بشريين؛ الطرف الأول يمثل النبي محمد ﷺ، والطرف الثاني هم الناس. وكلا هاذين الطرفين يخضعان لواقع ثقافي ولغوي مشترك، فلا بدّ إذن لطبيعة النص أن لا تخرج عن ذلك الواقع المشترك. ومن هذا التّصور نجد محمد أركون يطلق مصطلح الخطاب النبوي[1] بدل الخطاب القرآني في موضع عديدة من كتبه تأكيد منه على علاقة النص القرآني بالواقع البشري وإثابتا لبشرية صياغته. وقد قدّم على ذلك مقاربة بشرية بين مكانة القرآن والمسيح عيسى بن مريم عليه السلام، يقول:« ... المسلمون يرفضون إقامة مطابقة بين المكانة الإلهية للقرآن وبين المكانة البشرية والنسلية لعيسى بن مريم. وإذا وصلنا إلى هذه المقارنات فإننا سنقول بأنّ محمداً بن عبد الله يتخذ المكانة المحدّدة له في نسبه الاجتماعي والسياسي المعروف، تماما كما يتحدث القرآن عن عيسى بن مريم مشدّدا على طبيعته الجسدية الدموية ومنكراً المكانة اللاهوتية الي يخصّصها له المسيحيون. وبحسب ما تقول نظرية جماليات التلقي المعروفة في النقد الأدبي، فإنّ الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدّس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به. وأما يسوع المسيح بصفته تجسيداً لكلمة الله، فإنّه يشبه المصحف الذي تجسّد فيه كلام الله ».[2]

وقد كان لهذا المدخل الحداثي في كسر مرجعية الوحي، دور بارز في تبرير عمليات التحليل اللغوية واللسانية مع النصّ القرآني، لما أخضعوه « لنقد العقل التجريدي بمنهجيات جديدة، تتجاوز اليقينيات المطلقة، ولا تقر الحقيقة الغيبية، ولا تؤمن

[1] – ينظر: محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص:62، وص:75، وص:78.

[2] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص:23-24.

بالماورائيات، تمشيا مع طراقياتها القائمة على الملاحظة الحسية، وذاتية الباحث المرتبط بلحظته الزمنية، وما تعنيه تلك المنهجية من شرعنة نزع قدسية أي نص مقدس عند التعامل معه كنص تاريخي تحدده اللحظة الزمنية للتناول، وذاتية الباحث، حيث ينزل به عن مستوى الوحي الالهي، إلى مستوى التاريخ البشري، ومن ثم التعامل معه كما لو أن التعامل يحصل بين الإنسان والإنسان، بدلا من أن تكون العلاقة فيه بين الخالق والمخلوق كما هي في حقيقتها ››.[1]

ولم يختلف موقف الطيب تيزني عما ذهب إليه غيره من الحداثين عندما في قوله: ‹‹ فلقد اتضح شيئا فشيئا أن الإسلام إذ صدع به من قبل الرسول الكريم، فقد أخذ يفصح عن نفسه ويعبر عن مستويين اثنين. بالاعتبار المنهجي والاعتقادي الذهني... أما المستوى الأول منهما فقد قدم نفسه بصيغة (الوحي – التنزيل). في حين اتضح المستوى الثاني بصيغة (التأويل) ،هنا بمعنى الفهم والتمثل، وجدير بالقول أن هذا التميز بين المستويين المذكورين قائم على أن (الكلمة الإلهية)ما إن تتحول عبر (الرسول المبلغ)إلى الناس حتى تصير (كلمة إنسانية)،فهنا تتم عملية فك ارتباط بين الكلمتين ››.[2]

وهو بهذا يقرّر إمكانية وجود تعدد لوجوه القراءة والتأويل للنص القرآني، هذا التعدد الذي يمثل خاصية من الخصائص البارزة لبنيته الداخلية. يقول: ‹‹ ...الإقرار بإمكانية بروز تعددية قرائية للنص الديني ، من موقعه ذاته ، ويبقى القول ضروريا بأن مصدري هذه التعددية الاثنين المأتي عليهما تواً (الواقع المجتمعي المشخص والنص

[1] – نايف عبوش : دعاوى أنسنة النص القرآني..بين هوس العقلانية الحداثية وحقيقة الوحي الإليهي، موقع الحوار المتمدن: الرابط:
http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=340489&r=0. تاريخ النشر: 2013/01/10.

[2] – تيزيني الطيب ،البوطي: الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ص110.

الديني)يفصحان عن نفسهما –عمليا– عبر من يتلقى هذا النص قراءة وإنصات واستذكارا إن فعل القراءة والإنصات هذا هو نفسه يمر عبر قناتين اثنتين تلخصان شخصية المتلقي إياه .على هذا الصعيد ، القناة الأولى تتحدد بـ (المعرفي). أما القناة الثانية فتعبر عن نفسها بـ(الإيديولوجي))». [1]

ولابدّ أن ننوّه هنا في هذا العنصر إلى أنّ تركيز الحداثيين على ارتباط النّص القرآني بالواقع من حيث الطبيعة وكذا مقتضيات التعامل والفهم، هي فكرة مستنسخة ومستجلبة من التحول الكبير الذي شهده الدرس اللساني الحديث، وذلك بالتحول من لسانيات الجملة الذي ظلّ مسيطرا على الوسط اللغوي طيلة ردح من الزمن إلى لسانيات النّص والعناية بالبعد الوظيفي الاجتماعي للغة، وذلك مع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين خاصة مع دراسات عالم اللسانيات زبليج هاريس Zellig Harris ، الذي يعدّ أوّل من اهتمّ بالتحليل الشامل للنص وربطه بالسياق الاجتماعي والثقافي.[2]

وقد تتابعت بعده الدراسات والأبحاث في ما سمّي باللّسانيات النّصية Textual Linguistics، ومن أبرز أعلامها: هارتمان Hartmann ، وجليسون Gleason، وهارفج Harweg، وشميدت Schmidt.[3]

---

[1] – المرجع نفسه، ص111.

[2] – ينظر: سعد مصلوح: العربية من نحو الجملة إلى نحو النّص، ضمن كتاب عبد السلام هارون معلما ومؤلفا ومحققا، تحرير: وديعة طه النجم وعبده بدوي، كلية الآداب- الكويت، 1410ه-1990م، ص:407-408. وينظر: رشيد عمران: ملامح الممارسة النصية في علم أصول الفقه دراسة في ضوء لسانيات النص، مجلة القادسية للعلوم الإسلامية- المجلد:17، العدد:2 – 2014م، ص:36-37. وص:41.

[3] – ينظر: سعد مصلوح: العربية من نحو الجملة إلى نحو النّص، ص:407.

وهذه النوع من اللسانيات المتطورة تعنى في تحليلاتها بالموقف الاجتماعي والثقافي الذي تكوّن فيه النّص بالدرجة الأولى، فلا يمكن في نظرها الفصل بين اللغة والموقف أو السياق الاجتماعي بحال من الأحوال أثناء عملية تحليل الخطاب أو النص، ولا يمكن أيضا في نظرها تجزئة النّص وتحليله تحليلا جمليّاً مقطعيا . بل يمثّل النّص بكليّته وحدة متكاملة تركيبا ومتجانسة سياقيا للتحليل اللغوي.

ومن خلال هذا التفكير اللساني توّسل الحداثيون بمختلف آليات تحليل الخطاب فهمَ الخطاب القرآني ، وسطّروا له الإطار الثقافي واللغوي الذي لا يمكن في نظرهم تجاوزه لأنّه يمثل المدخل الوحيد الذي تدرك من خلاله دلالاته، لأنّ النص القرآني وليد البيئة الثقافية واللغوية التي ظهر فيها.

4- منح سلطة الفهم للقارئ وحجب سلطة للنّص وحاكميته.

يعتبر الحداثيون القرآن مجرّد نص لغوي، مثله في الانتماء الثقافي وطبيعة المنشأ مثل نشأة النصوص الإنسانية الأخرى. وبالتالي فالمرجعية الأولى التي تؤسس للفهم والتأويل هي عقل القارئ، وليس للنص في ذاته سلطة يفرضها على المتلقي.

وباعتبار النص القرآني منتج ثقافي لظروف عصره والبيئة التي ظهر فيها، يصحّ مقاربة فهمه من خلال لغة تلك البيئة ، فهو إذاً لا يعدو أن يخرج من أطرها الثقافية واللغوية، يقول نصر حامد أبو زيد: « قد يقال إنّ النّص القرآني نصّ خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، لكنّه رغم ذلك يظلّ نصّا لغويا ينتمي لثقافة خاصة ».[1]

ويقول أيضا: « إنّ النّص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنّه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة

[1] – نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص:18.

تبدو بديهية ومتّفقاً عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص)).[1]

لقد صرحّ الحداثيون بدَعّهم منذ البداية لفكرة المقدس، وسعوا إلى تفكيكها من خلال إعادة صياغة مُعطى معرفي جديد للوحي القرآني، يبتعد به عن المفهوم الذي ساد وسيطر على الفكر الإسلامي، فشلّ فاعليته وعطّلتها كما قالوا، وكذلك من خلال إعادة بناء منظومة مصطلحية دينية في خطابهم الحداثي عند تعاملهم مع القرآن، وذلك لإيمانهم من أنّ " سلطة النص الذاتية أو حاكميته" هي عتبة تُشكل حاجزا كجدار برلين – على حد تعبير محمد أركون السابق– يحول دون تحرير العقل الإسلامي، وحائلا يكسر موضوعية الفهم الحقيقي والتأويل الصحيح لكتاب الله عزّ وجل، وبهذا يصرحّ علي حرب، بوجوب نزع القداسة عن النص لأنّها منحته سلطة ذاتية كان لها دور في تقزيم دور العقل وإصابته بالجمود والتخلف الفكري، يقول: ((فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذا للمداورة والالتفات، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلا من الدوران حولها)).[2]

وهم في هذا المنطلق يراعون الفكر اللساني الغربي أيضا، فالبنيوية تتركز على اللغة باعتبارها كيانا اجتماعيا مستقلا ،من حيث الأسس المركبة لها ووظائفها في إطار علاقتها بالفكر والعالم الواقعي ،وهي اتجاه عام شامل في البحث يضم تيارات عديدة ، للقفز بالعلوم الإنسانية من النظر المغلق إلى العمل التجريبي عبر إتباع سلاسة الدراسة الوصفية للغة كوحدة متكاملة وفي إطار اتصالها خارج ذاتها، وشيئا فشيئا

[1] – المرجع نفسه، ص:24.

[2] – علي حرب، نقد النص، ص 77

اتسع نطاق البحوث لسلك منعطفا أرقى يتناسب و إمكاناتها وهو التفسير الذي يتيح المجال أمام دخول دلالات جديدة يضيفها الدارس بعد محاورة ومناقشة لما تم وصفه.

والتأويل ينشأ كما يرى " بول ريكور " حين تستقل النصوص عن قصد مؤلفيها ويعتمد على قدرة المؤول الدخول داخل الحياة الروحية للمؤلف ، لكن مع (ريكور) ينتقل من المؤول إلى المؤلف، ثم يعود إلى المؤول نفسه فالقراءة عنده فعلا منتجا.[1]

ولذلك يرى الحداثيون أنّ القارئ هو الذي يمتلك - بما لديه من مدارك عقلية ومناهج حديثة عملية – سلطة الفهم والتأويل، وأنّ حسبان أي مؤثرات أخرى خارجية قد يعوق عملية التأويل للخطاب القرآني والديني عموما.

5/ تبني مصطلحات تخلع صفة القداسة عن النّص القرآني:

قدّم الخطاب الحداثي أيضا معجما مصطلحيا جديدا، معجما يراه هؤلاء موضوعيا لتخفّفه من كل أثر للقداسة وسلطوية النّص، فقد استبدل محمد أركون كل المفاهيم والمصطلحات القرآنية التي تعبر عن قداسة القرآن الكريم وإطلاقيته وتعاليه عن المنهج التاريخي، وأغرق في توظيفها في مختلف كتبه؛ حيث نجده يعبر عن "الوحي" و "القرآن الكريم"، تارة بـ"الحدث التاريخي" وتارة "بالظاهرة القرآنية"، واستبدل اسم "المصحف"، بأسماء أخرى من قبيل "المدونة"، "النص الرسمي المغلق"، ويسمي الصحابة رضوان الله عليهم بالفاعلين التاريخيين.[2]

---

[1] – مصطفى حسن ،الدين والنص والحقيقة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر- بيروت، ط1، 2012م، ص170-171.

[2] – ينظر مثلا طريقة المعالجة وتوظيف المصطلحات في مختلف موضوعات كتابه: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

كما اقترح أركون مصطلحين مختلفين عن مصطلحات الخطاب الإسلامي التي أسسها الوحي، فسمى نزول القرآن الكريم "الحدث القرآني" ، واستخدم "الظاهرة القرآنية" بدلا لمصطلح القرآن مفردا كما جاء في القرآن الكريم نفسه وفي علوم القرآن برسم الدراسات التراثية حسب التعبير الحداثي[1].

فأركون يستعمل هذين المصطلحين ويبرر استخدامها بقوله: "القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما، فأما الزمان فهو بدايات التبشير، وأما المكان فهو الجزيرة العربية"، أي أن الحدث القرآني يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة في زمان ومكان محددين[2].

يقول هاشم صالح عن نيّة محمد أركون وبغيته من استحداث المصطلحات الجديدة المتخففة تماما من النزعة اللاهوتية والقداسة: « إن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية، ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية- ولو للحظة- لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئية معينة وزمن معين".[3]

وينحو حسن حنفي منحى أركون في نقد المصطلحات الإسلامية والتلاعب بها، فيقرر في الإطار الإنساني الذي حدّد من خلاله طبيعة الوحي أنّ لغة القرآن لغة دينية عاجزة عن أداء وظيفتها بالعصر الراهن لغلبة المواضيع الدينية عليها، مثل: الدين،

---

[1] عزوز بن عمر الشوالي: التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج البدائل المستعارة والتطبيقات المأزومة، منشورات مركز الدراسات القرآنية- القيروان، ط01، ص81.

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص186.

[3] - ينظر تعليق: هشام صالح، من كتاب محمد أركون، الفكر الأصولي، ص 99

والرسول، والمعجزة، والنبوة، فهو يحبب استخدام لفظ أيديولوجيا بدلا عن الدين.[1] كما إنها لغة ما ورائية – غيبية – وليس هناك ما يقابلها في الحس والواقع والتجربة، وبالتالي لا يمكن ضبط معانيها عند التعارض والتضارب لفقدان الواقع الذي يحتكم إليه بذلك، مثل: ألفاظ الجن، والملائكة، والشياطين، والقيامة، وقال عن أسماء الله وصفاته أنها لم تعد تقدم ولا تؤخر في عصرنا الحديث لذا يجب استبدالها بمصطلح (الإنسان الكامل) الذي هو مصطلح أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ (الله).[2]

مع كل هذه المحاولات النقدية والتفكيكية للمفاهيم والمصطلحات السائدة في الفكر والتراث الإسلامي، والتي لا يكاد يختلف حولها اثنان إلا في بعض الجزئيات، يروم الطرح الحداثي بقوة نزع رداء القداسة عن الوحي، ويسعى بكل ما يقدّمه للمتلقي من مناهج وبدائل في تحليل الخطاب، إلى ضرورة تحرير العقل لدراسة القرآن بوصفه نصاً لغوياً ذو تكوين اجتماعي، مع التشديد على أهمية إلغاء وتعتيم زواية فكرة النص المقدس ذو المصدرية الإلهية، لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص – كما ذكر نصر حامد أبو زيد – يعكر كون النص منتجاً ثقافياً ، ويعكر الفهم العلمي لظاهرة النّص.[3] ولأن النصوص الدينية ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت فيها ، والمصدر الإلهي لها لا يلغي كونها نصوصاً لغوية مرتبطة بزمان ومكان ، ولا يهمنا هذا المصدر الإلهي ، وكل حديث فيه يجرنا إلى دائرة الخرافة والأسطورة[4]، والتركيز على ألوهية مصدر النص في الفكر العلماني الحداثي ليس له مبرر إلا سيطرة قوى التخلف والرجعية على واقع المجتمعات الإسلامية، وهي التي أطلق عليها أركون

[1] – ينظر: حسن حنفي: المرجع نفسه، ص:96.

[2] – المرجع نفسه، ص:96.

[3] – ينظر: نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ، ص24 .

[4] – نصر حامد أبو زيد : النص ، السلطة ، الحقيقة ، ص 92 ، وينظر مفهوم النص، ص 27-30 .

الأنظمة اللاهوتية التي تملأ الوظيفة الأيديولوجية نفسها التي يملؤها جدار برلين[1]، وهي بلا شكّ في نظرهم قوى تقف ضد تحرير العقل.[2]

والذي يمكن أن نقوله في نهاية هذا البحث وخلاصته :

أنّ الحدثيين لا يعدُّون " مسألة القداسة" خاصية ذاتية في النص القرآني باعتبار مصدره الإلهي، وإنما هي بالنسبة لهم خاصية مضافة عليه في التاريخ من قبل أنظمة اللاهوت وكرّسها مسيّرو أمور التقديس أو رجال الدين كما وصفهم محمد أركون. وقد عبّر عن هذا أيضا عزيز العظمة واصفا النصوص الدينية: « فهي من التاريخ ولدت وفيه تقدست وبه انفعلت وفيه أثرت فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها ».[3]

ولذا قدّم لنا الحداثيون صياغة وقراءة جديدة للقرآن في وحيانيته ، ليجعلوها مدخلا يأسّسون عليه تأويلاتهم في قراءاتهم لمختلف لنصوص القرآن. إذ فصلوا لنا بين مستويين من القرآن الموحى، وهم بذلك يريدون عدم الابتعاد عن فكرة المقدس وفي نفس الوقت يرمون إلى قطع صلته بعالم الشهادة والمثول التاريخي للنص الموحى. يقول عبد الحفيظ صحبوض: « وإذا كانت قداسة النص القرآني مستمدة من مصدره فهو كلام الله عز وجل، وأنه ضل مقدسا حينما كان في اللوح المحفوظ، ثم هو كذلك حين أنزل إلى السماء الدنيا، وهو كذلك في نزوله المنجم على محمد ﷺ وسيبقى كذلك. فإن الخطاب الحداثي سارع لتجاوز هذه القداسة للنص القرآني من خلال القول

[1] – ينظر: محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص:26.

[2] – ينظر مفهوم النص ، ص 93.

[3] – عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص:94.

بإلغاء وجوده الميتافيزيقي، وأثبت فقط وجوده التاريخي والزمكاني ».[1]

ولابدّ أن نشير إلى أنّ أمر مهمّ، فعلى الرغم مما جاء به الحداثيون من أفكار تثويرية نقدية للمعطى المعرفي التراثي الإسلامي، أردوا به فصل النص القرآني عن وحيانيته الإلهية، وإبعاد حاكمية مصدريته المطلقة، فإننا نقول بأنّ القرآن الكريم هو كتاب نقدي بامتياز، والقول بقدسية نصوصه وهيمنها المعرفية على الزمان والمكان، لا يقف حاجز يغلق مدارك العقل والبصيرة عن فهم آياته وتأويلها، فهو يحدونا باستمرار في كل سياقاته إلى إقامة ميزان التدير والتأمل والتفكر . ولذا فأنّ القداسة لا تحمل أبدا تحجيراً للعقل بل فيها ضبط للعقل في التّعامل مع نصوص الشارع الحكيم الذي أنزل كتابه فأحكم آياته ، ولذا يجب أن يفهم هؤلاء الحداثيون جيدا ما المقصود بالقداسة، لأنّنا حين نتحدث عن **قدسية القرآن فإننا نعني بذلك « أنّه كتاب منزه مصدره الله تعالى**، ووصف أي كتاب بأنّه مقدس لا يعني بتاتا أنه كتاب يُعبد من دون الله، أو أنّ هذا الكتاب جزء من الإله، فحاشا للإله أن يكون له جزء، **وما صفة التقديس لكتاب إلا تأكيد على أنّ مصدره هو الله تعالى، وأنّه ليس من بنات أفكار البشر. وأنه مختلف تماما عن بواقي النصوص البشرية الأخرى** ».[2]

ولعل قداسة القرآن الكريم وعلوّ مكانته تتجلّى لنا بوضوح في اخبار الله عن إحكام آياته وتفصيلها التي صيغت من لدن عليم خبير ، وفي تعهّد الله عزّ وجل بتنزيل كتابه وكذا بحفظه، وتتجلى لنا أيضا في دعوة التحدّي التي أقامها الخطاب القرآني لغيره، فقد تحدّى الله العرب بلغة هي قوام حضارتهم على يأتوا بمثله، فما

[1] – عبد الحفيظ صحبوض: القراءة التاريخية للقرآن الكريم، مقال منشور على موقع شبكة الألوكة، رابط المقال: http://www.alukah.net/sharia/0/120907/. تاريخ الإضافة: 2017/9/25.

[2] – مصطفى ثابت: قدسية القرآن، مجلة التقوى، – مصر، جمادى الثانية– رجب/ آب– أغسطس،، 1426ه– 2005م، مج:18، ع:04، ص:22.

استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وإلى اليوم لا تزال هذه الدعوة قائمة لا تنقطع ما دامت السّموات والأرض. فهو كلام مقدس صياغةً وتنزيلاً وتحديّا.

وقد جاء دعاة الحداثة والتجديد لينزلوا لغة القرآن منزلة اللّغات عامّة، مقاربين بينهما في المرتبة؛ نشأة وصياغة وخطابا، متوسلين لهذه المقاربة بالمنهج الظاهراتي الذي يعتبر اللغة ظاهرة اجتماعية ثقافية وتجربة إنسانية واقعية يجب التعامل معها وفق وضعها الوجودي القائم دون ادخال أي مؤثرات لاهوتية عليها، فلما كانت اللغة القرآنية بالنسبة لهم ابنة بيئتها الثقافية، فهي أيضا لا تعدو أن تكون ظاهرة اجتماعية صاغتها جملة من الظروف التاريخية المعينة، « ... لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثَمَّ أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنّه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إنّ ألوهية مصدر النّص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثَمَّ انتماءه إلى ثقافة البشر ».[1]

وبهذا التصور أمكنهم أن يطبقوا مختلف المناهج اللغوية والنظريات الألسنية على لغة الخطاب القرآني، وسعوا إلى اثبات هذا من خلال نقد ظاهرة الوحي وزعزعة المفاهيم والمصطلحات السائدة في التراث والفكر الاسلامي.

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24.

تجريد النص من الإطار التاريخي وأثره في الانحراف التفسيري

بقلم
د/ نصر الدين أجدير
جامعة أبو بكر بلقايد ـ تلمسان
adjdir13500@yahoo.fr

المقدمة:

الحمد لله الذي تعبد المكلفين بالأحكام ، وربط التكاليف بها يحفظ المقصد العام، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير من بيّن وجلى المصالح للأنام ، وعلى آله وصحبه ذوو العهود والذمم وبعد:

فإن الشارع الحكيم ضبط المكلف ولم يتركه يهمي همي الدواب، بل جعل له منهاجا يضمن له سلامة الوصول، وترفَّق به في تشريعاته فلم يكلّفه بما لا طاقة له به، فجعل خطابه بلسان العرب قال تعالى في سورة الشعراء: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ وعلى مقتضى ما عهده العرب من أفعال وإشارات ورموز، وأتى أسلوب الخطاب معجزاً من جنس ما شاع في بيئة العرب من فصاحة وبلاغة وسلامة منطق، فورّث إذعان المكابر بتذوقه لهذا الخطاب الذي نزل بلسانه وعلى ما يوافق عوائده وموائده.

فتفسير النصوص القرآنية وفهم قصد الله من خطاباته وتحصيل المدلول المرتضى ـ لا بد من ردّه إلى لسان العرب وعلى مقتضى عوائدهم، فصار الإلمام بهاته الأخيرة واجباً لأن من لوازم فهم اللغة في بيئتها درك مراد الباري عز

وجلّ وقيل: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

فالأزمنة و العادات والأحوال عند العرب لها أثر في تفسير النصوص القرآنية و النّبوية في عهد نزول الوحي وعهد الصحابة رضوان عليهم فقط لأنهم كانوا ابتداءً هم المخاطبون بالوحي ، وأما الأزمنة و العادات والأحوال بعد تلك الفترة فليس للعرف أو العادات أو الأزمنة أي أثر في تفسير النّصوص القرآنية و النبوية.

ثانيا: أهداف البحث:

بيان المغالطات التي تهجم بها أعداء الإسلام على النصوص الشرعية ومحاولة إخراجها عن إطارها الأصلي الذي سيقت فيه فتوجب إدحاض تلكم الشبهات وردها تعويلا على عوائد العرب.

ثالثا: الإشكاليـــــة:

إن ربط النص بإطاره الزماني وبيئته التي سيق فيها له أثر في التفسير من حيث فهم المعاني لاعتبار الشرع ،كيف تفهم النصوص باستصحاب الزمان التي سيقت فيه ؟ وهل غير ذلك معتبر؟ ويتفرع على هذا الاشكال جملة من التساؤلات:

- ما هي أحكام الاطار الزماني في البيان من حيث نظر الشارع؟
- ما مدى احتياج المفسّر لاستصحاب الفهم زمن التنزيل ؟
- ما هي الأخطار الناتجة عن الاستغناء عن المعهود القولي والفعلي زمن التشريع ؟

رابعا: أهمية الموضوع:

الهجمة الشرسة على الإطار الزماني للنصوص القرآنية، والدعوة بتجديد

النظر وفق ما تقتضيه سياقات العصر، فكان لزاما أن نجلّي ضرورة اعتبار زمن التنزيل وما تضمنه من أحوال وأقوال في التفسير، والارتقاء بهذا المسلك على وجه يصيّره من ضوابط النظر في التفسير.

المطلب الأول: بيان مصطلحات البحث :

الاطار الزماني يراد به في هذا البحث ماكان عليه العربي زمن التنزيل من معهودات وعوائد قولية وفعلية وعليه توحب التعريف بعادات العرب القولية والفعلية ابتداء .

الفرع الأول: الحقائق الاصطلاحية للعادة:

التعريف الأوّل: قال الجرجاني [1]:« العادة ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرّة بعد أخرى »[2].

تحليل التعريف:

أ/ المرتكزات: القيد الذي اعتمده الجرجاني هو ان يكون الأمر معقولا، واشترط المعاودة المتحققة قطعا بالنظر.

ب/ المحترزات: أخرج بقوله المعقول: الشرعي، واحترز عن أن يكون

1/ **الشريف الجرجاني:** هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية، ولد في تاكو قرب استراباد سنة: 740ه – 1340م، ودرس في شيراز. ولما دخلها تيمور سنة 789 ه فر إلى سمرقند؛ ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي سنة: 816ه – 1413م، له نحو خمسين مصنفا منها: التعريفات، شرح مواقف الإيجي، مقاليد العلوم، تحقيق الكليات، رسالة في فن أصول الحديث؛ ينظر: الأعلام للزركلي، ج 5 ص 6.

2/ التعريفات للجرجاني، تح: إبراهيم الأبياري، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط 1، 1405 ه، ص 193.

أمر المعاودة ظنّا غالبا أو موهوما.

ج/ المعضدات: العادة ما استمروا عليه عند حكم العقول وعادوا له مرة بعد أخرى[1].

التعريف الثاني: عرّفها ابن أمير حاج [2] بقوله:« وهي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية» [3].

تحليل التعريف:

أ/ المرتكزات: التكرار الواقع لا المتوقع يعني بذلك القطع بالتكرر، مع عدم اشتراط المناسبة بين الدال والمدلول، وهنا ربط بين الحقائق اللغوية والاصطلاحية وجعل المدلول اللغوي هو المرتكز .

ب/ المحترزات : أخرج ما لا يكون متكررا كأن يفعل مرة يفيد بها الندرة.

التعريف الثالث: عرفها القرافي [4]:«العوائد والعادة غلبة معنى من المعاني

1/ ينظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص 977؛ الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة لزكريا الأنصاري، تح: مازن المبارك، ط/ دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1 ، 1411 ه، ص 72.

2/ **ابن أمير حاج:** أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت، شمس الدين، ولد سنة: 825ه -1422م، فقيه من علماء الحنفية، من أهل حلب. توفي سنة: 879ه – 1474م، من كتبه: التقرير والتحبير، ذخيرة القصر في تفسير سورة العصر، وحلية المجلي؛ ينظر: الأعلام للزركلي، ج 7 ص 49.

3/ التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 2، 1403ه – 1983م، ج 1 ص282 ؛ تيسير التحرير لمحمد أمين البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1403ه - 1983م، ج 1 ص 317.

4/ **القرافي:** أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن،أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة من برابرة المغرب وإلى القرافة المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة. مصري المولد والمنشأ والوفاة. توفي 684ه 1285م ، له مصنفات جليلة

على الناس وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالحاجة للغذاء والتنفس في الهواء، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للإسلام والناقوس للنصارى» [1].

تحليل التعريف:

أ/ المرتكزات: والملاحظ على هذا التعريف أنه جعل ميزان الغلبة المفيد للعموم والتعميم هو المعتبر عنده كونه لمح في مواطن كثيرة من مدوّنه على أن الاعتبار يصدق متى حكم على الشيء بالأغلب لأن الاطراد منتف حال التحقيق، والإشارة إلى تغاير المعاني بتغاير الأعصار والأمصار.

ب/ المحترزات: احترز عن تضييق ماهية العادة أو الحكم عليها مع تغاير الأقاليم فهذا غير معتبر.

ج/ المعضدات: قال الشافعي: « فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها» [2].

التعريف الرابع: العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة [3].

= الفقه والأصول منها: أنوار البروق في أنواء الفروق، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام، والذخيرة في فقه المالكية، اليواقيت في أحكام المواقيت شرح تنقيح الفصول؛ ينظر: الأعلام للزركلي، ج 1 ص 94.

1/ شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص 448.

2/ الرسالة للشافعي، تح: أحمد شاكر، ط/ مكتبه الحلبي، مصر، ط 1، 1358ه - 1940م، ص51.

3/ الأشباه والنظائر لابن نجيم، تح: زكريا عميرات، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان،ط 1، 1419ه - 1999م، ص 79.

تحليل التعريف :

أ/ المرتكزات: أهم ما يهدي إليه التعريف استقرار الأمر في النفوس بأن يصير بديهة حال التمحيص، وأضاف قيد التكرار لإفادة المعاودة، وقيد الطباع السليمة حتى تصرف العادة حال الإطلاق تصرف إلى المحمودات.

ب/ المحترزات: احترز عن معاودة الأمر المشين بالأخلاق وما تأنفه العقول الراجحات بايراد الطبع الذي متى كان سليما هدى إلى أرقى الأشياء على الإطلاق.

الفرع الثاني: الحقائق الاصطلاحية للعرب:

واختلف الناس في العرب لم سموا عربا فقال بعضهم أول من أنطق الله لسانه بلغة العرب يعرب بن قحطان ، وأقامت قريش بعربة فتنخت بها وانتشر سائر العرب في جزيرتها فنسبوا كلهم إلى عربة لأن أباهم إسماعيل ﷺ بها نشأ وربل أولاده فيها فكثروا فلما لم تحتملهم البلاد انتشروا وأقامت قريش بها [1].

العرب جيل من الناس لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، والفصاحة في المنطق والذلاقة في اللسان [2].

وعليه يمكن القول: العرب جيل من الناس وُسِموا بالبيان والفطرة السوية اختصهم الله بالرسالة المحمدية.

الفرع الثالث: البيان الكليّ:

---

1 / ينظر: لسان العرب لابن منظور، ج 1 ص 588؛ بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب لمحمد شكري الألوسي، ج 1 ص 9.

2 /بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب لمحمد شكري الألوسي، ج 1 ص 8.

عـادات العـرب هـي الأمـور المعقولـة المتكـررة والمسـتقرة في نفـوس ذوي الطباع السليمة ممن اختصهم الله بالرسالة.

المطلب الثاني: أثر استصحاب الاطار الزمني للنصوص القرآنية في التفسير

1/ في بيان معاني الألفاظ :

تحتـاج بعـض الألفـاظ القرآنيـة إلى بيـان وتوضـيح لعـدم خضـوعها للميـزان الظـاهر مـن حيـث جلـب معانيهـا دن تأمـل، بـل الأصـل العـود فيهـا إلى عوائـد العـرب القوليـة لـدرك معناهـا وربطهـا بسـياقيها ليـتجلى المقصـد وفـيما يـلي تمثيـل لما تقرر:

الفرع الأول: المدح بإضافة الصدق:

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٖ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ﴾[1]،أي: منزلا صالحا مرضيّا، وأصل الصدق: ضد الكذب، ولكن جرت عادة العرب أنهم إذا مدحوا شيئًا أضافوه إلى الصدق، فقالوا: مكان صدق إذا كان كاملًا في صفته، صالحًا للغرض المقصود منه، كأنهم أرادوا أن كل ما يظهر فيه من الخير فهو صادق [2].

تقول العرب رجل صدق وقدم صدق قال تعالى:﴿ وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٖ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٖ وَٱجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَٰنًا نَّصِيرًا ﴾[3]،

1/ سورة يونس ، الآية 93.

2/ ينظر: فتح القدير للشوكاني،ج 2 ص537؛ فتح البيان في مقاصد القرآن لمحمد صديق خان، ج 6 ص 120؛ تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن لمحمد الأمين الهرري، ج 12 ص 377.

3/ سورة الإسراء ، الآية 80.

والسبب فيه أن ذلك الشيء إذا كان كاملا في وقت صالحا للغرض المطلوب منه فكل ما يظن فيه من الخبر فإنه لا بد وأن يصدق ذلك الظن [1].

بيان العادة القولية: المدح عند العرب له دلالته، ومتى أضافت العرب الصدق إلى الشيء أرادت بذلك الكمال المطلق، وذاك عين ما رام الشارع [2].

الفرع الثاني: التعبير بالجزء عن الكل:

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴾[3]. والفك في الأصل: الفرق بين الشيئين بإزالة أحدهما عن الأخر، كفك القيد والغل، وفك الرقبة: الفرق بينها وبين صفة الرق بإيجاب الحرية، والرقبة: العضو المخصوص، ثم يعبر بها عن جملة الذات، وحقيقة الفك الفصل بين الشيئين المجتمعين الملتئمين، فاستُعير هنا لتحرير الرقبة وعتقها؛ لما فيه من الفصل بين الرق والرقيق، وسمي المرقوق رقبة؛ لأنه بالرق كالأسير المربوط في رقبته [4].

والرقبة: اسم للعضو المخصوص، ثم يعبر بها عن الجملة، وجعل في التعارف اسما للمماليك، كما عبر بالرأس وبالظهر عن المركوب، فيقال: فلان يربط كذا رأسا وكذا ظهرا [5].

ومن كلام العرب المعتاد إطلاق الجزء ويراد به الكل، فلفظ الرقبة أو اليد أو الوجه يراد به في لغة العرب [6].

---

[1]/ مفاتيح الغيب للرازي، ج 17 ص 127.

[2]/ عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، ص 51.

3/ سورة البلد، الآية 12.

4/ تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، لمحمد الأمين الهرري، ج 32 ص 28.

5/ تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، لمحمد الأمين الهرري، ج 32 ص 30.

6/ عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، ص 49.

الفرع الثالث: إطلاق الشراء بمعنى الاختيار:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴾ [1]، اشتروا بمعنى اختاروا، لأنّ العرب تقول: اشتريت كذا وكذا، واشترته يعنون اخترته عليه [2].

وقال ذو الرّمة في الإشتراء بمعنى الاختيار:

يذب القصايا عن شراة كأنها ... جماهير تحت المدجنات الهواضب [3]

يعني بالشراة: المختارة [4].

فإعمال الشارع للعادة القولية عند العربي جلي لاستنطاق نصوص التشريع.

الفرع الرابع: إضافة الضحى إلى العشية:

وقد جاء بذلك قوله تعالى: ﴿ كَأَنَّهُمۡ يَوۡمَ يَرَوۡنَهَا لَمۡ يَلۡبَثُوٓاْ إِلَّا عَشِيَّةً أَوۡ ضُحَىٰهَا ﴾[5] قال الفراء: «فإن قيل: وهل للعشى ضحا؟ إنما الضحى لصدر النهار، فهذا بيّن ظاهر من كلام العرب أن يقولوا: آتيك العشية أو غداتها، وآتيك الغداة أو عشيتها، تكون العشية في معنى: آخر، والغداة في معنى: أول »، أنشدني بعض بني عقيل:

---

[1]/ سورة البقرة، الآية 16.

[2]/ جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، ج 1 ص 313.

3/ ديوان ذي الرمة شرح أبي نصر ـ الباهلي رواية ثعلب لأبي نصر ـ أحمد الباهلي، تح: عبد القدوس أبو صالح، ط/ مؤسسة الإيمان، جدة، ط 1، - 1402ه – 1982م، ج 1 ص 212.

[4]/ جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، ج 1 ص 313.

[5]/ سورة النازعات، الآية 46.

حن صبحنا عامرا في دارها ... عشية الهلال أو سرارها

يعني: عشية الهلال، أو عشية سرار العشية [1].

الفرع الخامس: ذكر ما يستقبح ذكره بما يستحسن لفظه:

هي من سنن العرب، التفاؤل وايراد الأضداد بقصد السلامة، وكثيرا ما ترد الكناية في مواطن التأنق رعيا لأذواق المكلفين وفي القرآن الكريم:﴿ وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ ﴾[2]، أي فروجهم. وقال تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ﴾[3]، فلفظ الغائط كناية عن الحديث أتى به الله ﷻ تأنّقا ورعيا للأذواق، وقال أيضا:﴿ نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ﴾[4]﴿ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتۡ حَمۡلًا خَفِيفٗا فَمَرَّتۡ بِهِۦۖ ﴾[5]، فكنّى عن الجماع والله كريم يكني[6].

الفرع السادس: التعبير عن الرزق بالنصر:

قَالَ تَعَالَى:﴿ مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ فَلۡيَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لۡيَقۡطَعۡ فَلۡيَنظُرۡ هَلۡ يُذۡهِبَنَّ كَيۡدُهُۥ مَا يَغِيظُ ﴾[7].

1/ ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، ج 24 ص 214؛ معاني القرآن للفراء، ج 3 ص 235؛ عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، ص 46.

2/ سورة فصّلت، الآية 21.

3/ سورة النساء، الآية 43.

4/ سورة البقرة، الآية 223.

5/ سورة الأعراف، الآية 189.

6/ ينظر: فقه اللغة وسر العربية للثعالبي، ص 276؛ عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، ص 71.

7/ سورة الحج، الآية 15.

قوله: ﴿ يَنصُرَهُ ﴾ معنى النّصر هاهنا الرزق وذكروا سماعا من العرب: من ينصرني نصره الله بمعنى من يعطيني أعطاه الله وحكوا أيضا سماعا منهم: نصر المطر أرض كذا إذا جاءها وأحياها [1].

2/ في بيان معاني الأساليب:

لاشك أن تفسير الأساليب القرآنية بحاجة إلى روية وعود إلى لسان العربي القديم وعوائده الفعلية التي بها القرآن الكريم وفي بيئة العربي الذي كان يتلقى الخطاب المعجز وعليه توجب بيان ذلك بنماذج تطبيقية على النحو التالي:

الفرع الأول: اختصاص اللغة بفعل لم يرد في غيرها:

اختصت اللغة العربية بفعل لم يرد في غيرها من ذلك قولهم: عاد فلان شيخا وهو لم يكن قط شيخا، وعاد الماء آجنا وهو لم يكن كذلك.

وفي كتاب الله ﷻ: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[2] وهم لم يكونوا في نور من قبل ومثله [3].

وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗا ﴾[4]

---

[1]/ جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، ج 18 ص 581.

2/ سورة البقرة، الآية 257.

3/ فقه اللغة وسر العربية للثعالبي، ص 268

4/ سورة الحج، الآية 5.

وهم لم يبلغوا أرذل العمر فيردوا إليه [1].

الفرع الثاني: الإخبار عن الشيء العظيم بقول«كادت السموات أن تنشق له»:

وعلى ذلك حمل قوله تعالى ﴿ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا ﴾، أي تكاد السماوات تتشقق من عظمة من فوقهن وهو الله تعالى، وذلك من شدّة هيبتهن من الله، ويقال إنه على عادة العرب إذا أخبروا عن شيء قالوا كادت السماوات تنشقّ له، وهنا لقبح قول المشركين ولجرأتهم على الله تعالى، ولعظم قولهم كادت السماوات تنشقّ [2].

الفرع الثالث: الزكاة عند العرب:

في بيان مفهوم الزكاة وانتقال الحقائق العرفية عند العربي في الجاهلية إلى حقائق شرعية أتى بها وعليها التشريع: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴾[3]. فمن عادات العرب فيما أخرجه الطبري عن يزيد بن الأصم قال: أنه إذا صرم النخل يجيء الرجل بالعذق من نخله، فيعلقه في جانب المسجد، فيجيء المسكين فيضربه بعصاه، فإذا تناثر أكل منه وهذا قبل أن تفرض عليهم الزكاة[4].

وكانوا إذا مرّ بهم أحد يوم الحصاد أو الجداء أطعموه منه فنسخها الله

1 / فقه اللغة وسر العربية، للثعالبي، ص 268

2/ ينظر: لطائف الإشارات لعبد الكريم القشيري، ج 3 ص 342؛ عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، ص 61.

3/ سورة الأنعام، الآية 140.

4/ ينظر: جامع التأويل والبيان للطبري، ج 12 ص 166.

عنهم بالزكاة وكان فيما أنبتت الأرض العشر ونصف العشر [1].

فالعادات التي كان عليها العربي في إخراج الصدقة نفتها الشريعة وهذبتها إلى ما هي عليه الآن.

ويتجلى أن القرآن الكريم جارى العرب في أساليبها ومعاني الخطاب التي لا بد من دركها لتفسير القرآن الكريم على النحو المرتضى.

3/ في دفع التعارض:

قد يتوهم المتوسّم تعارضا في النصوص حين يلتفت إلى ظاهر اللفظ، أو يجليه بمعنى يتعارض وأصولا عقلية ونقلية، لذا توجّب رعي لسان العربي الذوّاق في دفع التعارض الموهم وفيما يلي نماذج لذلك:

الفرع الأول: التشبيه بما خفي في أعراف الناس:

من الأغراض البلاغية التي زخرت بها لغة العرب التشبيه، واشترطوا له مناسبات ذوقية بين الدال والمدلول، ونجد في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ۝٦٤ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾[2].

يرد الإشكال التالي: إن قيل إنا ما رأينا رؤوس الشياطين فكيف يمكن تشبيه شيء به ؟

الجواب بإعمال عادات العرب:

إنّ الناس لما اعتقدوا في الملائكة كمال الفضل في الصورة والسيرة واعتقدوا في

1/ ينظر: جامع التأويل والبيان للطبري، ج 12 ص 170.

2/ سورة الصافات، الآية 65.

الشياطين نهاية القبح والتشويه في الصورة والسيرة فكما حسن التشبيه بالملك عند إرادة تقرير الكمال والفضيلة في قوله:﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾ ﴾[1]، فكذلك وجب أن يحسن التشبيه برؤوس الشياطين في القبح وتشويه الخلقة، والحاصل أن هذا من باب التشبيه لا بالمحسوس بل بالمتخيل، كأنه قيل إن أقبح الأشياء في الوهم والخيار هو رؤوس الشياطين فهذه الشجرة تشبهها في قبح النظر وتشويه الصورة، والذي يؤكد هذا أن العقلاء إذا رأوا شيئا شديد الاضطراب منكر الصورة قبيح الخلقة، قالوا إنه شيطان وإذا رأوا شيئا حسن الصورة والسيرة قالوا إنه ملك [2]. وذلك وصف لشجرة الزقوم التي نبتت في قعر جهنم والتي تشمل ثمرا قبيح المنظر مشوّه الصورة كأنه رؤوس الشياطين، وجرى استعمال الناس في مبالغتهم إذا أرادوا المبالغة في تقبيح الشيء قالوا: كأنه شيطان، فذلك أحد الأقوال، والثاني: أن يكون مثل برأس حيّة معروفة عند العرب تسمّى شيطانا وهي حية لها عرف فيما ذكر قبح الوجه والمنظر [3].

الفرع الثاني: بياض الوجه وسواده:

قال تعالى:﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[4]، فهل المراد بياض الوجه أو سواده ؟

1/ سورة يوسف، الآية 31.

2/ مفاتيح الغيب للرازي، ج 26 ص 337؛ عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، ص 37.

3/ ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، ج 21 ص 52.

4/ سورة آل عمران، الآيتين 106- 107.

وتقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل وعند التهنئة بالسرور يقولون: الحمد لله الذي بيض وجهك، ويقال لمن وصل إليه مكروه إربد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته، فعلى هذا معنى الآية أن المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فإن كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله، وعلى ضد ذلك إذا رأى الكافر أعماله القبيحة محصاة اسود وجهه بمعنى شدة الحزن والغم [1].

بمعنى أن البياض والسواد صفتان لما يعتري الفرد حال النظر في ما آل إليه حين يلقى إليه الخبر الذي يؤثّر في تغير بشرة الوجه، ويكون في السرور والحزن فهو حقيقة في كل منهما، وعلى هذا جاءت الآية، ثم خص في عرف اللغة بالخبر السارّ، ويقال لمن لقي مكروها قد اسودّ وجهه غما وحزنا، ولمن ناله الفرح والسرور استنار وجهه وأشرق [2].

الفرع الثالث: عادة الإحرام في الحج:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [3].

قال أبو عبيدة: « أي اطلبوا البرّ من أهله ووجهه، ولا تطلبوه عند الجهلة المشركين »، وفسره بعضهم على « أن البيوت كناية عن النساء، ويكون المعنى: وأتوا النساء من

1/ ينظر: مفاتيح الغيب للرازي، ج 8 ص 317؛ عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، ص 40.

2/ ينظر: تفسير المراغي، ج 14 ص 95؛ لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن، تح: محمد علي شاهين، ط/ دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1، 1415 هـ، ج 1 ص 282.

3/ سورة البقرة، الآية 189.

حيث أمركم الله، والعرب تسمي المرأة بيتا، وهذان التفسيران لا يحملان لفظ البيوت على الحقيقة، بل يجعلانه من اتساع العربية في المجاز والكناية، وهذا مخالف لما ورد عن السلف من حملهم البيوت على الحقيقة اعتمادا على سبب نزول الآية [1].

وكلا هذين القولين يظهر منهما عدم العمل بسبب النزول الوارد في الآية الذي يدل على أن المراد بالبيوت البيوت المسكونة، ولو لم يكن السبب واردا لاحتمل ما قالوا، وإنما ذهبوا إلى ذلك التفسير لعدم العمل بما ورد من التفسير عن السلف الذي يجعل اللفظ على حقيقته، والقول الثاني: وهو أن المراد بالبيوت المرأة، فيه بعد في التأويل، وليس لقائل هذا القول معتمد سوى أن العرب تطلق لفظ البيت، وتريد به المرأة، من غير أن ينظر إلى صحة هذا الإطلاق في هذا السياق، وهذه الأقوال وأشباهها في التفسير فيها ضعف؛ لأنها تعتمد اللغة فقط، دون النظر في المصادر الأخرى التي هي مقدمة على مجرد اللغة [2].

الإشكال الذي يرد كيف نربط مقدّمة الآية عن الحج بالبيوت؟

الجواب بإعمال عادات العرب:

جاء في تفسير الآية أنّ ناسا من العرب كانوا إذا حجوا لم يدخلوا بيوتهم من أبوابها كانوا ينقبون في أدبارها، فلما حج رسول الله ﷺ حجة الوداع، أقبل يمشي ومعه رجل من أولئك وهو مسلم. فلما بلغ رسول الله ﷺ باب البيت احتبس الرجل خلفه وأبى أن يدخل، قال: يا رسول الله، إني أحمس – يقول: إني محرم – وكان أولئك الذين

1/ التفسير اللغوي للقرآن الكريم لمساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، ط/ دار ابن الجوزي، ط 1، 1432ه، ص 516.

2/ ينظر: مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر التيمي، تح: محمد فواد سزكين، ط/ مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، 1381ه، ص 68.

يفعلون ذلك يسمون «الحمس»، قال رسول الله ﷺ: وأنا أيضا أحمس! فادخل فدخل الرجل، فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ﴾، وقيل أن رجالا من أهل المدينة كانوا إذا خاف أحدهم من عدوه شيئا أحرم فأمن، فإذا أحرم لم يلج من باب بيته واتخذ نقبا من ظهر بيته [1].

فكانوا إذا أحرموا بالحج أو العمرة من بلادهم جعلوا من أحكام الإحرام ألا يدخل المحرم بيته من بابه أو لا يدخل تحت سقف يحول بينه وبين السماء، وكان المحرمون إذا أرادوا أخذ شيء من بيوتهم تسنموا على ظهور البيوت أو اتخذوا نقبا في ظهور البيوت إن كانوا من أهل المدر، وإن كانوا من أهل الخيام دخلوا من خلف الخيمة، وكان الأنصار يدينون بذلك، وأما الحمس فلم يكونوا يفعلون هذا ومعنى نفي البر عن هذا نفي أن يكون مشروعا أو من الحنيفية، وإنما لم يكن مشروعا لأنه غلو في أفعال الحج، فإن الحج وإن اشتمل على أفعال راجعة إلى ترك الترفه عن البدن كترك المخيط وترك تغطية الرأس إلا أنه لم يكن المقصد من تشريعه إعنات الناس بل إظهار التجرد وترك الترفه، ولهذا لم يكن الحمس يفعلون، ذلك لأنهم أقرب إلى دين إبراهيم [2].

العادة الفعلية: إن كان الرجل من أهل المدر نقب في ظهر بيته فمنه يدخل ومنه يخرج، أو يضع سلما فيصعد منه وينحدر عليه، وإن كان من أهل الوبر يعني أهل الخيام يدخل من خلف الخيام الخيمة، وقد نزل التشريع بذلك [3].

1/ جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، ج 3 ص 559، عادات عربية في القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، ص 126.

2/ التحرير والتنوير لابن عاشور، ج 2 ص 197 .

3/ ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج 2 ص 345.

الفرع الرابع: قولهم عند موت السيد منهم « بكت له السماء والأرض» :

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَمَا بَكَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَا كَانُواْ مُنظَرِينَ ﴾[1].

الاشكال الذي يرد كيف تبكي السماء والأرض ؟ وهذا مما يعارض مسلمات عقلية كيف نزل التشريع بها؟

الجواب بإعمال عادات العرب:

قال الطبري فيما روى عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ فَمَا بَكَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَا كَانُواْ مُنظَرِينَ ﴾ أنه ليس على الأرض مؤمن يموت إلاّ بكى عليه ما كان يصلي فيه من المساجد حين يفقده، وإلاّ بكى عليه من السماء الموضع الذي كان يرفع منه كلامه فذلك قوله لأهل معصيته: ﴿ فَمَا بَكَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَا كَانُواْ مُنظَرِينَ ﴾: لأنهما يبكيان على أولياء الله [2].قال جرير:

فالشمس طالعة ليست بكاسفة ... تبكي عليك نجوم الليل و القمرا [3]

أي: إنما تكسف النجوم والقمر بإفراط ضيائها، وهي من الحزن عليه قد ذهب ضياؤها فظهرت الكواكب [4]؛ والمراد أن الشمس تبكي عليك وقد عشيت عينها بالبكاء فضعف نورها، فلم تكسف النجوم والقمر [5].

1/ سورة الدخان، الآية 29.

2/ جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، ج 22 ص 35؛ عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، ص 35.

3/ ديوان جرير، ط/ دار بيروت، بيروت، 1406ه – 1986م، ص 235.

4/ ينظر: الكامل في اللغة والأدب لمحمد بن يزيد المبرد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1417ه – 1997م، ج 2 ص 202.

5/ ديوان جرير، ص 235.

الفرع الخامس: تسمية الشيئين المتقابلين باسم أحدهما:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَنَا قَالَ يَٰلَيۡتَ بَيۡنِي وَبَيۡنَكَ بُعۡدَ ٱلۡمَشۡرِقَيۡنِ فَبِئۡسَ ٱلۡقَرِينُ ﴾ [1] . الإشكال الوارد أن المباعدة تكون بين المشرق والمغرب فكيف تكون المباعدة بين الشيء ونفسه؟ وهذا مما ينافي قواعد المنطق السليم.

الجواب بإعمال عادات العرب:

والممعن في معنى قوله تعالى: ﴿ ٱلۡمَشۡرِقَيۡنِ ﴾ يتجلى له التثنية المفيدة للجنس الواحد هذا ظاهرا وبالعود إلى كتب البيان نجد المعنى: وددت لو حصل بيني وبينك بعد على أعظم الوجود كبعد ما بين المشرق والمغرب فغلب اسم أحدهما على الآخر، ومن هذا القبيل قول الفرزدق:

أخذنا بآفاق السماء عليكم ... لنا قمراها والنجوم الطّوالع [2]

قمراها يريد الشمس والقمر[3].

المطلب الثالث : أثر إهمال الاطار التاريخي للنصوص القرآنية
وبيان الانحراف التفسيري لأصحاب هذا الاتجاه

اشترط أهل الأصول جملة من الشرائط الواجب توافرها في المفسر لكتاب الله تعالى وجعلوا الإلمام باللغة العربية من أهم الشروط لتمام العملية التفسيرية، ومن لوازم ذلك الإلمام بالاطار الزمني للنص القرآنيالقولية والفعلية لأن بها القرآن نزل وفي بيئة العرب كان التلقي، فبيئة العربي هي

---

[1]/ سورة الزخرف، الآية 15.

[2]/ ديوان الفرزدق، تح: علي فاعور، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1407ه – 1987م، ص 361.

[3]/ ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، ج 21 ص 606.

وعـاء التشريـع فتوجـب النظـر في الاطـار الزمنـي للـنص القـرآنيلفهم كـلام الله تعـالى، والتمسـك بهـا مـن أهـم ركـائز الـرد عـلى أهـل الحداثـة في محاولـة تجريـد الـنص مـن ملابسـاته وظـروف نزولـه وأحـوال المخـاطبين وفـيما يـلي بيـان لأثـر الاسـتغناء عـن الاطـار الزمنـي للـنص القرآنيوبيـان فسـاد ذلـك، والـرد عـلى بعـض الحداثيين .

1/ ضوابط النظر في التفسير :

يبين الإمام محمد الطاهر بن عاشور خطورة الاستغناء عن الاطار الزمني للنص القرآنيفي التفسير وبيان مجانبة الصواب لمن عد معرفة أخبار العرب شيئا من اللغو وقد أحسن رادا على هذا الرأي فقال: « وأما أخبار العرب فهي من جملة أدبهم وإنما خصصتها بالذكر؛ تنبيها لمن يتوهم أن الاشتغال بها من اللغو فهي يستعان بها على فهم ما أوجزه القرآن في سوقها؛ لأن القرآن إنما يذكر القصص والأخبار للموعظة والاعتبار لا لأن يتحادث الناس بها في الأسمار فبمعرفة الأخبار يعرف ما أشارت إليه الآيات من دقائق المعاني فنحو قوله تعالى ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا وقوله قتل أصحاب الأخدود يتوقف على معرفة أخبارهم عند العرب» [1].

وجمهور المفسرين باستبعاد المدرسة الباطنية الشيعية وبعض المعتزلة على أن درك عوائد العرب القولية والفعلية لا يتم التفسير إلا به، يقول محمد رشيد رضا [2]: « لقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب ، وبين فيه ما لم يبينه في غيره، بين فيه كثيرا

[1]/ التحرير والتنوير لابن عاشور، ج 1ص 25.

[2]/ **محمد رشيد رضا**: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين القلموني، البغدادي الأصل الحسيني النسب، أحد رجال الإصلاح الإسلامي، من الكتاب، العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، ولد في القلمون سنة: 1282ه – 1865م، ونشأ فيها وتعلم في طرابلس، ثم رحل إلى مصر، فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له، توفي ودفن بالقاهرة سنة: 1354ه –

من أحوال الخلق وطبائعهم والسنن الإلهية في البشر، قص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسنته فيها. فلا بد للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ، ومناشئ اختلاف أحوالهم، من قوة وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير علويه وسفليه ، ويحتاج في هذا إلى فنون كثيرة من أهمها التاريخ بأنواعه »[1].

2/ نماذج تطبيقية :

الفرع الأول: في بيان إهمال الاطار الزمني للنص القرآني من المفسرين:

الأنموذج الأول: مسألة تخليد القاتل متعمدا في النار:

أولا: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴾[2].

قال ابن عاشور في بيان هاته الآية: فالمغفرة مراد منها التجاوز في الآخر ، وهو يريد أنّ ظاهرها يقتضي أمورا مشكلة:

الأول : أنّ يقتضي أنّ الله قد يغفر الكفر الذي ليس بشرك ككفر اليهود.

الثاني : أنّه يغفر لمرتكب الذنوب ولو لم يتب.

الثالث: أنّه قد لا يغفر للكافر بعد إيمانه وللمذنب بعد توبته، لأنّه وكل الغفران إلى المشيئة، وهي تلاقي الوقوع والانتفاء.

= 1935م، من أشهر آثاره مجلة «المنار»، تفسير القرآن الكريم، ويسر الإسلام وأصول التشريع العام، وغير ذلك ؛ ينظر: الأعلام للزركلي، ج 6 ص 126.

1/ تفسير المنار، ج 1 ص 20.

2/ سورة النساء، الآية 48.

وكلّ هذه الثلاثة قد جاءت الأدلّة المتظافرة على خلافها، واتّفقت الأمّة على مخالفة ظاهرها، فكانت الآية من المتشابه عند جميع المسلمين [1].

قال ابن عطية: «وهذه الآية هي الحاكمة ببيان ما تعارض من آيات الوعد والوعيد، وتلخيص الكلام فيها أن يقال: الناس أربعة أصناف: كافر مات على كفره، فهذا مخلّد في النار بإجماع، ومؤمن محسن لم يذنب قط ومات على ذلك فهو في الجنة محتوم عليه حسب الوعد في الله بإجماع وتائب مات على توبته فهذا عند أهل السنّة وجمهور فقهاء الأمّة لا حق بالمؤمن المحسن، ومذنب مات قبل توبته فهذا هو موضع الخلاف: فقالت المرجئة: هو في الجنّة بإيمانه ولا تضره سيّئاته، وجعلوا آيات الوعيد كلّها مخصّصة بالكفار وآيات الوعد عامّة في المؤمنين؛ وقالت المعتزلة : إذا كان صاحب كبيرة فهو في النار لا محالة؛ وقالت الخوارج: إذا كان صاحب كبيرة أو صغيرة فهو في النار مخلّد ولا إيمان له، وجعلوا آيات الوعد كلّها مخصّصة بالمؤمن المحسن والمؤمن التائب، وجعلوا آيات الوعيد عامّة في العصاة كفارا أو مؤمنين؛ وقال أهل السنّة: آيات الوعد ظاهرة العموم ولا يصحّ نفوذ كلّها لوجهه بسبب تعارضها [2].

ثانيا: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [3].

قال ابن كثير: « لما بين تعالى حكم القتل الخطأ، شرع في بيان حكم القتل العمد ،

[1]/ التحرير والتنوير لابن عاشور، ج 1 ص 85.

[2]/ ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية، ج 2 ص 64؛ التحرير والتنوير لابن عاشور، ج 1 ص 85.

3/ سورة النساء، الآية 93.

فقال وهذا تهديد شديد ووعيد أكيد لمن تعاطى هذا الذنب العظيم، الذي هو مقرون بالشرك بالله في غير ما آية في كتاب الله ، والأحاديث في تحريم القتل كثيرة جدا »[1].

وروى النسائي عنه قال: سألت ابن عباس: هل لمن قتل مؤمنا متعمدا من توبة؟ قال: «لا»، وقرأت عليه الآية التي في الفرقان: ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ ﴾[2]. قال: «هذه آية مكية، نسختها آية مدنية»، ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾[3]، [4].

وروي عن زيد بن ثابت نحوه، وإن آية النساء نزلت بعد آية الفرقان بستة أشهر [5]، وفي رواية بثمانية أشهر [6]؛ ذكرهما النسائي عن زيد بن ثابت، وإلى عموم هذه الآية مع هذه الأخبار عن زيد وابن عباس ذهبت المعتزلة وقالوا: هذا مخصص عموم قوله تعالى : ﴿ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ ﴾ ورأوا أن الوعيد نافذ حتما على كل قاتل ؛ فجمعوا بين الآيتين بأن قالوا : التقدير ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء إلا من قتل عمدا [7].

عن سعد بن عبيدة قال : « جاء رجل إلى ابن عباس فقال ألمن قتل مؤمنا

1/ ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ج 2 ص 332.
2/ سورة الفرقان، الآية 68.
3/ سورة النساء، الآية 93.
4/ سنن النسائي، كتاب: تحريم الدم، باب: تعظيم الدم، رقم الحديث: 4001، ج 7 ص 85.
5/ سنن النسائي، كتاب: تحريم الدم، باب: تعظيم الدم، رقم الحديث: 4006، ج 7 ص 87.
6/ سنن النسائي، كتاب: تحريم الدم، باب: تعظيم الدم، رقم الحديث: 4007، ج 7 ص 87.
7/ ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج 5 ص 332.

متعمدا توبة ؟ قال : لا ، إلا النار ؛ قال : فلما ذهب قال له جلساؤه : أهكذا كنت تفتينا ؟ كنت تفتينا أن لمن قتل توبة مقبولة ؛ قال : إني لأحسبه رجلا مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا، قال : فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك » [1]. وهذا مذهب أهل السنة وهو الصحيح، وإن هذه الآية مخصوصة، ودليل التخصيص آيات وأخبار[2].

ثالثا: ترجمة ما سيق بمنهج القياس المنطقي.

المقدمة الأولى: يغفر الله ما دون الشرك.

المقدمة الثانية: القتل العمد دون الشرك.

النتيجـة: يغفر الله القتل العمد.

رابعـا: بيـان وجـه التعـارض: مـن لـوازم تخليـد القاتـل المتعمـد في النـار عـدم مغفـرة الله لـه، وهـذا يخـالف الأصـل الكـلي الـذي وقتـه الشـارع في آيـة مغفـرة مـا دون الشرك، فكيف نزيل هذا التعارض؟ [3].

خامسا: رفع التعارض بالتعويل على الاطار الزمني للنص :

برد التفسير إلى عوائد العربي في جاهليته يزول الإشكال ويرفع التعارض لأن عادة العرب مدح منجز الوعد، وذم مخلفه، ولكنها تمدح مخلف الوعيد ولا تذمه [4]، حكي أن عمرو بن عبيد جاء إلى أبي عمرو بن العلاء فقال له: هل يخلف الله وعده؟ فقال:

1/ المصنف في الأحاديث والآثار لأبو بكر عبد الله بن أبي شيبة، تح: كمال يوسف الحوت، ط/ مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409 ه، كتاب: الديات، باب: من قال للقاتل توبة، رقم الحديث: 27753، ج 5 ص 435.

2/ ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج 5 ص 332.

3/ أصول الاستدلال بعادات العرب في التفسير لعبد الرحيم الشريف، ص 18.

4/ أصول الاستدلال بعادات العرب في التفسير لعبد الرحيم الشريف، ص 19.

لا، فقال: أليس قد قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ ؟ فقال أبو عمرو: من العجمة أتيت يا أبا عثمان، إن العرب لا تعد الإخلاف في الوعيد خلفا وذما، وإنما تعد إخلاف الوعد خُلفا وذما [1]، قال الشنقيطي: « إن العرب تعد الرجوع عن الوعد لؤما، وعن الإيعاد كرما» [2].

عربية النص القرآني وضرورة التعلق بالاطار الزمني للتنزيل :

وهكذا اختار الله العرب ليكونوا أصحاب آخر الرسالات السماوية و لا يمكن لدارس القرآن أن ينطلق في درسه متجاهلات ذلك الوعاء الاجتماعي و الثقافي ، الزماني و المكاني .

وفي ذلك يقول الشاطبي :"إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه وبالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره أو آخره عن أوله وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة والأشياء الكثيرة باسم واحد وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه

1 / معالم التنزيل في تفسير القرآن لأبي محمد الحسين البغوي، تح: عبد الرزاق المهدي، تح: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1420هـ، ج 1 ص 679.

2 / أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين الشنقيطي، ط/ دار الفكر، بيروت – لبنان، د.ط، 1415هـ – 1995م، ج 5 ص 276.

هي ولا من تعلق بعلم كلامها".[1]

و يقول في موضع آخر :"فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة وإن لم يكن ثمة عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه العرب .. ولابد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حال التنزيل من عند الله والبيان من رسوله لأن الجهل بها موقع في الإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة ".[2]

ومن هنا كان النص القرآني عربي ، ولا يمكن ان يفهم إلا وفق قوانين تلك اللغة و ذلك اللسان الذي ترجم معانيه المختلفة ، و حتى تكون قراءة النص سليمة راشدة وجب الاعتناء بكل ما يحيط ذلك الخطاب من أعراف وعادات قولية و فعلية .لم يجد الصحابة ولا من تبعهم صعوبة في الوصول لمعاني القرآن ، وذلك لقربهم من التشريع و فهمهم لفلسفته ، و مع البعد عن زمنه و دخول العجمة على الألسنة ،احتجنا لمنظومة معرفية تحفظ لنا طرائق فهمه القائمة و مسالك تحصيل معانيه وذلك من خلال الدعوة للاعتناء بأسباب النزول ، والمكي ومدني و معرفة أحوال العرب و أساليبهم في الكلام و دلالات الألفاظ العربية ،و لا يكاد يخلو كتاب أصولي أو مدونة تفسيرية من الإشارة لذلك من قريب أو بعيد من زمن الشافعي وصولا للشاطبي و ابن عاشور وغيرهم .

فقد أُنزل القرآن الكريم على النبي " صلى الله عليه وسلم" على معهود لسان العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها ومعهود كلامهم وعاداتهم وأساليبهم في الفصاحة والإيجاز وجوامع الكلم، والإعراض عما لا يحتاج إلى البيان.

1 / الموافقات للشاطبي ج2 ص 104 .

2/ الموافقات للشاطبي ج2 ص 132.

يقول الطبري رحمه الله : " غير جائز أن يخاطِبَ . جلَّ ذِكرُه . أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطَبُ، ولا يرسِلَ إلى أحدٍ منهم رسولاً برسالةٍ إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسَلُ إليه. "

وعليه فمن الأمور اللازمة للمفسر حتى يفهم مراد القرآن، ويعي مرماه، أن يدرك الاطار الزمني للنص القرآني التي نزل القرآن ليتحدث عنها، تلك التي تمثل لهم حياتهم الخاصة، التي تتميز عن حياة من سواهم، وتنفرد ببعض الخصائص والسمات،التي راعاها القرآن الكريم، ووضعها في حسبانه وهو يأمرهم وينهاهم، ويعظهم، ويرشدهم، ويوجههم إلى الصراط المستقيم.

وهذا ما نجده عند كبار المفسرين من الصحابة الكرام ، حيث يستأنسون . عند تفسير القرآن الكريم . بمعرفتهم للعادات العربية، وحث الناس على اعتمادها دليلاً على صحة مذهبهم في التفسير، هذا ابن مسعود عند تفسير قوله تعالى: ﴿ خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ ﴾ ، يقول " :ليس بالخاتم الذي يختم، أما سمعتم المرأة من نسائكم تقول: طِيبُ كذا وكذا خِلطه مِسكٌ ؟. "

إن مما يحتاجه المفسر حتى يفقه مقصود القرآن ويعي مرماه أن يدرك عوائد العرب التي نزل القرآن الكريم ليتحدث عنها تلك التي تمثل لهم حياتهم الخاصة التي تتميز عن حياة من سواهم؛ وتنفرد ببعض الخصائص والسمات التي راعاها القرآن الكريم، وهو يأمرهم وينهاهم ويعظهم ويرشدهم ويوجههم إلى سواء السبيل. كأقوالهم وأفعالهم ،وخصائص حياتهم الاجتماعية وأيامهم وحروبهم وتاريخهم وأديانهم.

فقد حوى الكتاب الكريم آيات تتعرض إلى بعضها، فإذا لم يكن المفسر عارفاً بأحوالهم حالة التنزيل لم يستطع أن يفهم معاني الآيات ولا أن يتذوقها ، أو يدرك الأثر

البالغ لكتاب الله في تغيير حياة العرب،وإبطال الفاسد من عاداتهم.[1] .

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: " معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثمَّ سبب خاص لابد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه،وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة".[2]

ويقول الطبري : " غير جائز أن يخاطِبَ جلَّ ذِكرُه أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطَبُ، ولا يرسِلَ إلى أحدٍ منهم رسولاً برسالةٍ إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسَلُ إليه؛ لأن المخاطَب والمرسَلَ إليه إن لم يفهم ما خوطِبَ به وأرسل به إليه فحالُهُ قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواءٌ؛ إذ لم يُفده الخطابُ والرسالةُ شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً، والله جلَّ ذِكرُهُ يتعالى عن أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالةً لا توجب فائدة لِمن خُوطب أو أرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فِعلِ أهلِ النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك مُتَعالٍ﴿ *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ* فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ إبراهيم: 4؛ وقال لنبيّه محمد صلى الله عليه وسلم ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ النحل- 64. فغير جائز أن يكون به مهتدياً، من كان بما يُهدى إليه جاهلاً "[3].

فمعرفة الجوانب الاجتماعية والعادات العربية التي نزلت فيها آيات من القرآن

---

1 / تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه علي بن سليمان العبيد ط/ المملكة العربية السعودية- الرياض- مكتبة التوبة – ط.1- 1418ه ، 1998م- ص:97.

2 /الموافقات للشاطبي ج2 ص 629

3 / جامع البيان في تأويل آي القرآن الطبري محمد بن جرير -لبنان- بيروت- دار الفكر – 1405 هـ- ج:1 – ص: 29.

الكريم من الأهمية بمكان لإدراك مرامي القرآن الكريم ومقاصده ووسائله ودراسة المفسر لها وإلمامه بها تفتح له أبواباً من الفهم ومدارك متعددة من المعارف.

الخاتمة:

فلا يسعني في ختام هذا البحث إلّا أن أوجز في نقاط أهم النتائج والتوصيات التي هداني إليها البحث وكانت على النحو التالي:

❁ معرفة عادات العرب من أضمن الوسائل للوصول إلى مقاصد المتكلم إذ تشكل هذه الأخيرة عنصرا أساسا في فهم النصوص الشرعية والكشف عن مقاصدها.

❁ أظهرت الدراسة المنهج الأمثل الذي أعمله الشارع في تشريعاته وفي مخاطبته للمكلفين بأساليب وفق ما اعتادوا من ألفاظ وأساليب، وحتى أعراف أعملها العربي تماشت والفطرة السوية.

❁ الإحالة على الوعاء الزماني للخطاب في فهم نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية على حد سواء، لبيان مدى قيمة العوائد وسلامة اعتبارها في الشرع.

❁ يمكن اعتبار عادات العرب وأحوالهم عند نزول القرآن قرينة للترجيح بين أقوال المفسرين الاجتهادية .

❁ تأكيد البعث على استحالة فهم القرآن الكريم دون تحكيم عوائد العرب، فلا بد لمن تصدر لتفسير كتاب الله عز وجل التضلع بما كان عليه العربي زمن التنزيل.

❁ الجهل بعادات العرب وإغفالها في العملية التفسيرية يوقع في الزلل والخطأ ويعد من الافتراء على الله بغير علم .

❁ لا بد لمن انبرى للتصدي لهجمات الاستشراق والحداثة من الإلمام بعادات العرب لتغيبهم لها بالكلية، والقدح في تفسيراتهم للنصوص القرآنية نتاج تعمد تخليص النص من وعائه الزماني.

فهرس المصادر والمراجع:

❁ الأشباه والنظائر لابن نجيم، تح: زكريا عميرات، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان،ط 1، 1419هـ - 1999م.

❁ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين الشنقيطي، ط/ دار الفكر، بيروت – لبنان، د.ط، 1415هـ - 1995م.

❁ التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» لمحمد الطاهر بن عاشور، ط/ الدار التونسية للنشر– تونس، 1984هـ.

❁ التعريفات للجرجاني، تح: إبراهيم الأبياري، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط 1، 1405 الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة لزكريا الأنصاري، تح: مازن المبارك، ط/ دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، ط 1 ، 1411 ه.

❁ تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه علي بن سليمان العبيد ط/ المملكة العربية السعودية- الرياض- مكتبة التوبة – ط.1-

❁ التفسير اللغوي للقرآن الكريم لمساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، ط/ دار ابن الجوزي، ط 1، 1432ه.

❁ جامع البيان في تأويل القرآن لمحمد أبو جعفر الطبري، تح: أحمد محمد شاكر، ط/ مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ - 2000م.

❁ ديوان الفرزدق، تح: علي فاعور، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1407ه - 1987م

❁ ديوان ذي الرمة شرح أبي نصر الباهلي رواية ثعلب لأبي نصر أحمد الباهلي، تح: عبد القدوس أبو صالح، ط/ مؤسسة الإيمان، جدة، ط 1، - 1402ه – 1982م.

❁ الرسالة للشافعي، تح: أحمد شاكر، ط/ مكتبه الحلبي، مصر، ط 1، 1358هـ - 1940م.

❁ عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح بن محمد أحمد خضر، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد السادس، السنة الثالثة،

❁ عادات عربية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، العدد الثالث، جمادى الآخرة 1428ه

❁ فقه اللغة وسر العربية للثعالبي، تح: عبد الرزاق المهدي، ط/ إحياء التراث العربي، ط 1، 1422هـ - 2002م،

❁ القرآن لأبي عبيدة معمر التيمي، تح: محمد فواد سزكين، ط/ مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، 1381هـ.

❁ الكامل في اللغة والأدب لمحمد بن يزيد المبرد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1417هـ - 1997م.

❁ لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن، تح: محمد علي شاهين، ط/ دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1، 1415 هـ.

❁ لطائف الإشارات لعبد الكريم القشيري، تح: إبراهيم البسيوني، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 3، د.ت،

❁ المصنف في الأحاديث والآثار لأبو بكر عبد الله بن أبي شيبة، تح: كمال يوسف الحوت، ط/ مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409ه،

❁ معالم التنزيل في تفسير القرآن لأبي محمد الحسين البغوي، تح: عبد الرزاق المهدي، تح: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1420هـ.

❁ معاني القرآن لأبي زكريا يحيى الفراء، تح: أحمد يوسف النجاتي - محمد علي النجار - عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، ط/ دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط 1، د.ت.

❁ معاني القرآن للفراء، ج 3 ص 235؛ عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم لعبد الفتاح خضر، ص 46.

❁ مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، ط/ دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط 3، 1420هـ.

القراءة المعاصرة للقصص القرآني عند محمد شحرور
ـ دراسة نقدية ـ

بقلم
د/ باي بن زيد
جامعة أبي بكر بلقايد ـ تلمسان
daoudroot@gmail.com

المقدمة:

الحمد لله الذي خلق الإنسان وعلمه البيان، وجعل اللسان العربي ترجمان القرآن؛ وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك الدَّيان، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أكرم الخلق على الله، وأفضل من نطق بالضاد من ولد عدنان، صلى الله وسلم وبارك عليه، وعلى آله وأصحابه الغر الميامين، ومن تبعهم إلى يوم الدين بإحسان.

أما بعد : فإن مما يشهد له القاصي والداني أن الفكر البشري عرف عبر تاريخ تطوره منهجيات فلسفية وفكرية شتى امتدت طولا وعرضا باتساع قرائح عقول أصحابها، ولا ينكر إلا مكابر أن كثيرا من هذه المنهجيات الفكرية تركت بصمات في تاريخ الإنسانية الفسيحة الملائمة لها مما للعقل فيه فسحة؛ بيد أنها سرعان ما تتحول إلى سفسطة فكرية وتخبط عقلي وعبث بحثي، وانحرافات خطيرة إذا ما حاول أصحابها تسور قلاع الوحي واستباحة حماه بتطبيق مثل هذه النظريات والفلسفات الفكرية والبشرية القاصرة والمحدودة على درك مقاصد الكمال المطلق الذي تكفل الله بحفظه وبيانه.

وتزداد الخطورة ويعظم الخطب عندما يرفعُ رايةَ هذه التجاوزات، وينافح عنها من يُنسَبُون إلى الإسلام، ويُنَصِّبون أنفسهم حماة له ودعاة إليه، مسوقين لفكرة النأي عن المنهج القديم والتقليدي لفهم نصوص الوحي التي أضفى عليها الجمود والركود فلم تعد مسايرة للزمن المعاصر؛ ومن أكثر أبناء هذه المدرسة المارقة جرأة على نصوص الوحي وخدمة لأعداء الدين " محمد شحرور " في قراءاته الجديدة التي تتدثر بمناهج فكرية عقيمة ترمي إلى تحريف دلالات النصوص القرآنية وإقصاء تشريعاتها، والتنكر لأحكامها بسفسطة عجيبة من ذلك أنها ترى القصصَ القرآني تراثٌ تاريخي ترتبط قراءته بزمنه الخاص به، ولا يترتب عليه أي أحكام شرعية ملزمة لنا في بدعة فكرية وفَرية فلسفية لم يسبق إليها من قبل؛ بل تعدى الأمر عنده إلى العبث بدلالات آيات القصص القرآني ليسوّق للقارئ أن الأمر لا يعدو كونه أساطير وخرافات وأنباء تُترجم الخيال الديني الفسيح للعرب زمن التنزيل.

وهذا البحث - **الذي يقدم للمؤتمر الدولي الثالث (القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلامية بجامعة الوادي)** محاولة نقدية للقراءة المعاصرة للقصص القرآني عند محمد شحرور لكشف عوراتها، والوقوف على مساوئها.

أهمية البحث: تكمن أهمية البحث في:

- ✓ الوقوف على حقيقة هذه القراءة المعاصرة وغاياتها وأهدافها عند أكبر رؤوسها ومن يدعي التنظير لها.
- ✓ معرفة الأسس المنهجية المنحرفة التي تقوم عليها هذه القراءة ونقضها من قواعدها الزائفة، وبيان بطلانها لاغترار جمع لا يستهان به من أبناء هذه الأمة بهذا الفكر المنحرف والهدام لثوابتها.

- ✓ تعلق الموضوع بكتاب الله تبارك وتعالى وبما أخبر به من أنباء الأولين من الأنبياء والرسل، وضرورة الدفاع عن حماه.
- ✓ الدراسات النقدية للتأويلات المعاصرة بصفة عامة أصبحت ضرورة شرعية وحتمية حضارية.

إشكالية البحث :

تحت دثار التجديد والمعاصرة ظهرت القراءات الحداثية كمشروع فكري يهدف إلى استباحة حمى المقدس من النصوص نقدا، انطلاقا من التنكر للموروث، والتبجيل لحدود العقل، والتقفي للمناهج الفكرية الغربية؛ ومن رؤوس هذه القراءات العبثية للكتاب والسنة الدكتور محمد شحرور، **فما حقيقة القراءة المعاصرة للقصص القرآني عند محمد شحرور؟ وما مدى صحة ما يدعيه من القواعد المنهجية المتبعة في قراءته الجديدة ؟.**

وتندرج تحت هذا الإشكال أسئلة فرعية يمكن بيانها كالآتي:

- ✓ ما المقصود بالقراءة المعاصرة ؟ وما حقيقتها ودلالاتها ؟
- ✓ من هو محمد شحرور؟ وما هي أسس قراءته المعاصرة للقصص القرآني ؟
- ✓ كيف يمكن الرد على مغالطاته وأباطيله من خلال نماذج تطبيقية منتقاة ؟

الدراسات السابقة: من الدراسات السابقة التي وقفت عليها، والتي لها صلة بالموضوع ما يأتي:

- ✓ القراءة المعاصرة للدكتور شحرور – مجرد تنجيم – كذب المنجمون ولو صدقوا – سليم الجابي – سوريا – دمشق – ط.1 – 1991م.

- ✓ الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم (دراسة نقدية) – الجيلاني مفتاح – سوريا – دمشق - دار النهضة- 2006م.
- ✓ النزعة المادية في العالم الإسلامي - نقد كتابات جودت سعيد - محمد إقبال - محمد شحرور -على ضوء الكتاب والسنة – عادل التل – دار البينة – ط.1 – 1415هـ - 1995م.

وهناك العديد من المقالات المحكمة أو المنشورة في المواقع الإلكترونية التي تناولت هذه القراءة بالدراسة النقدية.

المنهج المتبع في البحث: اقتضت طبيعة البحث أن أتبع المنهج الوصفي في بيان حقيقة القراءة وأسسها، وكذا المنهج النقدي في بيان عورات هذه القراءة ونقد أسسها وكشف أباطيلها.

خطة البحث: اقتضت المادة العلمية أن أوزعها على مدخل وثلاثة مباحث وخاتمة.

مدخل: ويتضمن ضبط مصطلحات البحث.

المبحث الأول: القراءة المعاصرة للقصص القرآني عند محمد شحرور (دراسة نظرية).

المطلب الأول: محمد شحرور ومفهوم القصص القرآني عنده.

المطلب الثاني: معالم القراءة المعاصرة للقصص القرآني عند محمد شحرور ونقدها.

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية لأثر هذه القراءة في العبث بكلام الله تعالى والنيل من أنبيائه عليهم السلام.

المطلب الأول: ادعاء محمد شحرور بأن رؤيا إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه لم تكن وحياً والرد عليه.

المطلب الثاني: ادعاء محمد شحرور بأن ما أصاب قوم لوط من العذاب هو نتيجة ظواهر طبيعية والرد عليه.

المطلب الثالث: تأويل شحرور لمفهوم قوله تعالى: **(وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا ...).**(سورة يوسف – الآية:24).والرد عليه.

وذيلت **بخاتمة** لأهم النتائج.

مدخل: ضبط مصطلحات البحث.

إنّ تحرير المفاهيم وضبط المصطلحات مقدمة لا بدّ منها حتّى لا نخبط خبط عشواء في ليلة ظلماء على غير هدى؛ وأهم المصطلحات التي ينبغي أن تعنى في هذا البحث هي :

1: مفهوم القراءة المعاصرة.

أ: تعريف القراءة لغة: ورد في لسان العرب أن:" قَرَأْتُ الشيءَ قُرْآناً: جَمَعْتُه وضَمَمْتُ بعضَه إِلَى بَعْضٍ؛ وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ: مَا قَرَأَتْ هَذِهِ الناقةُ سَلىً قَطُّ، وَمَا قَرَأَتْ جَنِيناً قطُّ. أَي لَمْ يَضْطَمّ رَحِمُها على ولد"[1].

ب: تعريف القراءة اصطلاحا: يعتبر مصطلح القراءة المقصود في هذا البحث مصطلحاً جديدا ليس له أي تعلق بالمعنى اللغوي. يقول قطب الريسوني:" القراءة مصطلح يصف موقفا من النص، يرادف (التأويل)، و(التحليل)، و(الاستنباط) شحنت في مجال الدرس القرآني "[2].

تعريف القراءة المعاصرة كمركب وصفي: هي مصطلح حديث يراد به استخدام النظريات الحديثة في فهم وتأويل النص الديني؛ وقد تعددت تلك النظريات فمنها القائلة بتاريخية النص، ومنها المعتمدة على مناهج التحليل.[3]

---

[1] لسان العرب – ابن منظور – مادة: قرأ – دار المعارف للنشر – د.ط – د.ت – ج:1 – ص:128.

[2] النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر – قطب الريسوني – المغرب – منشورات وزارة الأوقاف – ط.1 – 1431هـ - 2010م – ص:207.

[3] ينظر: القراءة المعاصرة للنص لسورة الفاتحة عند محمد أركون(عرض ونقد) – محمود علي أحمد علي صالح – مجلة القلم – العدد:4 – 2015م – ص: 38.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن هذه النظريات الحديثة المستخدمة في تأويل النص الديني عامة، والقرآن الكريم خاصة ليست بحقائق علمية وإنما نظريات لا زالت تحت الاختبار، أو ثبت بطلانها.

ثانيا: مفهوم القصة القرآنية.

أ:تعريف القصة لغة: ذكر صاحب مختار الصحاح أن:" (قَصَّ) أَثَرَهُ تَتَبَّعَهُ مِنْ بَابِ رَدَّ وَ (قَصَصًا) أَيْضًا وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: **(فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا)** (الكهف: 64) وَكَذَا (اقْتَصَّ) أَثَرَهُ وَ (تَقَصَّصَ) أَثَرَهُ. ... وَ (قَصَّ) عَلَيْهِ الْخَبَرَ (قَصَصًا) وَالِاسْمُ أَيْضًا (الْقَصَصُ) بِالْفَتْحِ وُضِعَ مَوْضِعَ الْمَصْدَرِ حَتَّى صَارَ أَغْلَبَ عَلَيْهِ، وَ (الْقِصَصُ) بِالْكَسْرِ جَمْعُ (الْقِصَّةِ) الَّتِي تُكْتَبُ "[1] فالقَصُّ في اللغة يأتي معنى التتبع؛ والقَصص بالفتح الأخبار، وبالكسر جمع القصة المكتوبة.

ب: تعريف القصة القرآنية اصطلاحا: باستثمار هذه المعاني اللغوية يمكن القول أن المقصود بالقصة القرآنية ما رواه القرآن الكريم لنا من أخبار وأنباء الأمم السابقة مع أنبيائهم لأهداف دقيقة وبأساليب معجزة.

المبحث الأول: القراءة المعاصرة للقصص القرآني عند محمد شحرور (دراسة نظرية).

المطلب الأول: محمد شحرور ومفهوم القصص القرآني عنده.

1: ترجمة موجزة للدكتور محمد شحرور.

أ: السيرة الذاتية:[2] ولد محمد شحرور في دمشق عام 1938، أتم تعليمه الثانوي في دمشق وحاز على الثانوية العامة 1958، وسافر بعد ذلك إلى الاتحاد السوفييتي ليتابع

---

[1] مختار الصحاح – محمد بن أبي بكر الرازي – مادة: (قصص)– لبنان – بيروت – دار القلم – ص:558.

[2] قراءة نقدية إسلاميه للقراءة المعاصرة للدين عند د. محمد شحرور – صبري محمد خليل – موقع:د/ صبري محمد خليل خيري – يوم: 15 يجويلية – 2018م – الساعة: 2230.

دراسته في الهندسة المدنية، وتخرج بدرجة دبلوم 1964 من جامعة موسكو آنذاك ثم عاد لدمشق ليعين في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق حتى عام 1968. أوفد إلى جامعة دبلن بأيرلندا عام 1968 للحصول على شهادتي الماجستير عام 1969، والدكتوراه عام 1972 في الهندسة المدنية – اختصاص ميكانيكا تربة وأساسات. عين مدرساً في كلية الهندسة المدنية – جامعة دمشق عام 1972 لمادة ميكانيك التربة، ثم أستاذا مساعداً. افتتح مكتباً هندسياً استشارياً لممارسة المهنة كاستشاري منذ عام 1973.

ب: مؤلفات د. محمد شحرور: الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة 1990 / دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع 1994 / الإسلام والإيمان – منظومة القيم 1996 / نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي – فقه المرأة (الوصية – الإرث – القوامة – التعددية – اللباس) 2000 / تجفيف منابع الإرهاب 2008 / القصص القرآني – قراءة معاصرة - المجلد الأول: مدخل إلى القصص وقصة آدم 2010 / القصص القرآني – قراءة معاصرة الجزء الثاني – من نوح إلى يوسف 2011 / السنة الرسولية والسنة النبوية:رؤية جديدة 2011 / الدين والسلطة - قراءة معاصرة للحاكمية 2013.[1]

2: تعريف القصص القرآني عند محمد شحرور: يعرف شحرور القصص القرآني قائلا: " مجموعة أحداث إنسانية تم تسجيلها بعد وقوعها، كما تم تصنيفها وحفظها في إمام مبين، وأن الحدث الإنساني قبل وقوعه يدخل في عالم الممكنات، وبعد وقوعه يدخل في عالم الحتميات"[2].

---

[1] قراءة نقدية إسلاميه للقراءة المعاصرة للدين عند د. محمد شحرور - صبري محمد خليل – موقع:د/ صبري محمد خليل خيري - يوم: 15 جويلية – 2018م – الساعة: 2230.

[2] مدخل إلى القصص – محمد شحرور – دار الساقي – ط.2 – 2010م - ص: 8.

ويقول في كتابه الكتاب والقرآن:" فقصص القرآن والذي سماه الكتاب المبين وأحسن القصص يعطينا خط تطور التاريخ الإنساني بالمعرفة والتشريع أي التفاعل الإنساني مع الوجود الإلهي والكوني بالعقيدة والتفاعل الإنساني مع التشريع بالسلوك "[1].

بتأمل بسيط لتعريف القصص عند شحرور يتبين أن الرجل يقدح في علم الله الأزلي بالأشياء، وهذا جلي في عبارته السابقة لتعريف القصص "مجموعة أحداث إنسانية تم تسجيلها بعد وقوعها"، وهذا ليس غريبا عنه فقد تساءل في كتابه الكتاب والقرآن: "هل علم الله يقيني أم احتمالي ؟! ثم أجاب قائلا : نقول هو الاثنان معا"[2]. أي أن الله لا يعلم احتمالات تصرفات الإنسان كلها من الأزل، وإنما يعلمها بعد وجودها؛ وهذا عين التكذيب بالقضاء والقدر.

3:مفهوم القصص المحمدي والفرق بينه وبين السيرة النبوية عند محمد شحرور.

يقول شحرور:" علينا أن نفرق بين أمرين مختلفين في غاية الأهمية، وهما القصص المحمدي الوارد في التنزيل والسيرة النبوية التي كتبها كتاب السيرة؛ فما ورد من أحداث تاريخية في سورة التوبة أو الأنفال أو محمد وغيرها من الأحداث التي تتعلق بالرسالة المحمدية هي جزء من القصص...هذه الأحداث لا تحتوي على أي تشريعات، بل فيها عبر فقط...بينما كتب السيرة هي كتب تاريخ فقط، اختلط فيها الديني والتاريخي والأسطوري لتصبح قراءة مغلقة على نفسها تشرع للسلطة الكهنوتية والسياسية "[3]. يتضح من تفريقه بين القصص المحمدي كما يزعمه وبين السيرة النبوية أمورا منها: إنكاره للسنة النبوية وردها، وعزلها عن مقام البيان

[1] الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة – محمد شحرور – سوريا – الأهالي للطباعة والنشر – د.ط – د.ت.
[2] الكتاب والقرآن – محمد شحرور – ص: 336.
[3] مدخل إلى القصص – محمد شحرور – ص: 3.

والتشريع، وهذا ظهر جليا في ما تعلق بسيرته صلى الله عليه وسلم مما ذكر في القرآن أو ما دُوِّن في كتب السنة المطهرة من سيره ومغازيه صلى الله عليه وسلم، وكذا اتهام مدوني السنة المباركة بالمحاباة السلطوية والسياسية.

4: موقف شحرور من مفهوم القصص القرآني عند علماء السلف والخلف من أهل السنة: يقول شحرور:" ظهرت في الآونة الأخيرة عدة برامج تلفزيونية بعنوان القصص القرآني، تناولته بأسلوب روائي عاطفي لا يخلو من الأسطورة، ولا يمتلك جديدا على مستوى الطرح الفكري، وإنما هو إعادة إنتاج قراءة موروثة للقصص بتقنيات حديثة، إذ تم إدماج التاريخ والدين والأسطورة معا بحيث يصعب تحديد الهدف القرآني من ورود القصص، علما أن القصص يشكل نصف القرآن أو أكثر من ذلك"[1].

بسخرية عالية وقذف مشين يتهجم شحرور على علماء الأمة سلفا وخلفا، بل ويتهمهم بالجهالة من خلال وصف أساليبهم في العرض بالعاطفية والروائية التي لا تخلو من الأساطير؛ وفيه تكذيب صريح لخصائص القصص القرآني كالحقيقة والواقعية التي شهد الحق سبحانه وتعالى لها بذلك في كتابه.

المطلب الثاني: معالم القراءة المعاصرة للقصص القرآني عند محمد شحرور ونقدها.

1: مفهوم القراءة المعاصرة للقصص القرآني عند محمد شحرور ونقدها.

يقول شحرور:" إن قراءتنا المعاصرة للقصص القرآني هي محاولة لإعادة تصحيح مفهوم تاريخ الإنسان وجدلية العلاقة بين الغيب والواقع، فالله لا يضع قدرته في مواجهة قدرة الإنسان من خلال التركيز على ضعفه كما تفعل القراءات الموروثة، وإنما

[1] مدخل إلى القصص – محمد شحرور – ص: 1.

يرشدنا إلى فهم علاقته مع الواقع ومع الإنسان من خلال سننه...ولا تصح قراءة قصص الأنبياء قراءة تكبل الإنسان وتلغي حريته وإرادته كفاعل رئيسي في سيرورة التاريخ وسيرورة التطورية فإذا كانت حركة التاريخ مبنية على أساس إعجازي وخارق للنواميس الكونية، فسوف تتحول إلى معيق يتسبب في عجز تام عن الفعل الحضاري. بتدخل إلهي لتصحيح المسار "[1]. والحاصل أن مجمل ما يدل عليه مفهوم القراءة المعاصرة للقصص القرآني عند محمد شحرور هو إنكار المعجزات النبوية وردها مهما تفلسف في تأليفه أنه حريص على خدمة القرآن الكريم؛ وفي هذا تكذيب صريح لكلام الله جل وعلا الذي يقول: (**إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**).(آل عمران – الآية:62).

والغريب أن الرجل يقول أني أحاول تصحيح العلاقة الموروثة الخاطئة حسب زعمه بين الغيب والواقع إذ أن الله لا يضع قدرته في مواجهة قدرة الإنسان من خلال التركيز على ضعفه، ولا يخفى على عاقل التلبيس الواضح بكلامه هذا في رد أخبار الأولين عن طريق نفي الظلم عن الله تعالى في قهر الإنسان؛ نعم ربنا تعالى تنزه وتقدس عن الظلم، ولكن سننه ماضية في إهلاك الظالمين وهذا من عدله سبحانه وانتصاره للمظلومين، والأمثلة في كتاب الله تغني عن هذا الكلام.

أما اتهامه لقراءة السلف للقصص القرآني أنها تتحول إلى معيق يتسبب في عجز تام عن الفعل الحضاري فباطل ومردود لوجوه أبلغها الواقع الحضاري الراقي بنفسه زمن الخلافة الراشدة والدولة الأموية والعباسية.

2: القصص القرآني لا ينشئ أحكاما شرعية حسب قراءة شحرور المزعومة والرد على ذلك: يقول شحرور:" حين نظرنا في ذلك انتهينا إلى أن القصص القرآني حق

[1] مدخل إلى القصص – محمد شحرور – ص: 17.

وموعظة وذكرى، ولكنه لا ينشئ أحكاما شرعية ملزمة على وجه التعيين تضبط السلوك الإنساني في مجال افعل ولا تفعل في مجال العقل العملي، وهذا ما قادنا إلى اخطر الأسئلة التي اعترضت وما زالت تعترض الفكر الإسلامي خلال تاريخه، وخصوصا الفترات التي نعيشها الآن، وهي: هل قوانين الشريعة وأحكامها من السنن الإلهية الثابتة؟ أم تخضع لسنن التاريخ وتطوره؟ وهل تخضع سنن التاريخ وتطوره لقوانين الشريعة؟ أم العكس هو الصحيح؟ "[1]. ويقول كذلك في جرأة عالية :" فإننا نرى أنه لا يمكن اعتبار القصص جزءً من الرسالة التي بعثها الله وحياً وقصداً من عنده، والتي تضمنت وصايا الله للإنسان، فحوت وصايا بتشريع معين تفاعلت مع إنسان ذلك العصر. **وتبقى وظيفة القصص مقتصرة على تبيان هذا التفاعل وعلى تحقيق تصديق لهذه الرسالة أي مظنة للعبرة** والادّكار الناتجين عن قراءة واعية لجدل العلاقة بين مضمون الرسالة وبين الواقع التاريخي الذي كانت فيه "[2].

إن محمد شحرور يرمي بقوله هذا إلى أن القصص وصف لمرحلة تاريخية ليس إلا، ولا علاقة لها بأي تشريع؛ وهذا تكريس لشبهة تاريخانية القرآن كما يزعم هو وغيره من الحداثيين؛ ولو اتبع شحرور الحق كما يدعيه لوفقه الله إلى فقه قوله تعالى:(**أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**) .(آل عمران – الآية:62).ووجه الدلالة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بهداهم والاقتداء بمعنى الاتباع، والأمر للوجوب، وشرعهم من هداهم، ومعنى هذا وجوب اتباع شرعهم في كل ما ثبت عنهم إلا ما قام الدليل على المنع منه[3].

[1] مدخل إلى القصص – محمد شحرور – ص: 09.

[2] مدخل إلى القصص – محمد شحرور – ص: 09.

[3] ينظر: القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام – أسامة محمد عبد العظيم حمزة – دار الفتح – ط.2 – 1429هـ - 2008م – ص: 09.

3:إنكار محمد شحرور للمعجزات النبوية والغيبيات في القصص القرآني والرد عليه: يقول شحرور:" إن قراءة القصص القرآني يجب أن تبنى على أساس أن عالم الغيب والشهادة عالمان ماديان، وأن ما نظنه معجزا وخارقا للعادة في القصص ما هو إلا سنن غاب إدراكنا لها، وقفزات معرفية ومستقبلية لا بد أن يأتي تأويلها، فكل شيء لا يدخل ضمن معقولات الإنسان يراه إعجازا"[1].

يصرح هنا شحرور بإنكاره للمعجزات التي أكرم الله بها أنبياءه ورسله، وتصديقا للحق؛ ويعتبر ذلك مجرد قصور للعقل البشري في إدراك كنهها حينها، وأنها قفزات مسبقة للتطورات المعرفية المستقبلية؛ فنقول لهذا الرجل ألا يزال العلم البشري قاصرا عن إخراج الناقة من الصخور، أو تحويل العصا الخشبية إلى ثعبان مبين، أو إحياء الموتى وبعث بعض من كان في القبور.

إن شحرور بقراءته الغريبة هذه يرمي إلى هدم أصل عظيم من أصول الدين وهو الإيمان بالغيب، بل يرمي إلى هدم الدين كله، كيف لا وقد قالها صراحة" أن عالم الغيب والشهادة عالمان ماديان"، في نظرة مادية ماركسية محضة؛ ويشهد لهذا تعريفه للبينة في كتابه الآخر: الكتاب والقرآن أنها:" دليل مادي قابل للمشاهدة والإبصار، فإذا اتهمنا إنسانا بالسرقة، فعلينا أن نقيم عليه الحجة بالبينة، أي الدليل المادي؟ فما هي حجة الله على الناس؟ حجة الله أن بلغ الناس الأحكام، ودعم هذه الرسالة بالبينات التي هي دلائل مادية "[2].

وسوقه لهذا التعريف قصده منه إثبات أن القرآن هو ما احتوى على الآيات البينات وهي الأدلة المادية فقط؛ في إشارة إلى إقصاء آيات الأحكام والقصص وغيرها من

[1] مدخل إلى القصص – محمد شحرور – ص: 17.
[2] الكتاب والقرآن – محمد شحرور – ص: 17.

دائرة البينات، ومن ثم الحكم على تاريخيتها؛ غير أن العقل السوي فيرى بكل بينة مادية أو غير مادية؛ إذ البينات قد تكون أدلة عقلية، أو حججا استنباطية، أو قرائن استنتاجية ناهضة. [1]

4: أثر طبيعة العقل العربي البدوي – حسب زعمه – والخيال الديني والشعري الفسيح للعرب زمن التنزبل في قراءة القصص القرآني، والرد عليه.

يعتبر هذا العنصر حجة على شحرور وليس حجة له في تسويق فكره المنحرف القائم على العبث بدلالات آيات القصص القرآني ليسوّق للقارئ أن الأمر لا يعدو كونه أساطير وخرافات وأنباء تُترجم الخيال الديني والشعري الفسيح للعرب زمن التنزبل؛ إذ يدل هذا على الخلل المنهجي الكبير والقواعد المهلهلة، والتي يدعي بناء فكره عليها؛ فتارة نجده يرى أن معجزات الأنبياء ما هي إلا قفزات مسبقة لتراكمات معرفية لم يفقهها أصحابها زمن وجودها، وهذا يدل على إثباتها ولو من وجه معين؛ ثم نجده في موضع آخر يصور أن الأمر لا يعدو كونه أساطير نتيجة للخيال الفسيح للعقل العربي مما يدل على نفيه له؛ وهذا أكبر التناقض الفاضح في قراءته المزعومة.

يقول شحرور في نقده للعقل العربي في تعامله مع القصص القرآني بطريقته الساخرة غير الموضوعية والعلمية : " إن نظرته لدور الرسالات تقتصر على النواحي الإعجازية والأسطورية والخيالية، دون إدراك لوجود قانون موضوعي وسيرورة تطورية تحكم سيرورة الرسالات؛ لذلك كان على العربي أن يستدعي ركاما هائلا من عناصر غيبية إعجازية لتفسير حركات المجتمعات؛ فكان تلقيه للقص مركبا على هذه النظرة، فتحولت إلى أحاديث وخرافات وظهور للخارق غير المفسر "[2].

---

[1] النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر – قطب الريسوني – ص:318..

[2] مدخل إلى القصص – محمد شحرور – ص: 18 وما بعدها.

5: مآل قراءته المعاصرة للقصص القرآني وغاياتها.

يخلص شحرور في نهاية حديثه النظري حول القصص إلى نتيجة خطيرة مفادها تشبع البشرية عبر مسيرتها التاريخية بالتجربة التي تؤهلها حاضرا في الوصاية على نفسها بنفسها؛ في دعوة صريحة إلى الطلاق البائن مع نصوص الشرع والوحي، والدعوة إلى التحرر المجنون؛ فبعد أن رد السنة وعزلها عن مقام البيان والتشريع، ها هو يلغي قسما كبيرا من كتاب الله عن التفصيل والبيان والشريع كذلك مدعيا بتاريخيته المزعومة والباطلة. يقول شحرور: " فالخطاب الحكيم يعلن على هذا الأساس أن طريق الرشد قد استبانت، واتضحت معالمه أمام الإنسان؛ وتميزت لدى الإنسان الإشارات الكافية الدالة على طريق الغي، **فلم يعد الإنسان إلى وصاية مباشرة لا من السماء ولا من غيرها**"[1].

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية لأثر هذه القراءة في العبث بكلام الله تعالى والنيل من أنبيائه عليهم السلام.

المطلب الأول: ادعاء محمد شحرور بأن رؤيا إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه لم تكن وحياً والرد عليه.

إن المتتبع لعرض محمد شحرور للقصص القرآني ليكاد عقله يطيش من هول جرأته على الله وعلى أنبيائه عليهم السلام، ويخشى أن تخر الجبال هداً لذلك؛ وقصة إبراهيم عليه السلام أنموذج يُبين فرياته وتلبيساته وحطه من قدر أنبياء الله تعالى.

1: فرية شحرور أن نبي الله إبراهيم عليه السلام عرف الله بعد شك وريب ورحلة طويلة في البحث عن الإله والرد عليه: يقول شحرور: " عندما اهتدى إبراهيم للذي فطر السماوات والأرض حنيفا، واكتشف عبر رحلته الطويلة بين الشك واليقين أن

[1] مدخل إلى القصص – محمد شحرور – ص: 123 وما بعدها.

الله هو الواحد الأحد الذي لا يتغير ولا يتبدل، وأن الكون بكل ما فيه متحرك حنيف، احتار ماذا يفعل ليتقرب من هذا الإله، فالناس يقدمون قرابين لآلهة مزيفة لا تملك ضراً ولا نفعاً لأحد"[1].

ما يترتب على قوله: إن مجرد نظرة سطحية فضلا عن الفاحصة لكلامه تبين أنه يرمي إلى تسويق أمور للقارئ منها:

- ✓ اكتشاف إبراهيم عليه السلام لله تعالى الواحد الأحد بعد رحلة طويلة يتنازعها الريب واليقين.
- ✓ يومئ بكلامه أن إرادته ذبح ابنه إسماعيل لم تكن إلا عن تقليد محض لما يفعله قومه من تقديم القربان للآلهة المزعومة.
- ✓ يتضمن كلامه معنى أن ذبح ابنه لم يكن وحيا ربانيا تعالى الله عما يقول.

ومرد هذا التحريف والتبديل لكلام الله هو فهمه الخاطئ عن قصد أو غير قصد لما ورد في سورة الأنعام في قوله تعالى: **(وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (78) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (79) وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (80) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ**

[1] القصص القرآني (ج2: من نوح إلى يوسف) محمد شحرور ، دار الساقي، ط3، 2014م، ص: 109 .

بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (81) الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (82) وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (83)).

قال الزحيلي:" كما أرينا إبراهيم ضلال أبيه وقومه في عبادتهم الأصنام والأوثان، أريناه مرة بعد أخرى ملكوت السموات والأرض، أي خلقهما بما فيهما من بديع النظام وغريب الخلق والصنع، فاطلع على أسرار الكون وخفاياه من أرض وسماء، ليستدل بذلك على وحدانيتنا وعظيم قدرتنا وسعة علمنا...نعرّف إبراهيم ذلك ونبصره ونوفقه، ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره، وهديناه لطريق الاستدلال، وليكون ممن أيقن تمام الإيقان أن شيئا من الأصنام والشمس والقمر والكواكب لا يصح أن يكون إلها، لقيام دليل الحدوث فيها"[1].

ففرية اكتشاف إبراهيم لله داحضة وجلية؛ وإنما التوفيق للهداية من الهادي سبحانه وتعالى؛ إذ يلاحظ من الآيات أن معرفة الله تعالى لا تحصل على الوجه الأكمل الصحيح إلا عن طريق الوحي، وعلم الأنبياء بالوحي بدهي لا نظري، فقد علّمهم كل ما يحتاجون إليه من الأدلة العقلية والنقلية.[2]

2: وصف شحرور لرؤيا إبراهيم عليه السلام بأنها أوهام سيطرت عليه والرد على ذلك: يقول شحرور:" ظلت فكرة تقديم القربان لله تدور في رأس إبراهيم حتى سيطرت عليه، وبدأ يرى في المنام أنه يذبح ابنه، ثم تكررت الرؤيا حتى ترسخت، فقرر إبراهيم أن يحولها إلى فعل على أرض الواقع، بعد أن أيقن أنها ليست مجرد رؤيا بل تكليف وأمر إلهي"[3].

[1] التفسير المنير – وهبة الزحيلي – ج:7 – ص: 262 .
[2] التفسير المنير – وهبة الزحيلي – ج:7 – ص: 273 .
[3] التفسير المنير – وهبة الزحيلي – ج:7 – ص: 262 .

هذا الكلام يوضح معالم القراءة المعاصرة عند شحرور للقصص القرآني القائمة على اعتبارها لا تعدوا أن تكون توهمات وأساطير للخيال العقلي الفسيح.

ونقول لشحرور: إن الرؤيا إما أن تكون أحاديث الملَك الصادقة أو أحاديث النفس والشيطان الكاذبة؛ فما تقول في قوله تعالى:(**وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (104) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (105) إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ**)؛ فهل يجازي الله سبحانه على امتثال الوحي أم أحاديث النفس والشيطان الكاذبة؟ فإن قال بالأولى فقد بطل ادعاؤه الأول؛ وإن قال بالثانية قدح في ذات الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا؛ ثم كيف جهل أو تجاهل قوله تعالى: (**قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا**)، أوليس المقصود بها أنك حققت ما طلب منك بالعزم والإرادة الصادقة؟ وفيه إشارة واضحة لوحي الرؤيا إلى إبراهيم عليه السلام.

المطلب الثاني: ادعاء محمد شحرور بأن ما أصاب قوم لوط من العذاب هو نتيجة ظواهر طبيعية والرد عليه.

إن من نتائج القراءة المتفلتة العارية من أي ضوابط تفسيرية التأويل المنحرف لآيات الله تبارك وتعالى، بل وتكذيب الحق سبحانه وتعالى عما يقولون، وهذا ما نلحظه في قراءة شحرور لقصة لوط عليه السلام؛ وسأركز على فَرِيتين عظيمتين هما: نوع العقوبة وسببها.

1: فرية أن عقوبات قوم لوط كانت كوارث طبيعية: يقول شحرور:" فإننا لا نستطيع أن نقتنع بأن هذه الويلات المخيفة، جاءت عقاباً على سيئة اجتماعية يصعب كثيراً أن نضعها تحت عنوان الفواحش؛ لأنها أقرب إلى الحسن والقبح منها إلى المعروف والمنكر في جانب، وأقرب إلى الأخلاق الاجتماعية المصطلح عليها منها إلى العقائد"[1].

---

[1] القصص القرآني (الجزء الثاني) – محمد شحرور – ص: 188 .

بتأمل كلام الرجل تتضح معالم هذه القراءة المزعومة التي تبنى على ساق التكذيب لصريح القرآن الكريم مع الإدعاء بخدمته تحت دثار تجديد فهم كلام الله؛ وإلا فما معنى قوله:" فإننا لا نستطيع أن نقتنع بأن هذه الويلات المخيفة، جاءت عقاباً...".

هل أصبح قبول كلام الله تعالى خاضعا لعقول البشر وأهوائهم فما استساغوه قبلوه، وما خالف هواهم جعلوه وراء ظهورهم؟ أوليس الحق أن تخضع عقول البشر لكلام الله وتكون تابعة تابعة له؟

أين شحرور من قوله تعالى:(**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**).(سورة الحجرات – الآية:15). يقول سيد قطب:" فالإيمان تصديق القلب بالله وبرسوله، التصديق الذي لا يرد عليه شك ولا ارتياب . التصديق المطمئن الثابت المستيقن الذي لا يتزعزع ولا يضطرب، ولا تهجس فيه الهواجس، ولا يتلجلج فيه القلب والشعور"[1].

إن موقف شحرور من عقاب قوم لوط ليس الشك فقط، بل اليقين عنده أنها ليست عقوبات إلهية، ودليل ذلك كلامه في موضع آخر يصرح فيه بأنها مجرد كوارث طبيعية.

يقول شحرور:" أن ما رأيناه عند عاد وثمود من تدمير يحل بفعل الكوارث الطبيعية عقاباً على فساد العقيدة"[2]؛ فإن كان الأمر كما يدعيه؛ فأين هو من قوله تعالى: :(**فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ**).(سورة هود – الآية:82-83).

---

[1] في ظلال القرآن – سيد قطب – ج:7 – ص: 5.

[2] القصص القرآني (الجزء الثاني) – محمد شحرور – ص: 186 .

فإن كانت كوارث طبيعية فمن اقتلع القرية من جذورها ورفعها إلى عنان السماء، ثم جعل عاليها سافلها، ومتى كان المطر من حجارة من سجيل؟ لا شك وأنها عقوبات إلهية وكذب المدعون.

2: تسويغ الفاحشة والتهوين من أمرها:

من غرائب فهمه لكتاب الله أن يقول عن فاحشة خبيثة - أهلك الله لأجلها قرية كاملة - سيئة اجتماعية يصعب كثيراً أن نضعها تحت عنوان الفواحش؛ أو لم يقرأ صريح القرآن على لسان لوط عليه السلام وهو ينكر على قومه: **﴿وَلُوطاً إِذْ قالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمِينَ﴾**.(سورة الأعراف – الآية:80).

أين منهجه الذي يدعيه في تأويل كلام الله، والقائم على عدم وجود الترادف في القرآن الكريم حتى يسوق لنا أن مفهوم الفاحشة يراد به ههنا "سيئة "؛ ويحاول جاهدا مرة أخرى التلبيس على القارئ بحجج عقلية واهية مصادمة لصريح ما ذكر من القرآن الكريم سابقا.

إن شحرور حتى مع هذا التعليل السخيف في خلع ثوب الفاحشة عن قوم لوط يسرب لنا فرية أخرى، وهي أن العقوبات خاصة بالعقائد الفاسدة دون الأخلاق المتهالكة في قوله: " ...وأقرب إلى الأخلاق الاجتماعية المصطلح عليها منها إلى العقائد"؛ في إشارة ضمنية أن العقوبات الإلهية منوطة بالعقائد الفاسدة دون غيرها من الأخلاق والسلوكات المتهالكة، وليس غريبا على رجل ينكر السنة ويعزلها عن مقام البيان والتشريع؛ ويلغي العقوبات المقدرة الشرعية ويجعلها من اجتهاد السلطان، وتابعة للأوضاع الإجتماعية والاقتصادية أن يرى أن العقوبات الإلهية لا تتعلق إلا بالعقائد الباطلة.

المطلب الثالث: تأويل شحرور لمفهوم قوله تعالى:

(وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ).(سورة يوسف – الآية:24). يقول شحرور:" هذه الآية لا يمكن فهمها إلا إذا فهمنا لماذا استعاذ يوسف بالله في الآية السابقة، والجواب إنه من موقعه كنبي يعلم أن ميل الرجل للمرأة والمرأة للرجل غريزة فطرية جعلها الله فيهما بدلالة قوله تعالى: **(ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة..).**(سورة الروم – الآية:21)؛ ويعلم أن هذه الغريزة المخلوقة المجعولة فيه قانون رباني قاهر لا فكاك لإنسان منه نبياً كان أم غير نبي إلا بتدخل من الله الخالق البارئ المصور " [1].

تفنيد ادعائه ورده: إن ادعاءه أن ميل الجنسين لبعضهما قانون رباني لا يمكن الفكاك من إلا بتدخل من الله الخالق فيه من التدليس ما لا يخفى على أبسط قارئ؛ نعم كل ما في الكون تحت مشيئته وقهره وقدرته، ولكن الواقع يكذب دعواه خصوصا في واقعنا المعاصر الذي طغت عليه وسائل الغواية والفتنة، ولكنك مع ذلك تجد جمعا لا يستهان به ممن يرعون لله حقوقا فيما حرم؛ ولو اتبع شحرور الحق في قراءته للتاريخ والسير والتراجم كما يزعم لوقف على عورة ادعائه، ولكن أنَّى لرجل ينكر السنة وأخبارها من قصص الأولين أن يقف على ذلك. ويقول شحرور كذلك:" استجاب الله لنبيه يوسف فجرده من قدرته على الجماع، فإذا بعنوان ذكورته خرقة بالية لا تنفع لا للخل ولا للخردل، وهذا هو البرهان الرباني المادي الذي رآه يوسف رأي العين وهي تهم به ويهم بها، وهكذا أصبح الجماع الجنسي مستحيلاً؛ وهذا هو برهان الله على الإحصان من الفاحشة " [2].

---

[1] القصص القرآني (من نوح إلى يوسف) – محمد شحرور – ص: 233 وما بعدها. .

[2] القصص القرآني (من نوح إلى يوسف) – محمد شحرور – ص: 233 وما بعدها. .

إن قراءة شحرور لبرهان الرب سبحانه ليوسف من خلال كلامه تنم عن أمور خطيرة منها:

- ✓ القول على الله بغير علم وذلك في زعمه أن الله جرده من القدرة الجنسية.
- ✓ النيل من قدر الأنبياء والحط من قدرهم.
- ✓ التسويغ الضمني لمعاقرة الفواحش إلا إذا أراد الله غير ذلك فيعطل حواس الناس؛ وهذه لا تفترق كثيرا عما ذكره من أمر الفاحشة عند قوم لوط سابقا.

ولِنسائل علماءنا عن مفهوم البرهان المذكور في القرآن ونقارن ذلك مع ما يدعيه هذا المُتَقَوِّل. يقول سعيد حوى : " والصواب أن يقال إنه رأى آية من آيات الله تزجره عما كان هم به؛ وجائز أن يكون صورة يعقوب وجائز أن يكون صورة الملك، وجائز أن يكون ما رآه مكتوبا من الزجر عن ذلك، **ولا حجة قاطعة على تعيين شيء من ذلك**، قال ابن كثير: فالصواب أن نطلقه كما قال الله تعالى... " [1].

هذا هو المنهج العلمي والموضوعي في التعامل مع كلام الله تعالى، فما ليس لنا عليه دليل توقفنا عن الكلام فيه؛ وهذا الذي يفترض عند شحرور الذي يدعي الموضوعية والعلمية في طرحه، والموضوعية والمنهجية العلمية منه براء.

الخاتمة:

يمكن إجمال أهم نتائج البحث في ما يأتي:

- القراءة المعاصرة للحداثيين مشروع فكري يهدف إلى استباحة حمى المقدس من النصوص نقدا، انطلاقا من التنكر للموروث، والتبجيل لحدود العقل، والتقفي للمناهج الفكرية الغربية تحت دثار التجديد والمعاصرة.

[1] الأساس في التفسير – سعيد حوى – دار السلام – ط.1 – 1405هـ - 1985م – ج:5 - ص: 2650.

- مفهوم السنة عند محمد شحرور يخالف ما أجمعت عليه الأمة سلفا وخلفا، ومقصده من ذلك هو تغييبها وإقصاؤها عن مقام البيان والتشريع.
- شحرور يعتبر أن **القصص القرآني** لا ينشئ أحكاما شرعية حسب قراءته المزعومة، ومقصده من ذلك هو القول بتاريخية القرآن.
- شحرور يبتدع مسمى **القصص المحمدي**، ويعتبره أحداثا تاريخية كما هو الحال في سورة التوبة أو الأنفال أو محمد وغيرها من الأحداث التي تتعلق بالرسالة المحمدية، وهي جزء من القصص لا تحتوي على أي تشريعات، بل فيها عبر فقط.
- شحرور لا يعتبر القصص جزءً من الرسالة التي بعثها الله وحياً إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم.
- قراءة شحرور للقصص القرآني امتهان لقدر الأنبياء وتطاول في حقهم، وجرأة على الله.
- شحرور يعتبر تشريع النبي صلى الله عليه وسلم اجتهادا بشريا خاصا بمرحلة تاريخية معينة ملزمة لأصحابه دوننا.
- شحرور يقدح في عدالة الصحابة ومقصده من ذلك إنكار السنة أولا وآخرا.
- شحرور يتهم جامعي السنة بالمحاباة السياسية والتزلف للسلطان، ومقصده من ذلك هو نفس المقصد السابق.
- شحرور ينكر المعجزات النبوية ومنها معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، ويجعلها في خانة القفزات المعرفية والعلمية التي لم يفهم تأويلها معاصروا تلك المعجزات أنذاك.
- شحرور عينه الأولى على السنة المباركة والثانية على القرآن الكريم، وهذا ما تجلى في جرأته على التشريع.

- تناقض فاضح عند شحرور في مناهج الإستدلال، وتخبط عشوائي في الإستنباط غير المؤسس والمؤهل.
- استنباطات شحرور وتأويلاته تدل على البضاعة المزجاه للرجل في علوم البيان والشريعة، والهوة السحيقة بينه وبين المناهج العلمية الأصيلة.

فهرس المصادر والمراجع.

- **القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.**

✓ الأساس في التفسير – سعيد حوى – دار السلام – ط.1 – 1405هـ - 1985م.

✓ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج – وهبة الزحيلي – دار الفكر – ط.2 – 2003م.

✓ في ظلال القرآن – سيد قطب – دار الشروق – ط.32 – 1423هـ - 2003م.

✓ القراءة المعاصرة للنص لسورة الفاتحة عند محمد أركون(عرض ونقد) – محمود علي أحمد علي صالح – مجلة القلم – العدد:4 – 2015 م .

✓ القصص القرآني (من نوح إلى يوسف) – محمد شحرور – دار الساقي – ط.3 – 2014م.

✓ القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام – أسامة محمد عبد العظيم حمزة – دار الفتح – ط.2 – 1429هـ - 2008م.

✓ الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة – محمد شحرور – سوريا - الأهالي للطباعة والنشر – د.ط – د.ت.

✓ لسان العرب – ابن منظور – دار المعارف للنشر – د.ط – د.ت .

✓ مختار الصحاح - محمد بن أبي بكر الرازي، لبنان - بيروت، دار القلم (د ت).

✓ مدخل إلى القصص – محمد شحرور – دار الساقي – ط.2 – 2010م.

✓ النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر – قطب الريسوني – المغرب – منشورات وزارة الأوقاف – ط.1 – 1431هـ - 2010م .

- **المواقع الإلكترونية :**

✓ قراءة نقدية إسلاميه للقراءة المعاصرة للدين عند د. محمد شحرور - صبري محمد خليل – موقع:د/ صبري محمد خليل خيري - يوم: 15 جويلية – 2018م – الساعة: 22:30.

اتجاهات توظيف نظرية المقاصد في فهم القرآن الكريم عند المعاصرين ـ عرض ونقد ـ

بقلم
إيمان خـيراني د/ أكرم بلعمري
جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي
akrambell19@hotmail.fr

المقدمة:

جاء القرآن الكريم خاتما للكتب السماوية والرسالات حيث تضمن كليات الشريعة ومقاصدها، واحتوى كل ما يحتاجه الإنسان والبشرية أجمع من مبادئ وأحكام وأخلاق وعبادات تكفل تحقيق الاستخلاف في الأرض والرقي والتحضر والرفعة والصلاح عبر العصور، ولا شك أن النص القرآني الثابت المنزّه عن التحريف والتبديل قادر على استيعاب التغيرات الزمانية والمكانية ومواكبة الواقع المتغير باستمرار من خلال ما احتواه من الغايات والمقاصد.

غير أن جمود علم التفسير في هذا العصر وقصور الكثير من التفاسير على مواكبة التطورات الراهنة وعدم قدرتها على تلبية حاجات المسلم المعاصر مهد الطريق لظهور حركات إصلاحية تدعو إلى تجديد التفسير وإعادة فهم النص القرآني وفق مقاصده العليا التي جاء لتحقيقها.

والملاحظ ظهور عدة اتجاهات تمايزت في فهمها وتوظيفها لنظرية المقاصد، فنتج عن ذلك العديد من الفهوم والتفسيرات الجديدة.

ومنه جاءت هذه الورقة لتجيب على الإشكالية الآتية: ماهي أهم هذه التوجهات في توظيف نظرية المقاصد في فهم النص القرآني؟ وفيم تتجلى نتائجها وآثارها؟

وفق الهندسة الآتية:

مدخل: في مفهوم المقاصد ونظرية المقاصد

المبحث الأول: أهمية اعتبار نظرية المقاصد في الفهم

المطلب الأول: أهمية المقاصد

المطلب الثاني: أهمية توظيف المقاصد في فهم النص القرآني

المبحث الثاني: اتجاهات توظيف نظرية المقاصد في فهم القرآن عند المعاصرين

المطلب الأول: الاتجاه الحداثي التأريخي

المطلب الثاني: الاتجاه الإسلامي الإصلاحي

الخاتمة

مدخل في تعريف المقاصد ونظرية المقاصد:

تعريف المقاصد لغة واصطلاحا:

المقاصد لغة: جمع مقصد، من قصد قصدا، وله إطلاقات عدّة في اللّغة منها:

التّوسط و عدم مجاوزة الحدّ[1]، قال ابن منظور: "... والقَصْد في الشّيء خلافُ الإِفراطِ وهو ما بين الإسراف والتّقتير والقصد في المعيشة أَن لا يُسْرِفَ ولا يُقَتِّر يقال فلان مقتصد في النّفقة وقد اقتصد واقتصد فلان في أَمره أَي استقام ..."[2]

ويطلق القصد على الطّريق المستقيم، " قَصَد يَقْصِدُ قصداً فهو قاصِد وقوله تعالى:: وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ9 (النحل:9)

أَي على الله تبيين الطّريق المستقيم والدّعاءُ إِليه بالحجج والبراهين الواضحة ومنها جائر أَي ومنها طريق غير قاصد وطريقٌ قاصد سهل مستقيم وسَفَرٌ قاصدٌ سهل قريب ...".[3]

---

[1] – المصباح المنير: الفيومي، د.ط، د.ت، المكتبة العلمية ، بيروت، 2/505.

[2] – لسان العرب: ابن منظور، مادة قصد، دار صادر، بيروت، ط1، 3/353.

[3] – المرجع نفسه.

والملاحظ من خلال كلام اللّغويين أنّ لمادة قصد معاني لغوية عديدة من بينها التّوسط في الأمر وعدم الإفراط فيه، والعدل، والعزم على الشّيء، وإصابة الهدف، والطّريق المستقيم السّهل.

تعريف المقاصد اصطلاحا: لم يتكلف المتقدمون ذكر التعريفات لوضوح المعاني في أذهانهم ، فلا يكاد يجد المتتبع لهم تعريفا محددا للمقاصد، فعبّروا عنها بجلب المصلحة ودرء المفسدة، و المعاني و الغايات والحكم[4]، و قد ظهر من خلال استعمالهم لهذا اللّفظ أنّ المراد به عين المعنى اللّغوي، أي ما يتغيّاه المكلف و يضمره في نيّته ويسير نحوه في عمله[5]، وللمعاصرين عدّة تعريفات للمقاصد منها تعريف الطّاهر بن عاشور:" المعاني والحكم الملحوظة للشّارع في جميع أحوال التّشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشّريعة".[6]

وذكر الرّيسوني أنّ:" مقاصد الشّريعة هي الغايات التّي وضعت الشّريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد".[7]

---

[4]- مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام: عمر بن صالح بن عمر، ط1،(1423هـ/2003م)،دار النفائس، الأردن، ص88، ينظر كذلك: التّفسير المقاصدي عند ابن العربي، زهير هاشم ريالات، ص46، وقد تتبّع الدّكتور نور الدّين بن مختار الخادمي أغلب التّعبيرات والاستعمالات لكلمة المقاصد التي استخدمها العلماء قديما وحديثا ليعنوا بها مراد الشارع، ومقصود الوحي ومصالح الخلق، فوجد أنّه يعبّر عن المقاصد عندهم بالحكمة المقصودة بالشّريعة، ويعبّر عنها أيضا بمطلق المصلحة، ويعبّر عنها كذلك بنفي الضّرر ورفعه وقطعه، كما يعبّر عنها بدفع المشقّة ورفعها، ويعبّر عنها كذلك بالكلّيات الشّرعية الخمس الشّهيرة، و يعبّر عنها أيضا بمعقولية الشّريعة وتعليلاتها وأسرارها، كما يعبر عنها بلفظ المعاني، ينظر الاجتهاد المقاصدي: حجيّته، ضوابطه، مجالاته، للدّكتور نور الدّين الخادمي، 1/48-51.

[5] – التّفسير المقاصدي عند ابن العربي: المرجع السابق، ص44.

[6] – مقاصد الشّريعة الإسلامية: ابن عاشور، ت محمد الطاهر الميساوي، ط2(1421هـ/2001م)، دار النفائس، الأردن، ص251.

[7] – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: الريسوني، تقديم طه جابر العلواني، ط4(1415هـ/1995م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص19.

تعريف نظرية المقاصد:

يعتبر مصطلح نظرية المقاصد من المصطلحات الحديثة وله استعمالات مختلفة، فقد ذكر الريسوني نقلا عن مراد وهبة أن النظرية مرادفة للفظة النّسق، والنّسق هو مجموعة من القضايا المرتبة في نظام معين[8].

وقد قال: "إذا كانت الأحكام الفقهية بأدلتها التفصيلية هي عبارة عن حقائق جزئية، فإن نظرية المقاصد هي الإطار الكلي الذي ينتظمها ويجمع شتاتها، وينسّق فيما بينها، ويعطيها -على ما بينها من تباعد وتنوّع- بعدا واحدا ومغزى واحدا.

وإذا كانت أحكام الشّريعة وأدلتها تنتج لنا وتعطينا قضايا أصولية، ونظريات تشريعية، وقواعد فقهية، فإن نظرية المقاصد أيضا تنتظم كل هذه القضايا والنظريات والقواعد، وترتّبها في نظام معين يجعلها جسما واحدا، يخدم بعضه بعضا"[9].

كما بين أن نظرية المقاصد هي مفهوم عام يندرج تحته النّظريات الفقهية والقواعد الفقهية والأحكام الجزئية، وهي تستند لمنطوق النصوص القطعية ثبوتا ودلالة، ينتجها النظر العقلي القويم الذي يرى أن شريعة الله هي "شريعة حكمة ورحمة، وشريعة عدل وإنصاف، وشريعة تدبير موزون وتقدير مضبوط.. ونظرية المقاصد يسندها استقراء نصوص الشريعة، فإن من تصفح أحكام الشريعة ونصوصها.. أدرك الكثير من حكمها وعللها ومراميها، ومن نظر في آثارها ونتائجها رأى ما وراءها من مصالح تجلبها ومفاسد تدفعها.. وتلك هي نظرية المقاصد"[10].

أهمية المقاصد الشرعية: إنّ علم مقاصد الشريعة الإسلامية من أعظم العلوم التي اشتغل بها العلماء قديما وحديثا كونها تعنى بالبحث عن الغايات التي وضعت الشريعة

8 – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص29.

9 – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص29.

10 – المرجع نفسه، ص30.

من أجلها وتبين عللها ومصالحها وأهدافها، والعلم بمقاصد الشريعة ضروري إذ يتوقف عليه بناء الأحكام وفق منهج وسط لا إفراط فيه ولا تفريط كونها " تساهم بشكل كبير في إمداد المجتهد بثروة عظيمة تعينه في عملية الاجتهاد وتساعده في فهم وتفسير النصوص الشرعية مما لا ينافي مقاصد الشارع، وعلى الوجه الصحيح دون إفراط ولا تفريط، وخاصة في المسائل والنوازل، واستنباط المسائل الشرعية المناسبة لذلك.. "[11].

ولا شك أن غياب الوعي المقاصدي عن المفتي أو الفقيه أو المفسر تجعله يقع في مزالق كثيرة وفهوم خاطئة وفتاوى مخالفة لمقاصد التّشريع الإسلامي وروح القرآن الكريم وجمود على النّص وعدم تفعيله مع مختلف التّغيرات الزّمانية والمكانية، فكثير من الفتاوى يبرز فيها جلّيا الغلوّ في التّمسك بظاهر النّصوص والتّعنّت في الالتزام الحرفي لها، والمؤدّي إلى إسقاط الأحكام الشّرعية وتحريم كثير من المسائل المباحة بدعوى مخالفة ذلك للقطعي الثّابت من النّصوص.

وهذا ما يفسر "خطورة توقف الاجتهاد الفقهي في أزمنة معينة، والبقاء على بعض الأحكام الفقهية ثابتة زمنا طويلا مع اختلاف المكان والزمان والوسيلة، مما جعل البعض يشعر بقصور اتجاه كل مستجدات الحياة، لذلك كان لابد من تحرر الأحكام الفقهية من جمودها، والنظر إلى مقصد الشارع والشريعة في استخراج أحكام ملائمة لتطور الحياة مستخلصة من الدليل والنص الشرعي" [12]. كما أن "إن الاجتهاد المقاصدي الذي لا يختص بالفقه فقط بل بالفقه الحضاري العام الذي يمتد ليشمل كل

[11] – أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم، سميح عبد الوهاب الجندي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت-لبنان، البعة الأولى (1429هـ/2008م)، ص9.

[12] – المرجع نفسه، ص63.

آفاق الحياة، هو الذي يستطيع أن يستخدم أفضل الإمكانيات لتهديف حركة الأمة في كل زمان ومكان، وإننا لندرك أن أخطر المشكلات التي يعاني منها المجتمع الإسلامي هي غياب الأهداف الغايات والمقاصد الواضحة للدعوة.. " [13].

واعتبار المقاصد لا يقتصر فقط على الجانب الفقهي أو التفسير، بل إن ضرورة استحضارها في شتى مجالات الحياة أمر لا مناص منه كما قال الريسوني: " العيش بلا مقاصد، أي بلا أرواح، فالفقه بلا مقاصد فقه بلا روح، والفقيه بلا مقاصد فقيه بلا روح، إن لم نقل إنّه ليس بفقيه، والمتديّن بلا مقاصد متديّن بلا روح، والدّعاة إلى الإسلام بلا مقاصد دعاة بلا روح ... ".[14]

فالمقاصد هي الأصل الذي يرجع إليه مهما تغيرت الظروف وتبدلت الأحوال واستجدت القضايا، تعصمنا من الزلل في الفهم وتقلل الاختلاف بين الفقهاء والعلماء، وتسمح بإعطاء تطبيقات أشمل وأوسع للأحكام الشرعية مستوعبة كل التغيرات الزمانية والمكانية.[15]

المبحث الأول: أهمية المقاصد في فهم النص القرآني:

إن المنهج المقاصدي في تفسير القرآن الكريم وفهمه واستنباط أحكامه هو أقوم منهج يوازن بين الثوابت والمتغيرات وبين الوسائل والأسس، مما يسهم في خلق تطبيقات أوسع للأحكام القرآنية تستجيب لمتطلبات الواقع وتتكيف مع المتغيرات الزمانية والمكانية، ولا تتعارض مع مبادئ القرآن وقيمه وأحكامه الثابتة، إذ أن الخلط

---

[13] – المرجع نفسه، ص8.

[14] – مدخل إلى مقاصد الشريعة: الريسوني، ط1 (1434هـ/2013م)، دار الكلمة، القاهرة، ص16.

[15] – ينظر: التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، إيمان خيراني، رسالة ماجستير اتجاهات معاصرة في التفسير وعلوم القرآن، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، إشراف د.حدة سابق، (1436-1437هـ/2015-2016م)، ص71-75.

الوسائل المتغيرة والمتكيفة مع الواقع والمستجدات وبين الأسس الثابتة يحول بيننا وبين الفهم السّديد للخطاب القرآني، ويوقعنا في التّعسّف والشّطط في التّفسير، فالمقاصد " ..تتعامل مع الأولى باللّيونة والمرونة، وتتعامل مع الثانية بالتّثبيت والتّشديد "[16].

مع مراعاة ضرورة اعتبار مركزية النص لأن "المصلحة التي لا يعتبرها النص أو جاء لإبطالها هي مصلحة ملغاة مع إعطاء المعقولية للأحكام الشرعية كونها جاءت لعقول المكلفين إلى جانب النقل شرط تقدم النقل على العقل، مع مراعاة معهود العرب ولغتهم وأساليبهم التي نزل القرآن بها"[17].

كما أنه لا يمكن الاستغناء بالمقاصد عن سائر العلوم الأخرى في الفهم والتفسير، إذ لابد من استحضار المنظومة المتكاملة من العلوم للوصول إلى فهم دقيق للأدلة الشرعية والأحكام القرآنية.

وعليه فإن " الإحاطة بالمقاصد العامة للتّنزيل قاعدة متينة من قواعد التّدبر، تعصم من شطط التّأويل، وزيغ الفهم، وانسداد الأفق، وضيق الحظيرة ".[18]

فكثير من دعاة توظيف نظرية المقاصد المعاصرين يسقطون العديد من الأحكام القرآنية بدعوى مخالفتها لمصلحة الإنسان متغافلين عن الجانب الأخروي من هذه المصالح، كما تحدث عليه الشاطبي في الموافقات لأن مقصد الشريعة عنده هو "إخراج

[16] – الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، أحمد الريسوني، منشورات جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، دط، 1999م، ص103.

[17] –. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، جدة، ط3، (1436هـ/2015م)، ص273-274..

[18] – النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني، ط1 (1431هـ-2010م) منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.ص492.

المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[19].

وتستدل العديد من الدراسات المعاصرة باجتهادات عمر الخطاب رضي الله عنه في إصداره لأحكام مخالفة للنص كإيقافه حد السرقة ومنع المؤلفة قلوبهم من الزكاة، حيث اعتبرت أنها اجتهاد مع النص وتغيير للأحكام المنصوص عليها بالنص الثّابت القطعي غير أنّ "الاجتهادات العمرية تقرر تغير الأحكام تبعا لتغير المصلحة، مع إغفال أن الاجتهادات العمرية تدور في فلك تحقيق المناط في هذه المسائل، وأن المسألة التي تنتظر حكما شرعيا مبنية على حيثيات محددة متى تحققت هذه الحيثيات كان الحكم، وإن حصل تغير في الحيثيات كانت مسألة أخرى مختلفة تنتظر حكما شرعيا جديدا"[20].

فعلاقة المقاصد بتفسير القرآن علاقة طردية لا يمكن فهم النص بمعزل عنها، كما لا يمكنها أن تنفك عن القرآن كونه المرجع والأصل في استنباطها، واتساقُها مع غاياته وحكمه شرط من شروط صحّتها[21].

المبحث الثاني: توظيف نظرية المقاصد عند المعاصرين:

من خلال النظر في جهود المعاصرين في فهم الخطاب القرآني وتوظيف نظرية المقاصد في تفسير النصوص واستنباط الأحكام يمكن التمييز بين اتجاهين أساسيين، الاتجاه الحداثي التأريخي، والاتجاه الإسلامي الإصلاحي، مع اختلاف في منهج وأسلوب كل منهما كما سيأتي بيانه:

---

[19] – الموافقات، الشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، (1417هـ/ 1997م)، 2/289، ينظر كذلك: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص271-272.

[20] –. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص288.

[21] –للاستزادة حول هذا الموضوع ينظر رسالة الماجستير التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروة من خلا كتابه التفسير الحديث، ص75 وما بعدها.

المطلب الأول: الاتجاه الحداثي التأريخي:

أخذت المقاصد اهتماما كبيرا لدى الفكر الحداثي، حيث وظفوها لإعادة النظر في كثير من الأحكام القرآنية.

واستغلوها في تأويل النصوص وتغيير الأحكام مستخدمين مصطلحات متقاربة كالمصالح وروح الشريعة وجوهرها. ومنطلقهم في ذلك أن النّص وليد ظروف اجتماعية وثقافية وسياسة خاصّة، ومادامت أحوال الناس ومصالحهم متغيرة بتغير الزمان والمكان، ولأن الكثير من الأحكام القرآنية متعلّقة بأناس عاشوا في القرن السّابع الهجري وفي شبه الجزيرة العربية، فلابد من مراعاة ذلك عند تفسير القرآن، وعلى المفسر أن يراعي مصالح الناس والواقع المعيش، وعليه فإن الأحكام الشرعية غير ثابتة فالشريعة "في النظور العلماني قيمة عليا وهي الروح أو الجوهر أو الرحمة، وأن هذه الأحكام إنما هي مظاهر أو تجليات لهذه الروح، ومادامت هذه التجليات تحقق القيمة العليا لهذه الروح أو الرحمة فهي المطلوبة، وكل حكم لا يحقق هذه القيمة فليس من الشريعة، وإن كان مورس تاريخيا باسم الشريعة محققا هذه القيمة العليا تاريخيا.." [22]، فالشريعة كما قال العشماوي: "ليست حكما، وإنما هي رحمة، وأنها ليست نصا، بل هي الروح وأنها ليست قواعد جامدة بل هي تقدم وحياة" [23].

ويقول حسن حنفي: "لكن التفسير بالواقع وبمصالح الناس المتغيرة هو التفسير الأكثر دلالة الذي يتجاوز التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول إلى التفسير بالنافع وبالمقاصد"[24].

---

[22] – ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص284.

[23] –جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، ط4، (1416هـ/1996م)، ص30.

[24] –الهرمنيوطيقا والتفسير، حسن حنفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، العدد السادس ص76، نقلا عن ظاهرة التأويل حديثة في الدراسات المعاصرة، ص282.

وذكر الشرفي كذلك قوله: "إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لابد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت -لمرور الزمن وتغير الأوضاع- غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغييرها" [25].

فنظرية المقاصد أو المصلحة في الخطاب الحداثي التأريخي لها مركزيتها وسلطتها على النص ما يمكنها من استبعاد ظاهر النص وتأويله حتى يتواءم مع المصلحة المعتبرة عقلا، لأن العقل هو الكاشف عن المصلحة فلا يمكن أن يتعارضا كما أن الشريعة خاطبت عقول الناس وغايتها رعاية مصالحهم مثلما قرر حسن حنفي وغيره، مع ملاحظة اختزال مصالح الشريعة عندهم في المصالح المادية والاجتماعية والأخلاقية وربطها بالنهوض الحضاري متغافلين عن الجانب الإيماني وتحقيق العبودية، وبناء على ذلك فإن الأحكام الشرعية دائما متغيرة وغير ثابتة تبعا لتغير مصالح الناس." [26].

ومن الأمثلة بعض الأحكام القرآنية التي وظفت في فهمها نظرية المقاصد آية الحجاب والميراث والربا والقوامة والزواج من الأقارب وغيرها كثير، فنجد محمد شحرور جعل كلّ الآيات المبتدئة بقوله ﷻ::يَا أَيُّهَا النَّبِيّ9 هي من القصص المحمّدي المربوط بحقبة زمنية محدّدة لا يمكن تعميمها ولا ينبني عليها أيّ تشريع للمسلمين

[25] - الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، دار بترا، سوريا -دمشق، دط، 2008م، ص124.

[26] -. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص279-280، ينظر كذلك: من النص إلى الواقع، حسن حنفي، دار كتب عربية، دط، دت، 2/483.

بعدد انقضاء تلك الفترة، حيث يقول:" فآيات القصص المحمّدي وإن كانت نصوصا موحاة إلاّ أنّه ذات طابع تاريخي، وليس فيها أيّ تشريع لمن بعد عصرها من العصور، و بهذا لا يمكنها أن تكون من الرّسالة العالمية والخاتمة،... لهذا السّبب جرت مخاطبته فيها بـ (يا أيّها النّبي) لتمييزها عن أركان الرّسالة، ولبيان ظرفيتها وخصوصيتها لأنّها تعليمات لها علاقة بظروف المجتمع وأعرافه ... ".[27]

وعليه تكون كثير من الأحكام المتعلقة بالنساء خاصّة بالنّبي ﷺ وبنسائه وبزمنه كآية الحجاب مثلا ، في قوله ﷻ:: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا۝9 (الأحزاب:59)، إذ يقول محمّد شحرور:" هذه الآية تعليمية خاصّة بالمظهر العام الذّي كان يجب على المرأة في تلك الحقبة الزّمانية مراعاته والخروج به إلى الشّارع، ... والأمر الذّي فيها أمر موجّه لأناس في حقبة زمنّية محدّدة زمانا ومكانا، فهي من القصص المحمّدي، وقد جاءت كأمر تعليمي للنّبي ﷺ، لتنظيم المجتمع وفق ظروفه ومعطياته، لذا فهي ليست من الرّسالة ولا يؤخذ منها أيّ تشريع، بل يؤخذ منها العبرة التّعليمية فقط ".[28]، كما دعا إلى تغيير نصاب الميراث تحقيقا لمقصد العدل ونظرا لتغير الظروف الاجتماعية ومساهمة المرأة في النفقة على الأسرة فقال:" أعطى الله للأنثى نصف حصّة الذّكر حدّا أدنى، وهذا الحد الأدنى في حالة عدم مشاركة المرأة في المسؤولية المالية للأسرة، و في حال المشاركة تنخفض الهوة بين الذّكر والأنثى حسب نسبة المشاركة وما تفرضه الظّروف التّاريخية ".[29] ورد البعض كل الامتيازات

[27] – السّنّة الرسّولية والسّنة النّبوية، محمد شحرور، دار السّاقي، لبنان، ط1، 2012م، ص148.

[28] – السّنّة الرسّولية والسّنة النّبوية: محمد شحرور، ص152.

[29] – الكتاب والقرآن: محمد شحرور، دار الأهالي، سوريا، دمشق، دط، دت، ص602-603، وينظر: نحو أصول جديدو للفقه الإسلامي فقه المرأة(الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، محمد شحرور، دار

الذّكورية بحجة أنها مخالفة لمقاصد القرآن كمقصدي العدل والمساواة، مما يؤدّي إلى تأريخ آيات المرأة كقول آمنة داود:" وبالنسبة لبعض المشاكل التّي قمت بدراستها هنا، حاولت معالجتها عن طريق تطبيق المقصد القرآني، كما هو مفهوم من استعراض الآيات الأخلاقية والمعنوية المتعلّقة بالمجتمع، إنّه المنهج الأكثر نفعا في تكييف النّص على عدّة أوضاع متنوعة حضاريا في عالم المجتمعات الاجتماعية يتغيّر تغيرا مستمرا "[30].

وأيضا دعوة شحرور لمنع الزواج من القريبات بسبب الضرر الذي قد يصل مثلما قرر الطب الحديث فقد قال شحرور في تفسير قوله عزوجل: : وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاء سَبِيلاً ۞ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إَلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ۞9 النساء (22-23).

فقال: "وماورد في 22-23 من سورة النساء عن تحديد المحرمات من النكاح هو الحد الأدنى الذي لا يجوز تجاوزه نقصانا ولكن يجوز تجاوزه زيادة مراعاة للمقصد من الزواج ومصلحة الخلق فقد أثبت الطب أن الزواج من بنات العمة والعم، والخالة

= الأهالي، دط، دت، ص231 وما بعدها.، وينظر كذلك: الحداثة و موقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ط1 (1434هـ/2013م)، دار السّلام، القاهرة ص 345، و للتوسع أكثر في رده على شبه أخرى تتعلق بميراث المرأة ينظر: ص 342 و ما بعدها.

[30] - القرآن والمرأة لآمنة داود، ص 154 نقلا عن النّصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التّدبر، قطب الريسوني، ص352.

والخال له آثارا سلبية على النسل وعلى توزيع الثروة، ويمكن بناء على هذا الضرر إصدار تشريع يمنع مثل هنا الزواج" [31]

وغيرها من الأمثلة التي تستند إلى مقولة المقاصد في تغيير الأحكام أو تعطيلها، ومن خلال تتبع بعض آراء الحداثيين يظهر أن معظم دراساتهم تهمل منطوق النص الصريح حيث تقدم المقاصد المعتبرة عقلا فنتج عن ذلك الكثير من الأحكام الجديدة.

فإن " التأويل المقاصدي من هذا المنطلق يحول قطعيات الشريعة من الثبات إلى التغير بغية ملاحقة المستجدات الحياتية، وهو بهذا يغلق مجال النصوص الثابتة ليفسح المجال أمام المصلحة المتغيرة، وبهذا يكون النص دائرا مع المصلحة، وليست المصلحة هي التي تدور مع النص، وهذه النتيجة في تبدل أحكام الشريعة وتغيرها أهم ما يحرص التأويل المقاصدي على إبرازه "[32].

المطلب الثاني: الاتجاه الإسلامي الإصلاحي.

في ظل قصور الكثير من التفاسير على مواكبة العصر ومتغيراته، ظهر الاتجاه الإسلامي الإصلاحي منتقدا التشدد في التّمسّك بحرفية النّصوص في التفسير وعدم الالتفات إلى ما وراء تلك النصوص من أسرار ومقاصد، ودون مراعاة لقدرة الأحكام القرآنية على التّكيف مع الواقع مع الحفاظ على الثّوابت، إذ رفض الجمود على المنقول ودعا إلى التجديد من خلال الجمع بين الموروث والتّفاعل مع الواقع في ظلّ الأصالة الإسلامية[33].

---

[31] – الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ص454.

[32] – ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص284.

[33]– مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي: إسماعيل الحسني، ط1 (1434هـ/2013م)، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، المغرب، ص133-134.

وقد بينت الكثير من الدراسات خطر النزعة الظاهرية على الفكر المقاصدي، وانصرافها عن الحكمة غير متفاعلة مع مستجدات العصر الحديث ومتطلباته، "فالظاهرية يرفضون كل مصلحة لا يكون طريقها النص الصريح، ولا عبرة عندهم بالمعاني والمقاصد، إذا خالفت الظواهر، فنفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة"[34]

ويعتبر الاتجاه الظاهري تعطيلي في جوهره وروحه كونه يركز" على الظاهر اللغوي والمدلولات العرفية البسيطة وحدها، ليشيع ثقافة قرآنية مسرفة في التبسيط لا تتخطى مفردات اللغة والفهم العادي (العامي)، لقد استطاع هذا الاتجاه- ولا يزال- أن يجمّد عملية التدبر بالقرآن والفوز في معانيه ، ونجح في خلق انطباع بالاستغناء عن التفسير الدرائي (من الدراية) التحليلي العميق ، معرّضا بالتفسير الاجتهادي ومتهما إياه بتجاوز الأفق الذي يحدده الفهم العامي البسيط وما تمليه الظواهر وحسب.."[35].

وقد أعطى الاتجاه الإسلامي الإصلاحي مفهوما واسعا وشاملا للمقاصد القرآنية لا يقتصر على المعنى الأصولي الذي يستدل بالمقاصد على الأحكام فقط، كما حمل هذا الاصلاحي لواء التجديد في التفسير و"الذي يقوم على تقديم فهوم القرآن للنّاس في ضوء أحوالهم وظروفهم، وبما يتناسب مع معطياتهم الواقعية، ليكون التفسير قادرا على إسعاف البشريّة بما تحتاج إليه وما يُصلح حالها وما تطلبه لتحسين ظروفها"[36]، ومن أهم أعلامه محمّد رشيد رضا في المنار والطّاهر بن عاشور في التّحرير والتّنوير

[34] – علم المقاصد بين الضرورة والحذر، محمد الصالح بن عزيز، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، عدد 247 رجب، نقلا عن

.http://www.feqhweb.com/vb/t2698.html

[35] – ينظر: الاتجاه الظاهري في فهم النصوص،

.http://almerja.com/reading.php?i=1&ida=53&id=1&idm=8486

[36]– التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط: عثمان أحمد عبد الرحيم، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الإصدار الحادي عشر، المطبعة العصرية، ص16.

ومحمّد عزة دروزة في التّفسير الحديث[37].

فيرى دروزة أن في مقاصد القرآن الكريم ومبادئه "من المرونة وسعة الأفق والسموّ وتوخي الصلاح.. ما يدعو بكل قوة إلى ما فيه كمال الإنسانية وخيرها وتقدمها ورفعتها، وما يفتح الطريق واسعا ليقوم بنيان الأمة، وكيانها على التفكير الحرّ، والعلم دون عائق.. ".[38]

وتوظيفه للمقاصد في التفسير مكّنه من الوصول إلى نتائج وحلول جديدة للكثير من القضايا المتعلّقة بالقرآن الكريم من خلال تقسيمه للقرآن الكريم إلى قسمين، قسم الأسس الذي يحوي المقاصد والمبادئ المحكمة الثابتة مهما تغير الزمان أو المكان، وقد اعتنى بتفسيره عناية شديدة، وقسم الوسائل التدعيمية كالقصص ومشاهد الغيبية كالحياة الأخروية والجنّ والملائكة وبدء الخلق والتكوين ومشاهد الكون ونواميسه والمواقف الجدلية والحجاجية وغيرها.. والتي لم تقصد لذاتها بل جاءت قصد تدعيم القسم الأول وتأييده، فسعى إلى عدم الاستطراد والتفريع فيها، وقد قال في تفسيره منتقدا منهج الكثير من المفسرين وابتعادهم عن المقاصد والغايات:"... ومع أنّ الواجب يقضي بالاهتمام للمحكمات فإن جلّ المفسرين المطولّين قديما وحديثا بل كلّهم اهتمّوا لما عداها من الفصول الوسائلية والتّدعيمية أكثر من اهتمامهم للفصول

[37]– عرض محمد رشيد رضا في تفسير المنار في الجزء الحادي عشر فصلا كاملا ذكر عشر مقاصد كلّية للقرآن الكريم، وكذلك فعل ابن عاشور في المقدمة الرابعة من مقدّمات تفسيره، أما دروزة فنجده يعرض هذه المقاصد الكلّية التّي أسماها بالمبادئ العامة المحكمة للقرآن الكريم في ثنايا تفسيره. ينظر تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا، دط، 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 171/11 فما بعدها، والتحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ط1(1420هـ/2000م)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، 37/1، التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، ص 123 وما بعدها.

[38] – الدستور القرآني في شؤون الحياة، محمد عزة دروزة، محمد عزّة دروزة، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دط، دت، دار إحياء الكتب العربية، د.م ص8.

المحكمة حتّى انعكست الآية أو كادت، وصارت هذه الفصول جوهرية فأدّى ذلك إلى الإشكالات والمناقضات وتشويش الأذهان وتعريض القرآن للنّقاش والتّضارب وإخراجه عن قدسيّته وغايته وهي الهداية والدّعوة والموعظة والتّشريع وقلبه إلى كتاب تاريخ وفن ونظريات تتحمّل الأخذ والرّد والنّقض والمعارضة على غير طائل ولا ضرورة، بل لم يقف الأمر عند هذا، فهناك من صرف كثيرا من الآيات عن مفهومها الواضح ودلالتها البينّة إلى ما يشبه الألغاز والمعميات بل الهذيان ويتجاوز غاية القرآن بالهدى والموعظة وصلاح البشرية تأثّرا بالنزعة الصوفية، وهناك من فعل مثل ذلك وحمل الآيات غير ما تحتمله واستخرج ما زعم أنّه باطنها تأثرا بالأهواء وتأييدا لها ..."[39].

فالمنهج المقاصدي المعتدل لا هو وقّاف عند حرفية النّص ولا هو مؤرّخ لتعاليمه، بل يجعل من هذا النّص الثّابت قادرا على استيعاب كلّ التّغيرات ومتفاعلا مع كلّ العصور[40]، فالتّفسير المقاصدي يعصمنا من الإسراف في التّأويل وتحميل الألفاظ مالا تطيق، ويعصمنا من الجمود الحرفي الضّيق، وفي إطار هذه الوسطية يحدّد نطاق تطبيق النّصوص ومجال إعمالها في ضوء المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة[41].

[39] – التفسير الحديث، محمّد عزّة دروزة، ط3 (1429هـ/2008م)، دار الغرب الإسلامي، تونس، هامش 7/1-8.

[40]– وهذا ما قصده الشيخ القرضاوي بإحصائه لثلاث مدارس في التعامل مع النصوص الشرعية الجزئية، الأولى مدرسة الظاهرية الجدد وهي امتداد في رأيه لظاهرية القدامى، حيث يتشبثون بظاهرية وحرفية النصوص دون الإلفات إلى مقاصدها، وفي مقابلها مدرسة المعطّلة الجدد الذين يعتنون بالمقاصد و يعطلون النصوص الجزئية للقرآن الكريم باعتبار أن الدين جوهر لا شكل و روح لا صورة، وتتوسطهما المدرسة الوسطية التي لا تغفل نصوص القرآن الجزئية في إطار مقاصدها الكلية، وتحدث عن سمات كل مدرسة ومرتكزاتها شرحا وافيا. ينظر دراسة في فقه مقاصد الشريعة: يوسف القرضاوي، ط3، 2008م، دار الشروق، مصر، ص39 فما بعدها.

[41]– النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص501.

ومن أهمّ قواعد القراءة الرّاشدة للنّصّ القرآني ضرورة العلم بمقاصد القرآن لأنّ "المؤوّل إن ذهل عن هذه المقاصد أو استخفّ برؤيتها الكلّية الحاكمة على تفسير القرآن، والمهيمنة على منهج التّدبر، والموجّهة للسّياق العامّ، فإنّه لا يهتدي إلى لبّ المعنى، وجوهر الدّلالة، وربّما أحلّ مقاصده محلّ مقاصد المتكلّم، ونسخ باجتهاده مرادات الوحي عن جهل، أو تجاهل، أو مكابرة، ومن ثمّ فإن الإحاطة بهذه المقاصد عن طريق الاستقراء، والتّدبر، وتصفّح كلام الأئمّة المجتهدين، مقدّمة ضرورية تطرّق سبل التّأويل المنقاد، وتنتج علما صحيحا وهو الوقوف على معاني التّنزيل ومرادات هداه "[42].

الخاتمة:

هدف هذا البحث إلى بيان أهمية اعتبار نظرية المقاصد في تفسير القرآن الكريم ذاكرا في ذلك أهم اتجاهين بارزين في العصر الحديث، الاتجاه الحداثي التأريخي والاتجاه الإسلامي الإصلاحي، ومن خلال هذا العرض الموجز تبين ما يلي:

- ضرورة استحضار المقاصد في تفسير القرآن الكريم، وخطورة فهم النصوص بمنأى عن واقع الناس وظروفهم المتغيرة مع الحفاظ على الثوابت وعدم المساس بها.
- تتجلى أهمية توظيف نظرية المقاصد في الفهم في جعل النص الثابت قادرا على استيعاب كل المتغيرات الزمانية والمكانية وتقديم الحلول للقضايا المستجدة.
- مغالاة الاتجاه الحداثي التأريخي في إعادة قراءة النص القرآني واعتبار المقاصد وتقديم المصلحة على النص في كل الأحوال، مما أدى الى الانحراف في الفهم والتعسف في التأويل وتحميل الألفاظ مالا تحتمل من المعاني، ومن أهم أقطابه حسن حنفي، عابد الجابري، محمد أركون، محمد شحرور وغيرهم..

[42]– المرجع نفسه، ص 474.

- يعتبر منهج الاتجاه الإسلامي الإصلاحي في فهم وتفسير القرآن منهجا وسطا في توظيفه لنظرية المقاصد وفق ضوابط منهجية وثوابت شرعية، فليس بالظاهري المتمسك بحرفية النصوص المتغافل عن مقاصدها وغاياتها، ولا هو بالتأريخي المفرط في اعتبار المصلحة والمتوسع في توظيف المقاصد وإعطاء المركزية لها على حساب النص، مما أدى إلى تعطيل الكثير من الأحكام باسم المصالح، ومن أهم أقطابه رشيد رضا والطاهر بن عاشور ومحمد عزة دروزة.

قائمة المصادر والمراجع:

- التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، إيمان خيراني، رسالة ماجستير اتجاهات معاصرة في التفسير وعلوم القرآن، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، إشراف د.حدة سابق، (1436-1437هـ/2015-2016م)،

- الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، دار بترا، سوريا -دمشق، دط، 2008م.

- التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط: عثمان أحمد عبد الرحيم، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الإصدار الحادي عشر، المطبعة العصرية.

- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ط1(1420هـ/2000م)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان.

- الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ط1 (1434هـ/2013م)، دار السّلام، القاهرة.

- السّنّة الرسّولية والسّنة النّبوية، محمد شحرور، دار السّاقي، لبنان، ط1، 2012م.

- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، أحمد الريسوني، منشورات جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، دط، 1999م.

- الكتاب والقرآن: محمد شحرور، دار الأهالي، سوريا، دمشق، دط، دت.

- الموافقات، الشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، (1417هـ/ 1997م).

- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني، ط1 (1431هـ-2010م) منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.

- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا، دط، 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، ط4، (1416هـ /1996م).

- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، جدة، ط3، (1436هـ/2015م)

- مدخل إلى مقاصد الشريعة: الريسوني، ط1 (1434هـ/2013م)، دار الكلمة، القاهرة.

- مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي: إسماعيل الحسني، ط1 (1434هـ/2013م)، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، المغرب.

- من النص إلى الواقع، حسن حنفي، دار الكتب العربية، دط، دت.

- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة (الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، محمد شحرور، دار الأهالي، دط، دت.

-الاجتهاد المقاصدي: حجيّته، ضوابطه، مجالاته، الدّكتور نور الدّين الخادمي، ط1 (1431هـ/2010م)، در ابن حزم.

-المصباح المنير: الفيومي، د.ط، د.ت، المكتبة العلمية، بيروت.

-أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم، سميح عبد الوهاب الجندي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، (1429هـ/2008م).

- دراسة في فقه مقاصد الشريعة: يوسف القرضاوي، ط3، 2008م، دار الشروق، مصر.

- الدستور القرآني في شؤون الحياة، محمد عزة دروزة، محمد عزّة دروزة، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دط، دت، دار إحياء الكتب العربية، د.م.

-لسان العرب: ابن منظور، مادة قصد، دار صادر، بيروت، ط1.

-مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام: عمر بن صالح بن عمر، ط1، (1423ه 2003م) ، دار النفائس، الأردن.

-نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: الريسوني، تقديم طه جابر العلواني، ط4، (1415ه/1995م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية..

http://www.feqhweb.com/vb/t2698.html

http://almerja.com/reading.php?i=1&ida=53&id=1&idm=8486

دور السلطة في تشكيل النص القرآني
(قراءة نقدية في الموقف الحداثي من جمع القرآن الكريم)

بقلم

لشخب زين الدين   د/ العمري مرزوق

جامعة الحاج لخضر ـ باتنة 1

merlamri@yahoo.fr   zinolach1mj@gmail.com

المقدمة

إن مركزية القرآن الكريم في تشكيل حضارة الإسلام ودوره البالغ في الحركة العلمية الشاملة التي تميزت بها حضارة الإسلام جعلا منه مهوى للدارسين بغية الاستفادة من هداياته وتدبر آياته، وفي نفس الوقت نلحظ أنه أيضا كان هدفا أساسيا لكل مخالف يسعى للحطّ من قيمة المنجز الحضاري الإسلامي المنبثق من القرآن والخادم له في آن واحد. وإلى وقت ليس بالبعيد؛ وبالضبط قبل النصف الثاني من القرن العشرين كان الاستشراق جبهة مهمة من جبهات الصراع قصد النيل من قداسة القرآن من خلال محاولة بيان بشريته والإشكالات المزعومة التي تعتري تناقله وكتابته. وهذا ما نجده في أعمال العديد من المستشرقين من أمثال تيودور نولدكه وريجيس بلاشير وإيميل درمنجهم وجولد تسيهر وغيرهم، ولكن بعد النصف الثاني من القرن العشرين لم يعد الاستشراق كما كان لقرون خلت وتراجع الاستشراق البحثي عن الساحة الفكرية ليحل محله الاستشراق السياسي الذي لم يعد يهتم بدراسة القرآن بقدر ما يهمه أن يصنع فهما جديدا للإسلام يخدم سياسته في المنطقة[1].

---

[1]- مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة (قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، بيروت، لبنان، 2012م، ص79، 80.

وفي الوقت الذي كان فيه الإستشراق يشهد تحولا كبيرا ظهر في العالم العربي اتجاه جديد من الباحثين الذين درسوا وتتلمذوا على يد جملة من الباحثين كانوا نموذجا للمفكر الشرقي الذي يرى دينه وتراثه بمناهج الغرب وآلياته، واتخذوا واقع الحداثة الغربي نموذجا ينبغي أن يطبق كما هو منه في سبيل تحقيق النهضة العربية المعاصرة المرجوة، وعليه فإن الاستشراق قد نشأ وتطور وفق معطيات الحداثة؛ كما أن الحداثة العربية تعتبر واقع الحداثة الغربي وتحرره من سلطة الكتب المقدسة وثورته على الكنيسة حتمية تاريخية لابد من إعادة تكرارها في العالم العربي إذا ما أرادت النخب المثقفة تحقيق النهوض والتقدّم المنشودين، وبالنظر إلى مركزية القرآن الكريم في الدراسات الإسلامية بوجه عام، وكونه هو المحور الأهم الذي يحتل مساحة كبيرة من اهتمام الفكر الحداثي تحت مسمى أطلق عليه فيما بعد "القراءة الحداثية للقرآن الكريم"، ونظرا للمكانة السامية التي يحتلها القرآن الكريم في قلوب وعقول أمة الإسلام ، فقد سعت هذه القراءة إلى إعطاء مبررات التي تجعل من مطاعنها في القرآن الكريم أمرا مقبولا لدى القراء، فقد اعتبرت أن السلطة الدينية المتمثلة في عثمان (رضي الله عنه) ومن معه من الصحابة قد مارست نوعا من عمليات الحذف والانتقاء أثناء عملية جمع القرآن الكريم خدمة لمصالحها، وهذا ما نجده حاضرا في كتابات العديد من الحداثيين العرب من أمثال محمد أركون ونصر أبو زيد وطيب تيزيني وغيرهم.

أهمية الموضوع:

يعتبر مفهوم السلطة والمقدس من أبرز الأفكار التي استندت إليها القراءة الحداثية للقرآن من أجل تبرير موقفها من تشكل النص القرآني، ومن المعلوم أن الكثير من رواد القراءة الحداثية يسعون جاهدين إلى عقد المقارنات بين القرآن الكريم والتوراة والإنجيل في قضية الحفظ والتدوين، خاصة وأنها تحاول محاكاة واقع الحداثة الغربي في

صراعه مع السلطة المتمثلة في الكنيسة ومن يحميها، وذلك لتبرر ما تطرحه من أفكار حول الثورة على المقدس في سياق التداول الإسلامي دون مراعاة الخصوصيات التي تميز الوحي القرآني عن التوراة والإنجيل.

وتسعى القراءة الحداثية إلى طرح جملة من الاعتراضات حول الكيفية التي جمع بها القرآن الكريم لتبرر أن السلطة (بإطلاق نصر حامد أبو زيد) والفاعلين الاجتماعيين (بتعبير محمد أركون) قامت بتحويل القرآن الكريم من خطاب شفوي إلى مدونة نصية مغلقة قد اعترتها العديد من عمليات الحذف والتلاعبات خدمة لمصلحة السلطة المهيمنة آنذاك، وهذا ما نجده حاضرا في كتابات العديد من الحداثيين أمثال: محمد أركون ونصر أو زيد وهشام جعيط وطيب تيزيني وغيرهم، مع فوارق بينهم في البسط والتحليل، وعليه فمن الأهمية بما كان مناقشة هذه المزاعم التي تطرحها القراءة الحداثية ومناقشتها بنقاش علمي بعيدا عن منطق السب والشتم البعيدين عن الروح العلمية، وإنما بالرد العلمي الذي لا يعوزه التأسيس من خلال العديد من الباحثين والعلماء الذين انبروا للرد على ما تطرحه الحداثة العربية خاصة إذا تعلق الأمر بالقرآن الكريم وعلومه الشريفة.

الإشكالية :وعلى هذا الأساس تطرح المداخلة الإشكالية والتساؤلات التالية:

ما الأهداف التي ترمي إليها القراءة الحداثية من خلال موقفها من جمع القرآن الكريم والإشكالات التي تثيرها حول عملية الجمع، ومحاولة تصوير السلطة المتمثلة في عثمان (رضي الله عنه) ومن معه من الصحابة في ثوب السلطة التي تمارس الإقصاء والانتقاء خدمة لمصالحها؟ وهل ما تطرحه لقراءة الحداثية من مزاعم يعتبر بدعا من القول أم أن له أصولا في الأطروحات الاستشراقية السابقة للقراءة الحداثية؟.

الدراسات السابقة:

ويمكن أن نميّز نوعين من الدراسات التي تناولت الموضوع بالدراسة والبيان:

- دراسات عالجت أصل الشبهات في حد ذاتها : وهي كثيرة جدا بعضها من المصادر التي يرجع إليها مثل كتاب العواصم من القواصم للقاضي أبو بكر بن العربي من خلال ردّه على المطاعن التي رمى بها المغرضون سيدنا عثمان (رضي الله عنه وأرضاه) بهتانا وزورا، وكذا التعليقات الجليلة للأستاذ محب الدين الخطيب على كلام ابن العربي، وكذلك الكتب التي عالجت موضوع جمع القرآن الكريم بالتأسيس العلمي وهي كتب علوم القرآن بوجه عام والتي حاولت أن ترد على الشبهات التي قد تطرح والاعتراضات التي قد تَرِدُ على مباحث من علوم القرآن الكريم، ولعل أهمها كتاب مناهل العرفان لمحمد عبد العظيم الزرقاني، وهذه الدراسات قبل اشتهار مؤلفات أصحاب القراءات الحداثية لذلك لا نجدها تردّ ردا مباشرا عليهم .

- دراسات خصصت فصولا للرد على الموقف الحداثي من جمع القرآن: من بينها كتاب الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن (عرض ونقد) للدكتور أحمد محمد فاضل، وكذا كتاب إتقان البرهان في علوم القرآن لفضل حسن عباس، وقد كان الرد فيها على الموقف الحداثي من جمع القرآن بعرض شبهاتهم والرد عليها بالحجة والبرهان.

أولا: متغيرات الدراسة (السلطة ـ القراءة الحداثية ـ جمع القرآن):

لعل من نافلة القول قبل الشروع في بيان المراد أن نمهد بتعريف موجز للمتغيرات الواردة في عنوان الدراسة ، ويمكن حصرها فيما يلي:

1- تعريف السلطة: أ: السلطة في لغة: يقول ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: " السين واللام والطاء أصل واحد، وهو القوة والقهر، من ذلك السَّلاطة، من التسلُّط وهو القهر، ولذلك سمّى السلطان سلطانا"[1] ، وتتلخص المادة اللغوية لهذه المادة في عدة معان هي:

[1]- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د.س، مادة (سلط).

– **الحجة والبرهان:** جاء في لسان العرب لابن منظور: "والسلطان: الحجة، ولذلك قيل للأمراء سلاطين، لأنهم الذين تقام بهم الحجة والحقوق".[1]

– **الشدة والحدة:** جاء في تاج العروس للزبيدي: "السلطان من كل شيء شدته وحدّته وسطوته"[2].

– **القدرة:** قال ابن منظور: "والسُّلْطة والسُّلُطان قدرة المِلك، يذكّر ويؤنّث"[3]

– **السليط:** فقد نقل الزبيدي أنه أيضا من السليط وهو ما يضاء به، فالسلطان كالمصباح يستنير به الناس.[4]

وتتفاوت هذه المعاني قربا وبعدا عما نحن بصدد بيانه، ولعل أقربها هو الشدّة والحدة والسطوة.

ب– اصطلاحا: ويمكن تعريف السلطة على ضوء التصورين الإسلامي والغربي كما يلي:

– **السلطة في التصور الإسلامي:** يعرّفها أحمد العوضي بأنها: " السيطرة العليا العامة في الدولة ، وهذه السيطرة يمارسها وفق النظرية الإسلامية في الدولة الخليفة أو من يفوضه الخليفة" .[5] فالخليفة إما أن يباشر السلطة بنفسه أو يفوّض من ينوب عنه من خلال سلطة الوزارة، وهذه الأخيرة يعرّفها الفراء بأنها: " أن يستوزر الإمام من

---

[1]– جمال الدين بن منظور، لسان العرب، ج22، دار المعارف، القاهرة ، مصر ، د.س، مادة (سلط)

[2]– المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مج 19، تحقيق علي الهلالي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط2، الكويت، 2004م، مادة (سلط).

[3]– جمال الدين ابن منظور، المرجع نفسه، مادة (سلط).

[4]– المرتضى الزبيدي، المرجع نفسه، مادة (سلط).

[5]– أحمد العوضي ، السلطة السياسية في النظام الإسلامي ، مقالة دورية، ص 5.

يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، فيعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة، وأن يكون من أهل الكفاية فيما وكّل إليه".[1]

يلاحظ على هذا التعريف للسلطة التركيز على التراتبية الهرمية للسلطة وتحديد الصلاحيات والمسؤوليات، وهذا حال العديد من الدراسات التي تقتبس تأصيلاتها من كتب السياسة الشرعية كالأحكام السلطانية للماوردي وأبي يعلى الفرّاء[2]، ولكن نلحظ إلى جانب ذلك غياب مبدأ الشورى من تعريف السلطة على الرغم من أنه المبدأ الأهم التي يتميّز به نظام الحكم في الإسلام عن غيره من أنظمة الحكم المعروفة.

– **السلطة في التصوّر الغربي:** إن مفهوم السلطة في التصوّر الغربي تتجاذبه العديد من الحقول المعرفية المختلفة، ويتباين تعريفها من حقل لآخر، فتصور السلطة عند علماء القانون يختلف اختلافا كليا عنه في علم الإدارة والعلوم السياسية، والملاحظ أن التصوّر الحداثي لمفهوم السلطة يقترب إلى حد كبير مع تصور الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو الذي يرفض ربط السلطة بمفهوم القمع حين يعرفها قائلا: "إن ما يجعل السلطة تستوي في مكانها، ويجعل الناس يتقبلونها، وأنها لا تثقل عليهم كقوة تقول لا، ولأنها تخترق الأشياء وتنتجها، وتستخلص اللذة، وتصوغ المعرفة، وتنتج الخطاب، يجب اعتبار السلطة بمثابة شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله أكثر مما هي هيأة سلبية وظيفتها هي ممارسة القمع".[3] وتعتبر السلطة مفهوما محوريا في تحليله الأركيولوجي للمعرفة حين يعتبر أن ما نسميه بالحقيقة لا يعدو أن يكون نتاجا

[1]– أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية ، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، دط، بيروت، لبنان، 2000م، ص29.

[2]– على سبيل المثال دراسة علاقة السلطة القضائية بالسلطة الإدارية في الدولة الإسلامية لعبد بن حمد لغظيمل، مذكرة ماجستير في الفقه الإسلامي ، جامعة أم القرى، 1404ه.

[3]– ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة : محمد سبيلا، دار التنوير، د.ط، ص 63،64.

لصراع القوى الذي ينجم عنه بالضرورة هيمنة وسيطرة قوة على غيرها، وهو ما نجده أيضا وبذات المفهوم عند الكثير من الحداثيين العرب من أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، هذا الأخير الذي عنون أحد كتبه بـ: (النص، السلطة، الحقيقة ، بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة).

2- تعريف القراءة الحداثية: يعتبر الخطاب الحداثي العربي أن قراءته للقرآن الكريم هي القراءة العلمية والصائبة للقرآن الكريم، في الوقت الذي يبين فيه نقادها المزالق والأخطاء المعرفية والمنهجية التي تقع فيها، وعليه يمكن تعريف القراءة الحداثية من منظور أصحابها ومنتقديها كما يلي:

أ- من منظور مؤيّديها: يعرفها علي حرب قائلا:" هنا لا يقف ناقد العقل الإسلامي واللوغوس القرآني موقف الإعجاب من ظاهرة الوحي وأعجوبة التنزيل. بل يقوم بعمل الحفر والتفكيك، ولا شك أن مثل هذه القراءة للقرآن هي أجدى وأخصب من القراءات الأيديولوجية التبجيلية التي تتعامل مع النص بوصفه معرفة ميتة أي جاهزة نهائية".[1]

ومن كلام علي حرب يتبين موقف تبجيل الذات الذي تتميز به الأنا الحداثية إلى جانب موقف التسفيه والإقصاء الذي تبديه صراحة لكل خطاب يختلف مع توجهها وهي بذلك تمارس ما تتهم به غيرها.

ب- من منظور منتقديها: يعرفها طه عبد الرحمن في كتابه روح الحداثة بأنها: "فهي تفسيرات للآيات القرآن تخرج عن هذه الصفة الاعتقادية، وتتصف بضدها، الانتقاد، فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصّل اعتقادا من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس

[1]- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص67.

نقدها على هذه الآيات".[1] فهي تعرض نفسها للقارئ العربي على أنها حركة نقدية باحثة عن الحقيقة، في حين أنها في عيون منتقديها لا تعدو أن تكون حركة انتقادية تسعى إلى خلع القداسة عن النص القرآني، وتضفى نوعا من القداسة واليقينية على أفكارها وأطروحاتها.

3- جمع القرآن الكريم:

إن التصور الإسلامي لجمع القرآن الكريم ينطلق من مسلمة مهمة يقرّها القرآن الكريم بالأساس من خلال قوله تعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"، فقد هيّأ الله عز وجل جملة من الظروف والأسباب التي تؤدي إلى ذلك، وجمع القرآن الكريم وكذا أطوار كتابته وضبطه ما هي إلا أسباب تجلت من خلالها العناية الإلهية بهذا الكتاب الكريم باعتباره كلمة الله الباقية والخالدة إلى يوم القيامة، وعند الحديث عن جمع القرآن الكريم فإن الذهن ينصرف إلى جملة من أمور وهي:

أ- حفظ القرآن الكريم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم:

فقد كان النبي (صلى الله عليه وسلم يقرأ القرآن الكريم في كل وقت، وكان جبريل يعارضه بالقرآن الكريم زيادة في التثبت، وكان الصحابة من حوله يتلون القرآن ويتعاهدون بالحفظ والمذاكرة، وقد ساعدهم على ذلك عوامل عديدة منها: قوة ذاكرتهم ، قراءتهم للقرآن في الصلوات، وجوب العمل بالقرآن، وحض النبي (صلى الله عليه وسلم) على قراءته وتعليمه للناس لما فيه من أجر وثواب.[2]

ب- كتابة القرآن الكريم في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم):

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ص176.

[2]- نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح،دط، دمشق، سوريا ، 1993، ص161- 166.

فقد اتخذ النبي (صلى الله عليه وسلم) كتبة للوحي، وأمرهم بكتابة ما نزل من القرآن، مبالغة في التوثّق والضبط والاحتياط، وقد انتخب لذلك خيرة الصحابة الذين دونوا القرآن بما تيسر لهم من وسائل الكتابة المتوفرة في زمانهم.[1]

ج- جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه):

بعد أن استحرّ القتل في القرّاء من الصحابة، فخشي عمر (رضي الله عنه) ضياع القرآن الكريم فأشار على الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) بضرورة جمع القرآن حتى لا يضيع بموت حملته من الصحابة، فانتدب أبو بكر (رضي الله عنه) لذلك زيد بن ثابت، واقتصر الجمع على ما لم تنسخ تلاوته وتواترت روايته بجميع الأحرف السبعة، وكان ترتيب الآيات على الوضع الذي نقرؤه اليوم بخلاف السور إذ كانت كل سورة مستقلة بنفسها.[2]

د- جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان (رضي الله عنه):

بعد اتساع رقعة بلاد الإسلام ودخول الأعاجم وكثرة الاختلاف حول القرآن الكريم، قرر سيدنا عثمان ومن معه من الصحابة جمع القرآن الكريم انتدب لهذه المهمة أربعة من خيرة الصحابة وهم: زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث، وقد كان الجمع مستندا إلى ما جمع في عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) وبقي مستحفظا عند أم المؤمنين حفصة (رضي الله عنها)، ومن مزايا هذا الجمع أنه اقتصر على ما تواترت روايته، واستقر في العرضة الأخيرة، وقد كتب بطريقة تحتمل الوجوه والقراءات المختلفة وفق ترتيب الآيات والسور على الوضع الذي نقرؤه اليوم، وقد أمر (رضي الله عنه) باستنساخ نسخ من هذا المصحف وأرسل

[1]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفاني في علوم القرآن،مج1، دار الفكر، ، ص246، 247.

[2]- محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، ط3، 1987م، الرياض، ص269- 275.

بها إلى الأمصار مع من يعلمها للناس، ثم أمر بحرق بقية المصاحف.[1]

ثانيا: السلطة وتشكّل النص التوراتي والإنجيلي:

تمارس القراءة الحداثية نوعا من الإسقاط الأيديولوجي قصد محاكاة تاريخ الفكر الديني الغربي المرتبط بالتوراة والإنجيل، فالحداثة العربية كانت ولا تزال تنشد ثورة على النص القرآني بوجه خاص وعلى المقدس بشكل عام تضاهي ما حدث في الفكر المسيحي واليهودي، ولذلك كثير ما يعمد رواد القراءة الحداثية إلى عقد مقارنات بين عمليات التحريف والحذف التي طالت نصوص التوراة والإنجيل من جهة وما تعتبره عمليات حذف وإسقاط مارستها السلطة الدينية المتمثلة في عثمان (رضي الله عنه) ومن معه من كتبة الوحي القرآني ، وعليه فإنه من الأهمية بما كان بيان الكيفية التي حرّفت بها التوراة والإنجيل للوقوف على الفوارق الجوهرية بين تدوين هذه الكتب وجمع القرآن الكريم وترتيبه.

إن المطلع على الطريقة التي ثبتت بها الكتب المقدسة والكيفية التي تم تناقلها بين الأجيال يظهر له دون أدنى شك أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنتها بالطريقة العلمية التي دونت وأثبتت بها آيات وسور القرآن الكريم، فالكتاب المقدس هو في حقيقته تراث شعبي لا سند له إلا الذاكرة تم تداوله عن طريق المشافهة وهو ما يقرّه موريس بوكاي بالاستناد إلى مصادر دينية غربية حين يقول: "يتكون العهد القديم من أسفار لا تتساوى في الطول، وتختلف في النوع، كتبت هذه الأسفار على مدى يربو على تسعة قرون وبلغات مختلفة، اعتمادا على التراث المنقول شفويا، وقد صححت وأكملت أكثرية هذه الأسفار بسبب أحداث حدثت أو بسبب ضرورات خاصة وفي

---

[1]- محمد عبد العظيم الزرقاني، المرجع نفسه، ص255- 262.

عصور متباعدة أحيانا"، [1] وهذا الكلام يشير إلى جملة من العوامل التي تجعل من مقارنة الجمع القرآني بالجمع التوراتي أو الإنجيلي مفارقة عجيبة ويتبين ذلك من خلال ما يلي:

1- المجال الزمني الذي كتبت فيه أسفار العهد القديم كبير جدا وهو تسعة قرون على الأقل، ولاشك أن هذه المدة الزمنية كفيلة بأن تعطي فرصة لعمليات التحريف والتبديل بل التغيير الكلي للنص، بخلاف الجمع القرآني الذي كان مرافقا لنزول القرآن الكريم واستقر بشكل نهائي في المصحف العثماني بعد سنوات قليلة من انقطاع الوحي.

2- التناقل الشفوي المعتمد على الذاكرة ومعاملته معاملة التراث الشعبي يخلع القداسة عن أسفار العهد القديم ويضعها تحت طائلة التصرّف والتبديل.

3- عامل الترجمة والنقل من لغة إلى أخرى، وهو دون شك ضرب من ضروب التحريف، فتباين الأساليب ومناحي الكلام بين اللغات يضيع الكثير من المعاني والدلالات التي كانت في اللغة الأم ويكسبها معان ودلالات جديدة كانت غير مرادة بالأساس، وهذا الأمر مسلّم به في الكلام العادي فما بالك إذا ما تعلق بالكتب المقدسة.

يضاف إلى كل ذلك أن السلطة السياسية على مر التاريخ كان لها دورها البارز في عمليات الإتلاف والحرق والإبادة، فالتاريخ اليهودي يسجّل هجمات طالت المعالم المقدسة ابتداء بهجوم بختنصر ملك بابل على اليهود سنة (589 ق.م) وإشعاله النيران في بيت المقدس الذي حفظ فيه سيدنا سليمان ألواح التوراة، وكذلك هجوم أبيقانس

---

[1]- موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة)، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة ، مصر ، 2004م، ص27.

ملك أنطاكية سنة (168 ق.م) حين أحرق الكتب المقدسة ومنع تلاوة التوراة، بالإضافة إلى هجوم تيطس الإمبراطور الروماني الذي استولى على الصحف المقدسة ونقلها إلى بلاطه في روما سنة 70 م.[1] ويعتبر ذلك نقطة تحوّل في موقف السلطة من النص التوراتي والإنجيلي من الرفض والمحاربة إلى التسخير والاستغلال خدمة لمصالحها وهو ما تجلّى في الفكر المسيحي بوجه عام خاصة بعد عهد قسطنطين الذي نقل العقيدة المسيحية من التوحيد والتثليث وأعطى القداسة للأناجيل المحرّفة التي تقر ذلك.[2]

تعقد القراءة الحداثية مقارنات بين جمع القرآن الكريم وجمع الكتب المقدّسة الأخرى متجاهلة الفروق الجوهرية لتلبّس على قرّاءها، وهذا ما نجده عند محمد أركون حين يعتبر أن القرآن الكريم مرّ بمرحلتين أثناء عملية الجمع وهما مرحلتا الخطاب الشفوي ومرحلة الخطاب المدوّن أو المكتوب ثم يعقب قائلا: " وأقول بأنّه يتيح لنا أن نلقي إضاءات جديدة ليس فقط على النص القرآني، وإنما أيضا على كل النصوص التأسيسية الأخرى كالتوراة والإنجيل، فهي أيضا لم تكتب إلا بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى"[3]. فأركون بهذا الكلام يساوي بين القرآن الكريم وهو كلام الله الذي جمع كتابة وحفظا في زمن النبي (صلى الله عليه وسلّم) ومن طرف الصحابة الذين شاهدوا الوحي والتنزيل، وبين نصوص التوراة والإنجيل التي كتبت على يد أشخاص بينهم وبين وقت نزولها مئات السنين، ويتبنّى محمد أركون من أجل

---

[1]- أحمد محمد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن (عرض ونقد)، مركز الناقد الثقافي، ط1، سوريا، دمشق، 2008م، 406، 407.

[2]- أُنظر محمد أبو زهرة ، محاضرات في النصرانية، ط4، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، السعودية، 1404هـ، ص157 وما بعدها.

[3]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)،

إثبات مزاعمه التحليل الألسني الذي يعترف بنقائصه ورغم ذلك يريد أن يتوصّل به إلى نتائج تزحزح القناعات حول التصور السائد للقرآن الكريم وغيره من الكتب المقدّسة حيث يقول: "نحن واعون، في الوقع، بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الألسنية وبخاصة عندما تطبّق على ما يدعى بالكتابات المقدّسة. والأمر لا يتعلّق أبدا بإخضاع القرآن أو التوراة أو الإنجيل إلى امتحان علم واثق من أسسه وإمكانياته أو وسائله. بل على العكس، فنحن لا نستبعد أبدا فكرة إخضاع الألسنيات المعاصرة إلى امتحان نص يمكنه أن يزعزع الكثير من اليقينيات الدّوغمائية"[1]، ففي الوقت الذي يتهم فيه أركون الفكر الديني في العالم بأسره بالدوغمائية أي الوثوقية الزائدة نتيجة قبوله بتفسيرات وآراء رجال الدين حول الكتب المقدسة، نجد أن أركون يريد أن يحرر العالم بأسره من ربقة هذه الوثوقية من خلال مناهج هو في حد ذاته غير واثق من قدرتها وإمكانياتها ووسائلها، فهو يريد من الناس أن يهجروا معتقداتهم وفهم علمائهم لجمع القرآن ليتبنّوا بعد ذلك أراء غير متأكد من قدرتها على إعطاء قراءة صحيحة وسلمية لنصوص القرآن الكريم.

ومن هنا يظهر الغلط والتخبّط الذي تقع فيه القراءة الحداثية حينما تريد أن تجعل القرآن الكريم في مستوى واحد مع نصوص التوراة والإنجيل، كل ذلك لتظهر في ثوب القراءة الموضوعية التي تمارس نقدها على نصوص القرآن الكريم بنفس الكيفية التي تمارسها مع غيره من الكتب المقدسة.

---

[1]- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، 2، بيروت ، لبنان، 2005م، ص112، 113

ثالثا: الإسقاط الإيديولوجي لمفهوم هيمنة السلطة من الواقع الغربي إلى الجمع القرآني:

تأثّر رواد القراء الحداثية تأثرا بالغا بالنهضة الغربية، واعتبروا أن من أسرار تقدم الغرب هو أنهم ثاروا على المقدّس المتمثل في سلطة الكنيسة التي كانت تمارس هيمنتها وتعيق كل مساعي التقدم والازدهار، وأن الثورة على الكنيسة أعقبها بعد ذلك ثورة على كل المقدسات الدينية، ومن أجل تبرير قراءتهم الانتقادية للقرآن نجد أنهم يربطون بين سلطة القمع التي مارستها الكنيسة خدمة لمصالحها ومصالح حكامها، وبين ما يعتبرونه سلطة دينية في الإسلام مارست نوعا من الانتقاء أثناء عملية جمع القرآن الكريم، بإثبات الآيات التي تخدم مصالحها، وحذف الآيات التي لا تخدم مصلحتها. يعقد محمد أركون موازنات بين مفهوم الوحي في الإسلام ومفهوم الوحي في اليهودية والنصرانية قبل عصر الأنوار، ويشرح هاشم صالح تصوّر محمد أركون قائلا: " فالصورة التقليدية عن الوحي في الأديان التوحيدية الثلاثة تفرض نفسها علينا بحكم العادة، والقرون المتطاولة. وينبغي تفكيك هذه الصورة الراسخة في الأذهان والعقول لكي نعرف كيف تشكلت ونشأت أول مرة"[1].

ويتصور محمد أركون أن الفهم الصحيح والكامل للنص القرآني لا يمكن أن يتم إلا بالرجوع إلى الوثائق الموجودة عند كل الطوائف الإسلامية حيث يقول: فهو يقترح مراجعة نقدية لنصوص القرآن الكريم ويرى أن " هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر"[2] ، وبهذا الكلام يوهم القارئ بوجود شيء

---

[1]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص17.

[2]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي،ط2، الدار البيضاء، المغرب، 1996م، ص290.

اسمه وثائق تاريخية للشيعة والخوارج ويجعل منها أجزاء مغيّبة من النص القرآني الذي دوِّن في عهد عثمان بحضور الصحابة (رضوان الله عليهم)، والذي يعتبر بأنه لا يَعْدُ عن أن يكون نسخة عثمانية رسمية للقرآن أو ما يسمّيه بالمصحف الرسمي، وبذلك فإن أركون يُظهِر هذه الفرق الإسلامية في صورة الفرق المضطهدة ، وأنها تعرّضت للإقصاء حرمنا من التوصل إلى النسخة الكاملة للنص القرآني.

وفي حقيقة الأمر فإن أركون يتكلم عن فرضيات ليس لها أساس من الصحة ويريد أن يبني عليها اعتقادات جازمة فنجده يواصل قائلا: " يفيدنا في ذلك أيضاً سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا، أو إسماعيلية الهند، أو زيدية اليمن، أو علوية المغرب، يوجد هناك في تلك المكتبات القصية وثائق نائمة متمنعة، مقفل عليها بالرتاج، الشئ الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنها محروسة جيداً"[1]، فهل اطلع أركون على هذه الوثائق - وهذا مستحيل من الناحية العملية والنظرية- وبذلك يتناقض مع نفسه حين قال بأن هذه الوثائق محروسة جيدا ولم يكلّف نفسه عناء بيان سرّ هذه الحراسة، أو أنه لم يطّلع عليها وبذلك يظهر لنا سلوكه الاعتيادي المتمثّل في بنائه الحقائق على أوهام وشكوك.

والملاحظ على أركون أنه يضع القرآن الكريم في خانة واحدة مع التوراة والإنجيل، ويتخيل أن ما حدث أثناء جمع القرآن وكأنه نسخة كاربونية لما حدث في الفكر المسيحي حين عملت الكنائس على إخفاء معظم الأناجيل وتركت بعض الأناجيل للتداول، فإن السلطة الرسمية المتمثّلة في عثمان ومن معه من الصحابة قد مارست نوعا من الحذف والإقصاء لبعض النسخ التي لا تزال مخفية عند بعض الطوائف والفرق.

---

[1]- محمد أركون، المرجع نفسه، ص291.

إن القصد من كل ذلك هو إعطاء مبررات للثورة على النصوص الدينية لتحقيق ثورة على المقدّسات والمعتقدات الإسلامية تماما كما حدث في الفكر المسيحي قبل عصر الأنوار، وقد تجاهل محمد أركون حقيقة مفادها أنه إذا كان الكتب المقدسة المتمثّلة في التوراة والإنجيل كتبا طالتها يد التحريف فإن القرآن الكريم بقي سالما من كل ذلك، وهذه الحقيقة أظهرها في العصر الحديث علم مقارنة الأديان بين القرآن الكريم ونصوص التوراة والإنجيل من حيث التدوين والثبوت وفي هذا الصدد يقول موريس بوكاي في معرض المقارنة بين ثبوت القرآن الكريم وثبوت نصوص التوراة والإنجيل : "فالعهد القديم يمثل مجموعة من الأعمال الأدبية تمت خلال تسعة قرون تقريبا، إنه يشكل فسيفساء لا انسجام فيها، تغيرت عناصرها في مجرى القرون بأيدي الناس، قِطَعٌ يؤتى بها وتضاف إلى الموجود، وهكذا ودواليك حتى أصبح من العسير في أيامنا تحديد هوية المصادر" ، ويقارن ذلك بالقرآن الكريم قائلا: " بيد أن للوحي القرآني تاريخيا مختلف أساسا عن تاريخ السابقين. فقد ترتب نزوله على الرسول منجما على مدى عشرين سنة بواسطة الملاك جبريل وحفظ غيبا من المؤمنين. وسجّل كتابة ومحمد على قيد الحياة".[1]

رابعا ـ الصراع الموهوم وتشكيل السلطة للنص القرآني في التصور الحداثي (عرض ونقد):

إن الرؤية المادية للنص القرآني التي تسعى القراءة الحداثية تسويقها للقارئ العربي جعلت منهم يلتصقون بما شذ ولم يثبت من المرويات التي تدل على وجود صراع حول قضية الجمع، ويصورون عثمان بن عفّان (رضي الله عنه) في صورة الحاكم الذي

[1]- موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: الشيخ حسن خالد، المكتب الإسلامي، ط3، بيروت، لبنان، 1990م، ص291، 292.

يمارس القمع على كل من يعارض سياسته التي يبتغي من خلالها الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية، وفي المقابل من ذلك يجعلون من المرويات التي رويت بشأن رفض عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) لعملية جمع القرآن الكريم في صورة الخطاب المعارض لهذه العملية، كل ذلك من أجل إثبات أن عملية الجمع كانت خاضعة لمصالح السلطة الحاكمة.

وعلى رأس هؤلاء نجد طيب تيزيني فهو يصوّر سيدنا عثمان (رضي الله عنه وأرضاه) في صورة الديكتاتور الذي يبحث عن السيطرة والهيمنة، ويسعى إلى إقصاء الآراء المخالفة له حيث يقول: " ومن الملاحظ أن تلك الظروف التي أحاطت بعملية جمع القرآن في مصحف واحد وتحريق ما تبقّى من المصاحف، كانت تشير إلى أن ربما كان يهدف من وراء ذلك إلى تحقيق أمرين اثنين متضايفين، الأول منهما تمثّل في الحفاظ على الوحدة الدينية (الأيديولوجية) للمسلمين في الدولة الفتية المتعاظمة، حتى لو تم ذلك على أساس نص قام على أنقاض نصوص انتهى بها الأمر إلى (الطبخ)، أما الأمر الثاني فقد تجسّد في الطموح إلى الهيمنة الدينية (الأيديولوجية) السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة، التي استقت قيادتها من بني أمية المناهضة قبليا لنبي هاشم ".[1] إضافة إلى تصوير عملية جمع القرآن بأنها عملية فرض هيمنة قبلية نجد تيزيني يستند إلى رأي طه حسين في قضية جمع القرآن، هذا الأخير الذي يشير إلى صراع دام حدث بين عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) وأن هذا الصراع انتهى بالاعتداء على ابن مسعود (رضي الله عنه) وإخراجه من المدينة حين طلب عبد الله بن مسعود بأحقية بجمع القرآن الكريم مقارنة بزيد بن ثابت (رضي الله عنه).[2]

إن كلام تيزيني فيه كثير من الخلط والتخبط من وجوه عديدة:

[1]- طيب تيزيني، النص القرآني أمام مشكلة البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، سوريا، 1997م، ص402

[2]- طيب تيزيني، المرجع نفسه، ص400.

- فهو كثير ما يستهل نقد بعبارة (ربما) وهي عبارة لا تتناسب مع عرض الحقائق العلمية، وإلى جانب ذلك فإنه لم يكلّف نفسه عناء العودة إلى المصادر التي اعتمد عليها طه حسين بل ينقل كلامه دون العزو والعودة إلى المصادر التاريخية رغم حساسية المسألة وخطورتها، وفي هذا استخفاف بعقول القرّاء ومخالفة للروح العلمية التي يدّعي التحلي بها.

- إلى جانب ذلك فإن الصراع الموهوم الذي أرجعه إلى أسباب اقتصادية وسوسيو طبقية مفادها أن اشتراك المصالح الاقتصادية بين عثمان بن عفان وزيد بن ثابت (رضي الله عنهما) هي التي جعلت منه المشرف على عملية الجمع، في مقابل إبعاد عبد الله بن مسعود رغم أحقيته بذلك كونه أكبر سنا وأعلم بالقرآن من زيد بن ثابت[1]. وهذه الشبهة التي طرحها تيزيني ليست بالجديدة فقد سبق إليها وسبق أيضا الرد عليها، إذ يقول محب الدين الخطيب معلقا على كلام ابن العربي في معرض دفاعه عن سيدنا عثمان رضي الله عنه وأرضاه: "أما في اختيار عثمان زيد بن ثابت لكتابة المصحف الموحد فلأن أبا بكر وعمر اختارا زيد بن ثابت في البداية لأنه هو الذي حفظ العرضة الأخيرة لكتاب الله على الرسول، صلوات الله عليه قبيل وفاته، فكان عثمان على حق في هذا، وهو يعلم كما يعلم سائر الصحابة مكانة ابن مسعود وعلمه وصدق إيمانه. ثم كان على حق أيضا في غسل المصاحف الأخرى كلها ومنها مصحف ابن مسعود... وعلى كل حال فإن عثمان لم يضرب ابن مسعود ولم يمنعه عطاءه، وبقي يعرف له قدره، كما بقي ابن مسعود على طاعته لإمامه الذي بايع له وهو يعتقد أنه خير المسلمين وقت البيعة".[2]

[1]- طيب تيزيني، المرجع نفسه، ص 400.

[2]- أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم)، تحقيق وتعليق: محب الدين الخطيب، مكتبة السنة، ط6، القاهرة ، مصر ، 1412ه، ص78.

وعلى نفس النهج يسير نصرحامد أبو زيد وهو يؤرّخ لما أسماه بـ: (أيديولوجيا الوسطية) التي استقرت حسب زعمه واستوت على سوقها مع الإمام الشافعي حيث يقول: "هذا بالإضافة إلى أن النص كان قد ثبت قراءته بلسان قريش، الأمر الذي يسوغ لنا افتراض أن دفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن من الأجنبي الدخيل دفاعا عن اللسان العربي كله فحسب ، بل كان بالإضافة إلى ذلك دفاعا عن نقاء لغة قريش، وتأكيدا على سيادتها وهيمنتها على لغات اللسان العربي، والحقيقة أن هذا الموقف لا يخلو من (الانحياز الأيديلوجي) التي أطلت برأسها برأسها أول ما أطلت – بعد نزول الوحي – في الخلاف حول قيادة الأمة في اجتماع السقيفة."[1]

وهذا الكلام الذي ينقله نصر أبو زيد يدل على عدم فهم دقيق لمنهج الصحابة في جمع القرآن الكريم، فالكتابة بلغة قريش ليست هي الأصل، بل هي معيار يلجأ عليه عند التنازع والخصام، وليس هو المنهج العام للجمع فقد قال عثمان: "إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلغة قريش فإنه نزل بلسانهم"[2]، كما أن اعتبار لهجة قريش عند التنازع كان بالنظر إلى أن لسان قريش قد انتخب من كلام العرب أجوده وأنقاه، واجتمع فيه ما تفرّق في بقية اللهجات، وذلك بالنظر إلى المكانة المركزية التي كانت تحتلّها مكة في شبه جزيرة العرب، مما أكسبها نقاء من غريب اللغة وحوشيها، فحقّ لها بذلك أن تكون مرجعا عند الاختلاف– هذا إن وجد بالأساس بينن من جمع القرآن– خاصة وأن القرآن الكريم أنزل على سبعة أحرف التي هي في أرجح أقوالها سبعة من لغات العرب. وقد أفرد السيوطي في الإتقان النوع الثامن والثلاثون من كتابه لبيان ما نزل من القرآن بغير لغة الحجاز، واستطرد في ذكر ما جاء

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديلوجيا الوسطية، مكتبة مدبولى، دط، القاهرة، مصر، 1996م، ص62.

[2]– محمد عبد العظيم الزرقاني، ص159.

من القرآن بلهجات قبائل أخرى بلغة اليمن وحمير وهذيل وكنانة وجرهم وخثعم وغيرها من قبائل العرب[1]، وقد أطنب في سرد جملة من الألفاظ وبيان أصولها بل أكثر من ذلك نجده في النوع التاسع والثلاثون يفرد نوعا لبيان ما نزل من القرآن بغير لغة العرب

والمتأمّل في منهج القراءة الحداثية في عرض مسألة جمع القرآن يجد بأنهم يتلقّفون كل ما من شأنه أن يخدم موقفهم ولا يهمهم بعد ذلك التناقض في النتائج، ولذلك تراهم يجمعون بين متناقضات غريبة وهمهم الوحيد في ذلك هو فرض قناعاتهم على الأمة وتشكيك الأمة في قرآنها، فكيف يمكن الجمع بين القول بأن عثمان بن عفان أراد أن يحقق السيادة القرشية من خلال جمعه للقرآن بلغة قريش مع العلم أن من أشرف على جمع القرآن هو زيد بن ثابت وهو ليس بقرشي؟، إن هذه الانتقائية المقيتة التي تقوم بها القراءة الحداثية للقرآن تنم عن الفوضى المنهجية التي تتعامل بها مع ما ألّف حول جمع القرآن الكريم وتدوينه، ولا نفهم بأي حال من الأحوال الطريقة المثلى التي تقترحها لعملية الجمع، وكأن الأمة كان لابد أن تغيّر طريقة جمعها للقرآن الكريم ليتناسب مع هوى الحداثيين.

خامسا ـ مظلومية الخطابات المعارضة للجمع القرآني في التصور الحداثي (عرض ونقد):

إن الشعور بالمظلومية هو سمة بالغة في القراءة الحداثية، فقد صوّرت فرقا مثل الخوارج والمعتزلة على أنها حركات مناوئة للخطاب الرسمي الذي حاول تغييبها وإقصاءها، ولذلك يلاحظ المتأمل أنهم جعلوا من الخلاف الدائر بين السنة والشيعة

[1]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، بيروت، لبنان، 2008م، ص282 وما بعدها.

والخوارج دعامة مهمة يمكن الانطلاق منها لتأسيس العديد من القضايا التي يراد البرهنة عليها خاصة قضية تشكّل النص القرآني، وهذا ما نجده عند طيب تيزيني مستدلا بقول "هنري ماسيه" الذي يقول: " لقد رفض الخوارج مثلا السورة الثانية عشر... ومن ناحية أخرى فإن الشيعيين يؤكدون أن المقاطع التي تتعلق بعلي وعائلته قد حذفت بأمر عثمان... وما من شك - ويجب تكرار ذلك - في أن القرآن كما وصل إلينا لا يتضمن الوحي كله؛ ومقابل ذلك فقد ظهرت له بعض الإضافات التفسيرية والتذييلات".[1]

وتتضح غرابة هذا القول إذا عُلِم أن السورة الثانية عشر في المصحف العثماني هي سورة يوسف ولم يشتهر عن الخوارج إنكار شيء من القرآن فضلا عن إنكار سورة بكاملها.[2] وإذا كان تيزيني يقصد السورة الثانية عشر باعتبار ترتيب النزول ، فإنه بالعودة إلى ترتيب الذي اعتمده الجابري وأخذه من عند المستشرق نولدكه نقلا عن بلاشير فإننا نجد أن السورة الثانية عشرة من حيث النزول هي سورة القارعة، وبالنظر إلى هذه السورة لا يتضح سبب يسيغ إنكار الخوارج لها بالإضافة أنه لم يسمع قط بأن الخوارج ينكرون سورة من القرآن[3].

سادسا: القراءة الحداثية والقراءة الاستشراقية لجمع القرآن (اشتراك المنطلقات وتقارب الرؤى):

يتطابق موقف القراءة الحداثية مع موقف الاستشراق من جمع القرآن في كثير من الجزئيات، حتى أن القارئ للموقفين يتبين له في النهاية أن الموقف الحداثي ليس سوى

---

[1]- طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص386.

[2]- أحمد محمد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص347.

[3]- انظر محمد عابد الجابري،فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب النزول) ، القسم الأول، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2008م، ص241.

اجترار لجملة من المقولات الاستشراقية، فالقراءة الحداثية للقرآن الكريم في غالب أطروحاتها لا تمثّل إلا إعادة صياغة لمقولات الاستشراق، والفارق الوحيد بينهما أن القراءة الحداثية تعرض نفسها على أنها قراءة من داخل التصور العربي والإسلامي، وربما يعتبر هذا من جملة أسباب اشتهارها في السياق الثقافي العربي المعاصر خاصة بعد أن خفت نجم الاستشراق وفي هذا الصدد يقول فضل حسن عباس: "إن خطر هؤلاء الحداثيين لا ينبع من كونهم يقفون على صخرة صلبة، بل لأنهم يتظاهرون بادعائهم الحرص على الإسلام، وهذا هو الفرق بينهم وبين المستشرقين والمبشرين".[1]

ومن أبرز نقاط التقاطع التي يشترك فيه الموقف الحداثي والاستشراقي من جمع القرآن زعمهم أن الجمع العثماني للقرآن الكريم جعل النص القرآني عرضة لعمليات التحريف والتبدل ويتضح من كلامهم اتهام عثمان والصحابة المشرفين على الجمع بفرض هيمنتها وسلطتها التي أدت إلى تحريف القرآن الكريم، وهذا الموقف نجده مشتركا على سبيل التمثيل بين تيزيني وهنري ماسيه، ولذلك نجد تيزيني يقتبس كلام ماسيه اقتباسا حرفيا للدلالة على أنه يعبّر عن موقفه من جمع القرآن إذ ينقل عنه ودون تصرّف قوله: "لا يجب الاعتقاد أن كتابة القرآن التي تمت بأمر الخليفة عثمان قد مرّت دون تغيير، وهذه التغييرات تعود إلى ثلاث أسباب رئيسية : الأخطاء التي ارتكبها الناسخون، ودروس النص المقدس التي احتفظ بها القراء والمرتلون المحترفون في ذاكرتهم رغم كل شيء، وعدم وضوح الكتابة العربية التي تختلط بها بعض الحروف بسهولة"[2]، وإن كان هذا الموقف لا يستغرب من المستشرق الذي يريد إثبات أثر التوراة والإنجيل في تشكيل النص القرآني ليبين الإشعاع الحضاري لأمته ولو بالزور والتلفيق، فإن هذا الموقف يستغرب من المفكر العربي الذي لم تكفه التبعية الاقتصادية

---

[1]- فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ج1، دار الفرقان، ط1، عمان، 1997م، ص359.
[2]- طيب تيزيني ، النص القرآني أمام مشكلة البنية والقراءة، ص390.

والسياسية للغرب التي نعاني منها ليعطي هو اعترافا بالتبعية الثقافية للغرب في فهم ديننا الحنيف.

وهذا الموقف المشترك بين تيزيني وماسيه ساقط من عدة أوجه:
- فالقول بوجود أخطاء ارتكبها الناسخون قول لا دليل عليه ويحتاج إلى برهان قاطع على صدقيته وإلا فإنه يبقى في خانة الدعوى التي لا برهان عليها.
- أما القول باختلاط القرآن الكريم مع النصوص المقدسة من خلال ما احتفظ به القرآء والمرتلون في ذاكرتهم يشعر أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا على دين اليهود والنصارى قبل اعتناقهم الإسلام، والمعلوم أن من الأسباب التي أهّلت العرب لأن ينزّل فيهم القرآن هو كونهم أمة أمية حتى لا يبقى مجال للشك ودفعا لكل من يقول بأن هذا القرآن الكريم أخذ من التوراة والإنجيل ، وقد صرّح بذلك القرآن: في مواضع كثيرة منها قوله تعالى: (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين).[1]

كما نجد أيضا تطابق المواقف وتقارب الرؤى بين القراءة الحداثية والقراءة الاستشراقية للقرآن الكريم لدى محمد أركون وذلك من خلال قوله أن النص القرآني الذي بين أيدينا ثبت في نهايات القرن الرابع هجري[2]، وقد اعتبر أن انتقال القرآن من الخطاب الشفوي إلى نص مكتوب "لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحدث في مثل هذه الحالات"[3] وهذا يتطابق إلى حد ما مع آراء المستشرقين؛ فالدكتور لخضر شايب ينقل عن المستشرقة الفرنسية

[1]- سورة الجمعة : الآية 2.
[2]- محمد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص114.
[3]- محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ص188.

جانين سورديل حيث قالت: "لا ننسى أن الآيات التي كان يقرؤها محمد لم تأخذ شكلها النهائي إلا في زمن متأخر ... وهي لم تسجل كتابة -حسب الروايات الإسلامية نفسها- تحت إشراف محمد الذي لم يجمعها أبدا في كُلٍ"[1].

إن ما ذكر من أمثلة حول تطابق المواقف الحداثية والاستشراقية حول جمع القرآن الكريم لم نقصد به الحصر بقدر ما أردنا به التمثيل والاستدلال[2]، ولكن ما يحز في النفس عند الوصول إلى مثل هكذا نتائج هو مدى الشعور بالنقص وكذا الانبهار بما عند الآخر الذي يمثّل سمة بارزة عند أصحاب القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن، والغريب في الأمر أن الأطروحات الحداثية مع أنها في الغالب اجترار لأطروحات استشراقية إلا أنها تلقى احتفاء كبيرا عند بعض الأوساط العلمية والإعلامية على حد سواء.

الخاتمة :

وفي ختام هذه المدخلة يمكن تلخيص ما ذكرنا في جملة النتائج والتوصيات التالية:

أولا: النتائج: وقد خلصت الدراسة إلى جملة من النتائج لعل أهمها:

- تهدف القراءة الحداثية إلى تسويق نفسها للقارئ العربي على أنها قراءة تجديدية نقدية في حين أن الدارس لمنهج تعاملها مع المسائل المتعلقة بجمع القرآن وتدوينه يجد بأنها تتعامل بانتقائية لما يخدم أفكارها، وهذا ما يجعلها تنساق مع كل ما يؤيد تصورها لعملية الجمع.
- إن تأثّر القراءة الحداثية بواقع الحداثة الغربي الذي ثار فيه المثقفون على سلطة الكنيسة جعلهم ينشدون ثورة مماثلة على المقدس المتمثل في القرآن الكريم بالأساس،

[1]- لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي الغربي، ص281.

[2]- لمزيد من التوسع حول هذه الفكرة أُنظر (أحمد محمد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن).

فلما اصدموا بالمنهجية العلمية التي دوّن بها القرآن الكريم راحو يبحثون عن كل ما من شأنه أن يطعن في كل ذلك دون تمحيص لصحة ذلك أو بطلانه، حتى أنهم جعلوا من كتب الاستشراق مرجعا للتحقيق التاريخي حول جمع القرآن، في حين أن الروح العلمية تقتضي طلب المادة التاريخية من مصادرها الموثوقة والمتخصصة.

– إن الشعور بالمديونية والتبعية المنهجية للغرب جعل من القراءة الحداثية حبيسة الأطروحات الاستشراقية، فقد انتهت إلى حيث انتهى مستشرقوا ما قبل النصف الثاني من القرن العشرين، فأصبحت بذلك مسألة جمع القرآن الكريم في الفكر الحداثي اجترارا لمقولات استشراقية.

– إن تصوير الصحابة الذين جمعوا القرآن الكريم في صورة السلطة التي مارست القهر والإقصاء بعيد عن الصحة، ولكن القراءة الحداثية ابتغت من وراءه إعطاء مصداقية لطعنها في القرآن الكريم الذي وصل إلى القول بتحريف القرآن، والغريب في الأمر أنها صورت بعض الفرق الإسلامية في صورة الفرق التي عارضت وواجهت هذا التحريف، كالمعتزلة والخوارج، وفي حقيقة الأمر فإن هذا الكلام ليس له مستند صحيح في كتب هذه الفرق عدا ما هو موجود في كتب الشيعة وهو معروف عند الخاص والعام، فلا يوجد في كتب الخوارج والمعتزلة ما يشير إلى اعتبار القرآن الكريم نصا محرّفا، وعليه فإن القراءة الحداثية تلبس الأكاذيب ثوب الحقيقة بهدف إعطاء المصداقية لأطروحاتها، وتعمد إلى كل ما هو غريب لتثير الانتباه القارئ خاصة غير المتخصصين في الدراسات الإسلامية.

التوصيات: وفي الختام توصي الدراسة بما يلي:

– ضرورة تصدّي الهيئات العلمية في الجامعات الإسلامية والكليات الشرعية لهذه الأطروحات من خلال مشاريع بحثية جماعية جادة قائمة على أسس علمية ومنهجية

محكمة، بعيدا عن منطق السب والشتم حتى قيل العشرة حول ما يطرحه الفكر الحداثي من شبهات حول الجمع القرآني.

- ضرورة ولوج المجال الإعلامي من خلال حصص وبرامج تلفزيونية تعرّف بالمزالق والمطبّات التي وقعت فيها القراءة الحداثية، خاصة وأن أغلب المتأثرين بالفكر الحداثي هم من غير المتخصصين في الدراسات الإسلامية بوجه عام، وحتى لا تبقى هذه المناقشات التي تثار حول شبهات التي تطرحها حبيسة الملتقيات والأيام الدراسية.

- ضرورة اعتماد منهج رد الشبهات في المقررات الدراسية على كل ما قد يثار من شبهات استشراقية وحداثية من أجل حماية الناشئة من هذه الأطروحات التي تخلع قداسة القرآن من نفوسهم، وحتى لا تنشأ عندنا أجيال تصفق وتحتفي بهذه الأطروحات خاصة في ظل الانفتاح الإعلامي الذي نشهده اليوم.

فقه النص القــرآني بيــن خصــوصية التأويـــل وقصدية الانفتاح الدلالي عند الحداثيين

بقلم

سعاد روابح
جامعة الحاج لخضر- باتنة 1
souad_doctorat@yahoo.com

أ.د/ عمار جيدل
جامعة الجـزائر-1-
rdjidel@gmail.com

المقدمة:

تُدافِع الأطروحة عن قضايا التأويل التي احتضنتها العلوم القرآنية، وتدلُّنا بنظرة إجمالية على ما يقابلها من القراءات المعاصرة المشْرَبَة بـ"روح العصر"؛ المُغْرِق في نداءات التنوير الديني، للانخراط في التحديث الفكري الملهَم بفلسفات الغرب، والمتعقّب لآثار الحداثة التي تستنهض روح التجديد وفق مبدأ القطيعة مع الماضي؛ بإحلال الإبداع محل التقليد الذي فقد المصداقية العلمية. هذه القراءات التي نادت بالتأويلية بديلا عن الإغراق في التفسير اللاهوتي.

ويكتسح التأويل، في الراهن، فضاء رحبا تتجه فيه فهوم النصوص نحو سبُل الكشف عن مقاصدها ومعانيها المتغياة وجهات متنافرة، يتمايز بعضها عن بعض بحسب آليات الفهم وطرائق تحديد المعنى والكشف عنه. وأضحى التأويل ناظما منهجيا ومعرفيا يضبط حركة الفهم، وموجها لمنازع الاهتمام بالنص القرآني، الذي تحولت فيه الآليات التي تستنطق النص من داخله إلى آليات متوسلة بالنماذج البنيوية التي يخضع فيها النص لطرائق من خارجه، تبتغي السيطرة عليه ومصادرة قصوده.

فكيف نوظف التأويل ليكون خادما للنص مبرزا لمقاصده من غير تقويض للعلاقة بالنص بحيث تهدر حقه في الإفصاح عن مراداته؟

تهدف هذه المقاربة البحثية إلى محاولة تقريب الأسس التأسيسية للتأويل والتي من خلالها يمكن الوصول إلى تفسير يستوضح دلالات النص القرآني، وينفتح عليها من غير تعسفات خارجية أو داخلية تفرض نفسها على المعنى أو تقصيه.

وتحاول هذه الدراسة أن تستعيد الإشكالات المحافظة المرتبطة بالنص القرآني التي شكلت مداخل للتحديث والتجديد؛ لأجل إعادة بناء الأسئلة الاستشكالية التي ارتكزت فيما بعد على مستوى منهجية الاشتغال بإعادة قراءة النص القرآني من جديد وفق مساطر معاصرة هي غيرها التي مارستها علوم التفسير والقرآن.

أطروحات الدراسة الأساسية:

أولا: ضرورة تسليط الضوء على مفهوم التأويل، وتتبع تجليات التوظيفات المختلفة له في تفسير النص القرآني و وما مستويات قابلية النص القرآني لذلك.

ثانيا: مقاربة الاختلاف الحاصل على مستوى إدراك طبيعة التأويل ودوره في تكريس الفهوم المتغايرة.

ثالثا: إعادة القراءة الحداثية للنص القرآني تستند إلى مبدأ التأنيس والتأريخ والتعقيل، ولكل ذلك تداعياته، ودوره في الاقتحام التعسفي للنص القرآني من خلال فرض النماذج الدخيلة الغريبة على النص ومحيطه وآلياته.

مناهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج المقارن بين الجدليات التي تنحو منحى الأصالة في التوجه نحو النص القرآني وتلك التي رسمت مسارها التأويلي وفق إكراهات العصر؛ لبيان أسسهم التي شكّلت نظرياتهم في التفسير، وامتدادات مناهجهم، وآليات اشتغالها.

وقد عالجنا الموضوع وفق الخطة الآتية:

أولا: فهم النص ومقتضيات التأويل.

1. المعنى وقصدية النص.
2. بلاغية النص وضوابط التأويل.

ثانيا: أسس المعنى وقصدية الانفتاح الدلالي الحداثوي.

3. التأويل المعصر للنص ومقاربات النمذجة والاختزال.
4. أفق التأويلية وتشذر النص.

أولا: فهم النص[1] ومقتضيات التأويل.

1/ المعنى وقصدية النص.

فهم النص قضية من القضايا التي بحث الفكر الإسلامي في أسسها، وبحث في الاعتبارات القرآنية الخاصة في تكوين الأفهوم[2] والتي يمكن الاعتماد عليها لتضييق أو توسيع دائرة الخطاب، حيث ميّز المشتغلون بالتفسير وفهم النص بين معنى النص وأفهومه؛ فاعتبروا المعنى لصيقا بالاعتبارات الدلالية التركيبية للنص وميّزوه عن الأفهوم الذي يرتبط بالموقف الذي تتم فيه قراءة النص أو ما أسموه بـ"الوظيفة الاتصالية" التي تستحضر الهدف المقصود وسياق الحدث وإطاره، ولا يُعتمد في ذلك على النص وإنما ينضاف إليه تراكم معقد من معنى النص وعوامل تكوين الموقف

---

[1] **النص**: كلمة يراد بها كل كلام مفهوم المعنى. كروم، أحمد. **مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي**، ص126.

[2] الأفهوم: معنى النص يرجع إلى المعرفة التبيينية التي تعتمد على قواعد اللغة، ويُعنى بالمستويات اللغوية الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، من خلال ظواهر كل مستوى، ويرجع الأفهوم إلى المعرفة التفسيرية، ويعتمد على قواعد التفسير والتأويل ويرتبط بالاتصال اللغوي، وأطرافه وشروطه، وقواعده وآثاره، وأشكال التفاعل، ومستويات الاستخدام، وتضمينات الدلالة وصور التلقي، والسياق وخلفية القارئ وكفاياته، والوسائل والأدوات المستخدمة في عمليات الوصف والتحليل والتفسير، ومدى القدرة على إبراز إمكانات النص وطاقاته اللامحدودة في المعرفة التفسيرية. مصطفوي، محمد. رَحِمَهَاٱللَّهُالأفهوم القرآني ونظريات تشكل الخطابرَحِمَهَاٱللَّهُ، سلسلة الدراسات القرآنية: دراسات في تفسير النص القرآني- الجزء الثاني: التأويل والأفهوم القرآني، ط2، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م، ص11.

وفهمه[1].

ويتفاوت المخاطبون في فهم مقاصد الخطاب وسياقه وبحسب ذلك تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم. ومن لوازم فقه السياق؛ عدم الإفراط في التفسير الباطني أو الظاهري، الذي قد يسقط في التأويلات الشاذة والتفسيرات الغريبة في دلالات اللغة على معانيها ومقاصدها وعللها، التي قد تؤدي إلى شذوذ في تحديد المنهج اللغوي الشرعي الصحيح لفهم سياق النص[2].

وبذلك تعد القراءة التفسيرية للآيات القرآنية صناعة احترافية ليس للهواة ولا للعابثين ارتيادها، فهي من أصعب الأبواب في معاملة نصوص الوحي، ومن أكثرها تطلبا للدقة والأمانة العلمية، فما ينتجه التفسير والتأويل لا بد وأن يخضع لقراءات متأنية تراعي روح النصوص ومقاصدها دون إغفال للواقع، وإذا ما حاكمنا منهج الحداثيين في تعاملهم مع النصوص وجدناه لا يتوافق مع قواعد وأصول التفسير، فبالنظر إلى طبيعة القراءة الحداثية التي تبنَّى أصحابها فلسفات ومذاهب غربية تتجاوز المقدس، ولا تقف دون الأدوات التفسيرية عند أهل الاختصاص؛ فإن ما ستصل إليه هذه القراءة من نتائج لا يمكن بحال أن يتنزّل منزلة القراءة التفسيرية لنصوص الوحي. وإذا كان الهدف العلمي للتفسير هو استلهام المقاصد الإلهية[الجوانب الهدائية] وكشفها من بطن العبارات القرآنية والآيات الكريمة، فإن القراءات الحداثية تسعى إلى استلهام مقاصد تحددها القراءة الخاضعة لموت المؤلف، وعلى الرغم من وحيانية القرآن ومن كونه منزلا من عند الله ﷻ[3] إلاّ أنّ هذه القراءات لا تكترث إلا

[1] المرجع السابق، ص9.

[2] كروم، أحمد. **مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي**، ط1، عمان: دار كنوز المعرفة، 2015م، ص126.

[3] رجبي، محمود. **بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم**، ترجمة: حسين صافي، المراجعة والتقويم: حسين قبيسي، ط2، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م، ص51(بتصرف).

لما ستؤول إليه القراءة من توافق ومسلماتهم الفكرية التي ارتأوها قواعد لتفسير النص وقراءته.

أ. تحقيق معاني النص في ظل إشكالات تعسف التأويل:

القيام بعملية مواءمة وتوفيق بين المعاني "المستنبطة" ونصوص الوحي، يكون المحدد الذي على أساسه نفصل بين معاني النص المسوَّغة والمعاني غير المسوغة، من غير إضاعة لقطعيات النصوص ومخالفتها. فما هو ثابت قطعي منها هو الموجب لهذه المقارنة. والواقع أن العامل الأساسي الذي يُخرج عملية التوفيق هذه عن مسارها الصحيح ويؤدي إلى تضييع القطعيات؛ هو قبول المعاني غير المسوغة قبولا يكون مُحمَّلاً بمضامين تعسفية لا يُنتبه لها مما يؤدي إلى استحالة التوفيق بينها وبين الوحي الصحيح، ولا يأتي إلا على تضييع شيء من المقاصد الصحيحة، فاستبطان مضامين عشوائية بصورة لا شعورية هو أساس الحياد في التفسير الإسلامي عن قطعيات الوحي التي تهدرها الطروحات التفسيرية المتمادية والتي تتفرد بمضامين كامنة خلف المعاني العشوائية المسوَّغة.

وهذا يحيلنا إلى البحث في الرؤى المختلفة نحو النص، وبيان طبيعة هذا الاختلاف؛ فهل هو مما يمكن أن يُحمد أو مما يمكن أن يُذم.

- **أنواع الاختلاف في فهم النص:**

- **اختلاف التنوع:** الذي لا يخرج عن إطار الاحتمالات التي يمكن أن تُحمَل عليها النصوص. فيستوعب كل الرؤى دون إقصاء لأي منها.
- **اختلاف التضاد ومردُّه إلى أمرين:**

– الدلالة الاحتمالية للنص.

– اختلاف الفهوم، أو ما يمكن أن نسميه بتضاد القراءات.

وهذا النوع من الاختلاف لا يؤول إلى خلاف مقصود النص إلا في حال غَلبة النزعة المذهبية التي توظف النص لتأييد نزعتها باستغلال سعة الاحتمالات اللغوية في النص، فـ "النص لا يسلم ذاته لغيره من دون أن تكون له قيود وضوابط يفرضها على كل من يريد من هذا الغير أن يجعل منه موضوعا للفهم والتأويل. إن للنص محدداته الذاتية التي تشرط عملية التأويل وتوجهها حتى لا تنقلب إلى شطط لا رادع له. ومن هذه المحددات أن ثمة تحققات نصية بالغة الانبهام لا يجري فيها التأويل على نحو ما يجري في غيرها من التحققات؛ الأمر الذي يتطلب من المؤول أن يعتقد حقيتها ويسلم بها كما هي واقعة في النص، ويتوقف عن التكلم فيها بتأويل لا يستند إلى دليل؛ لأن الكلام في مرادها من غير دليل تسور على ما لم يعلم، وهو غير محمود"[1].

واختلاف التضاد في التفسير يفرز إشكالات في طريق الوصول إلى مقصود النص، ويضعنا أمام استشكالات منها؛ أي الأقوال المتضادة هو المراد من النص؟

والسؤال يطرح في كلتا الحالتين سواء كان مرد الاختلاف إلى النص لاحتمال انفتاحه دلاليا، أو بسبب التوجهات العقائدية للمفسر(النزعة العقائدية)، والمتفرع عنه جملة أسئلة فرعية:

1. ما المانع من الانفتاح الدلالي الدائم على النص؟
2. ما وجه الالتقاء بين الأمر القرآني بالتدبر وإرادة التضييق الدلالي والانغلاق على النص؟
3. ما هي محددات تقييد الانفتاح الدلالي؟
4. ما هي المراحل العملية لتحديد المراد من النص وإغلاق دلالته ؟ وما هي

[1] الحيرش، محمد. **النص وآليات الفهم في علوم القرآن-دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، تقديم عبد السلام السدي، ط1، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013م**، ص322.

مستويات إغلاق الدلالة قطعا وظنا؟[1]

الإجابة عن هذه الأسئلة لا تتأتى إلا من خلال تحديد طبيعة الخطاب ووظيفته؛ فالاحتمالية الدلالية للنص والمنتجة للتفسيرات المتعددة لا يمكن استشكالها، بل يمكن اعتبارها أمرا طبيعيا وصحيا؛ يعود إلى طبيعة النص اللغوية القابلة للانفتاح، ومن ثمّ فتأويله إغلاق له؛ لأن احتمال النص لوجوه دلالية مختلفة وانفتاحه عليها إذا أُوِّل فذلك الفهم هو إبقاء لوجه دلالي واحد بإزاء إلغاء الأوجه الدلالية الأخرى.

إذا فطبيعة الخطاب باعتباره نصا لغويا سيجعل النص تابعا لقصد المتكلم، وما يخالف قصده فلا يصح اعتباره، وقصد المتكلم في الغالب الأعم يكون محدودا لا يحتمل الانفتاح الدائم، ويتبين ذلك من خلال: الدلالة اللغوية؛ فاللغة العربية بالرغم من سعتها فلا تقبل كل الفهوم، بل ترفض بعضا منها، وهذا القبول والرفض هو تحديد إما بشكل أو بآخر. وأيضا الدلالة العُرفية؛ فما تعارف عليه الناس هو القصد لمعنى معين؛ فقبول أية تفسيرات محتملة مؤداه انسداد الفهم بين البشر. أما باعتبار وظيفة النص التبليغية، فمقصد الهداية المتغيا تحقيقه، والقول بقبول كل تفسير محتمل للنص سيؤول إلى خلاف مقصود القرآن الكريم في وظيفته الهدائية، ومن ثم نخلص إلى نتيجة مفادها بأن الانفتاح الدلالي مآله إلى التحديد والتقييد تبعا لقصدية الخطاب ووظيفته[2] ، فالمعنى المراد من النص محدود خاضع لسياقات الخطاب التي لا يمكن أن تتعدد بحيث تفضي إلى ضياع مقصود المتكلم، بالرغم من كون الاستنباط غير محدود إذا ما تمّ وفق قواعد تراعي المعنى نفسه ولا تعود عليه بالنّقض[3].

---

[1] المطرفي، ياسر بن ماطر. **العقائدية وتفسير النص القرآني: المناهج-الدوافع-الإشكاليات-المدونات**، ط1، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016م، ص738.

[2] المرجع السابق، ص738، 739.

[3] المرجع السابق، ص740.

2/ بلاغية النص وضوابط التأويل.

تنبأت النصوص القرآنية والنبوية بما سيظهر من مناهج جديدة في تأويل النص القرآني في سياق التحذير منها، ومن أهم تلك النصوص: قوله تعالى: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ ﴾ آل عمران: ٧

فقد أنتجت الخلافات العقائدية بعد عهد النبي ﷺ إلى يومنا هذا جملة مناهج تأويلية تشكلت وتطورت تبعا لما عرفته الأمة من سجالات وجدالات عقائدية مثّلت المذهبية قطب رحاها، ودفعت إلى تمظهرات منهجية مختلفة فيما بينها؛ تميل إلى منهج الإيغال في الظاهر أو تنحاز كلية إلى الباطن والإيغال في التأويل[1].

واستصحبت الأزمنة المتتالية كمّا لا بأس به من التأويلات الخاضعة لنزعة المفسر المذهبية وقبلياته التي يحتكم إليها منهجه التأويلي، فانطلق خط التفكير القبلي في التفسير من نقطة القبليات وصولا بها إلى النص؛ مما جعل التفسير يخضع لمرادات القارئ لا لمرادات النص، وأصبحت السيطرة لتلك القبليات التي طَبعت التأويل بطابع الجفاء لروح النص، فقد حالت دونه؛ لأن النزعة التفسيرية قد سيطرت ولم يعد لقارئ النص القرآني الحق في الولوج إليه دونها، فنتجت عن ذلك عملية الإسقاطات القبلية على النص، ومارس المتأول سلطته عليه فصادر مراداته[2].

إن هذا الانحياز التام للقبليات مما يستوجب النظر في الضوابط التي يمكن من خلالها التخفيف من حدة ممارسة السلطة على النص، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال ضوابط التأويل، والنظر في مقتضياته.

---

[1] المطرفي، ياسر بن ماطر. **العقائدية وتفسير النص القرآني**، مرجع سابق، ص150، 151.
[2] المرجع السابق، ص68.

1,2. ضوابط التأويل:

أ. منطوق النص والقصد المتعدد[1]: أثارت قضية المعنى في فهم النص جدلا واسعا ولا تزال تثير الاختلاف الذي يُظهر طبيعتها الشائكة، فهي من أصعب الموضوعات في تلقي النص وتأويله، والناس بين مد وجزر تتجاذبهم النزعات وتتشعب بهم التوجهات؛ لِما كان من تعدد في أدواتهم وآلياتهم التي وظفوها في تفسير النصوص وتأويلها ضبطا للمعنى عند تعدده، وترتيبا له بحسب القرب والبعد، وترجيحا حال التعارض داخل النص الواحد، فالنص حال التأويل لا ينفصل عن سياقاته الخارجية ويحتاج إلى الدقة والضبط حتى لا يُصرف الكلام إلى غير مقصده الحقيقي فيقع حجب للقارئ عن النص[2].

وكما عند المحدَثين فللنص معان:

1. معنى فطري طبيعي تحمله الصيغ اللفظية في بنيتها؛ قبل انتظامها ضمن جملة أو نص واقترانها بغيرها، فدلالة اللفظ هنا تدرك بالحس الفطري، فاللغة العربية من أدق اللغات احتفاظا بالمعاني الفطرية للحروف، من ذلك مثلا دلالات النداء والتعجب والإشارة والتنبيه والأنين والتأوه وغيره مما يرتبط بالحياة الفطرية للناس.

2. ومعنى سياقي نحوي يفهم من خلال النظم والتركيب.

3. ومعنى استبدالي مرده إلى انتقال اللفظ من الاستعمال في معنى إلى استعماله في آخر بسبب المجاورة أو المشابهة أو استعمال واضع النص وقصده.

كذلك الحال مع القدامى من علمائنا الذين قسموا المعنى إلى طبقات: المعنى القريب والمعنى البعيد منها، والمعنى الجلي والمعنى الخفي، ودونهما مراتب. ولا بد من

---

[1] كروم، أحمد. **مقاصد اللغة**، مرجع سابق، ص187.

[2] سمير، حميد. **نموذج الحداثة وما بعدها في الفكر العربي الحديث(قراءة نقدية)**، ط1، لندن: تكوين للدراسات والأبحاث، 1438هـ/2017م، ص121.

النظر والاستدلال العقلي لاستخراج المعنى الخفي البعيد والوقوف عليه، ولذلك سمّاه الجرجاني بـ **"معنى المعنى"**، فالمعاني أجناس وأنواع متفرعة؛ فمنها **العام** الذي يحتاج إلى بيان وتخصيص، و**المطلق** الذي لا يتبيّن إلا بقيد، و**المجمل** الذي لا يتضح إلا بتفصيله. وفي ظل هذه المستويات من المعنى ومداخل وآليات الولوج إليها المتعددة تصبح عملية الفهم والتفسير صعبة[1].

إن بلاغة النص القرآني هي مما يحيل إلى ذلك القصد الصريح الذي يتعلق بالمعاني الظاهرة والحقيقية المستقلة عن مقامات الكلام، والقصد الضمني الذي يتعلق بالمعاني المضمرة والمجازية غير المستقلة عن مقامات الكلام. يقول الباقلاني: "والعلم بمراد المتكلم يُعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علّته، والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر"[2]. فـ"الشريعة تعتبر بالأمارات على الأمور الخفية حتى أقامت الأسباب الظاهرية مقام التعليل....
فمادام لم يقطع بانتفاء الأمر الخفي يحكم بالأمر الظاهر"[3].

ب. ضوابط تعيين المعنى القصدي المتأوَّل(غير المنصوص): نقل التجربة التأويلية إلى ميدان فهم النص القرآني يؤكد بأن مقاصده شرط رئيس محكّم في التفسير والتأويل وفهم المعاني، واستحضارُ قصد المتكلم شرط في فهم الدلالات الحقيقية للنص[4]، ومما يجب في ذلك هو:

---

[1] سمير، حميد. **نموذج الحداثة وما بعدها في الفكر العربي الحديث**، مرجع سابق، ص122، (بتصرف).

[2] الباقلاني. **التقريب والإرشاد**، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي بوزنيد، ط1، مؤسسة الرسالة، 1413ﻫ/ 1993م، ج2، ص387.

[3] النورسي، بديع الزمان . **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، ط3، مصر: سوزلر للنشر، 2002م، ص74،75.

[4] بودرع، عبد الرحمن. **الخطاب القرآني ومناهج التأويل: نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة**، ط1، المغرب: مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، 1435ﻫ/2014م، ص82.

- **إقامة التأويل على منظومة من المقاصد:**

فطبيعة البيان القرآني الوضوح لأنه أُجمل وفُصِّل، ولكن لما أوتي الإنسان الجدَل فقد عامل النص من منطلق طبيعته تلك واستعداداته التي قد تقف حائلا في كثير من الأحيان دون فهمه واستيعابه له، والتأويل نتاج تلك الطبيعة الجدلية ومن ضمن ما وظّفه المتأول لفهم النص واستكشاف مخبوءاته؛ ومن ثمَّ فإن وظيفة تأويل النص هي وظيفة(ابتلائية)، ويمكن اعتبارها تحدّ كبير يخوضه القارئ أمام النص، حيث ينمو هذا التحدي من خلال معرفة تركيبة الإنسان الجدلية، التي يذكرها الله بعد ذكره لبيان القرآن الكريم، فيقول: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ الكهف: ٥٤، فقد برئت ذمة القرآن الكريم من وجود الاختلاف في النص مما يحول دون تدبره مصداقا لقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ النساء: ٨٢ ، وأرجع عائق التدبر إلى طبيعة القارئ للنص في قوله: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ محمد: ٢٤ ففي النص نعي وتشديد على القارئ في تخاذله عن التدبر؛ ومن ثمّ يكون في وظيفة"ابتلائية" في فهم النص من غير أن ينقطع هذا الابتلاء عن الأسباب التي من شأنها أن تتجاوزه، وقد ضمَّن المولى ﷻ النص تدابير تلافي معوقات الفهم، وتجاوز ابتلائية التأويل من خلال بيان صفات النص وصفات مبلّغه ولغة النص وطبيعة القاري الذي سيفهم النص[1].

فأما عن صفات النص فكثيرة هي الآيات التي أشادت بوضوحه ويسره للذكر وانسجامه وإحكام آياته وتفصيله والتأكيد على حفظه وعدم ضياعه، وسلاسة لغته

[1] المطرفي، ياسر بن ماطر. **العقائدية وتفسير النص القرآني**، مرجع سابق، ص703، 704(بتصرف).

وسعتها وتعدد أساليبها وقوة إفصاحها، وأما عن مبلّغه فقد أدى مهمة بيان هدايات النص فيما أُجمل ويحتاج إلى تفصيل، وفيما أُشكل ويحتاج إلى مزيد توضيح، ووضع أسس التلقي فأقرّ الاجتهاد في فهم النص ونهى عن الجدل وأقرّ التساؤل حول النص بما يثمّن قيمة العقل من غير إفراط ولا تفريط، فالقارئ مؤتمن على النص، حرره المولى ﷻ من كل قيود نفسية تعيق الإنصات أثناء التلقي وذمّ كل ممارسات خاطئة في التعامل معه من مثل التقليد والجدل بغير علم [1].

إن الاشتغال الدلالي داخل النص هو انتقال من خطوة المعنى التي تعتمد على تشخيص قصود النص ومراداته المنجلية إلى خطوتي التفسير والتأويل. "ولعل هذا ما جعل حديثنا عن المعنى بما هو قصد ومراد يندرج في علاقة النص بذاته، أي في إطار علاقة النص بقصديته المتجلية في دواخله...من هنا نعود بعد كل هذا لنؤكد أن المعنى على نحو ما يتحدد عند علماء القرآن هو إجراء من الإجراءات الفهمية، وقد اصطنعه المفسرون ووظفوه في تفاسيرهم لتشخيص المنكشف في النص من قصود ومرادات. وهو إجراء بقدر ما يسمح بتأطير مستوى محدد من مستويات اشتغال الدلالة في النص هو المستوى الظاهر والمكشوف، يسمح كذلك بجعل هذا المستوى ما يكون به ذلك النص فهما في ذاته." [2] وفي هذا الصدد، نعتقد بأن هناك مداخل لفهم ما سبق وذاك بالقراءة البنائية للقرآن الكريم أو ما يسمى بالتأويل البنائي المتكامل الذي يقرأ القرآن في جملته، والتعامل معه في وحدته البنائية التي تتعذّر معها التعضية التي تغلّب جانبا منه دون آخر؛ فمعاني الآيات ومراداتها ستدرك حين تُقرأ في سياقها وموقعها وبيئتها وحين تدرك العلائق الوشائجية بين الآية والقرآن كله ؛ فالقرآن الكريم بناء محكمٌ

[1] المرجع السابق، ص708-720.

[2] الحيرش، محمد. **النص وآليات الفهم في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص120.

ونظم متفرِّد، تسري فيه روح واحدة تحوّله إلى كائن حيٍّ يخاطبك[1].

2,2 . مقتضيات القراءة المنهجية لمعاني النصوص: هي مقتضيات قد لا تقف دونها القراءة الحداثية لأن القصد منها لا يستلزم الحفاظ على مراد النص وإحاطته بمستلزماته الداخلية والخارجية، وإبقاء أواصر العلاقة بينه وبين محيطه، ولا أيضا قراءته وفق المقتضيات المنهجية لعلماء التفسير والقرآن. إنما القصد فيها رفع حجب التقديس عنه وعزله عن سياقاته ومعاملته معاملة الكائن الغريب.

أ. المقتضى المفاهيمي: "يقتضي التدقيق التحليلي أي القدرة على تفكيك الكليات إلى عناصرها، والتمحيص في الجزئيات؛ إذ ثمة علاقات ووشائج لا يمكن اكتشافها، إلا بالنظر إلى المعنى الكلي، من خلال أنماط التجاور والتقابل، ومن خلال متابعة إيقاعات الخطاب في حركاته."[2]

ب. المقتضى التنزيلي: من خلال استثمار طاقات النص(جدلية العلاقة بين المنطوق والمفهوم)، وتنزيله وفق شروط ومآلات ومقاصد، ومن خلال الموازنة بين المصالح والمفاسد الناجمة عن هذا التنزيل[3].

ج. المقتضى التكاملي: يقصد إلى تحقيق الائتلاف بين الواقع والنص، وبناء جسور تؤاخي بين التطبيقي والنظري، أثناء عبور الأحكام والحِكم، وتنزيلها واقعا؛ ذلك أن التعدد في أوجه فهم النص، قد لا يكون مرده إلى لغته، ألفاظا وعلاقات؛ ولا إلى النص ذاته، بل إلى "الجهد التأويلي"[4]فالنص القرآني مرتبط بقوانينه اللغوية، فلا تنفك

---

[1] بودرع، عبد الرحمن. **الخطاب القرآني ومناهج التأويل**، مرجع سابق، ص68.

[2] عبادي، أحمد. "التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق"، تحرير وتنسيق عبد السلام طويل، محمد المنتار، أعمال الندوة العلمية الدولية للرابطة المحمدية للعلماء 1434هـ/ 2013م، المملكة المغربية، ص13.

[3] المرجع السابق، ص13.

[4] المرجع السابق.

قراءته عن سنن نزوله وقواعد تنزيله؛ فهي محكومة من أعلى بقانون المرسِل، وليست انعكاسا لفعل المستقبِل فهما أو تأويلا، ولا فوضى خاضعة لهوى القارئ، فعزل "القطعية" عن النصوص المنزلة يجعلها مجرد نسق احتمالي يتم تعبئته عبر الإنسان والزمان والمكان، مما يؤدي إلى تفريغ هذه النصوص من الأمر والنهي وانتفاء حقيقتهما[1].

د. **المقتضى الرؤيوي الشمولي:** الذي يستوعب الحقائق القرآنية لأجل بناء رؤية كونية حضارية لها قيمها ومفاهيمها، وجملة المبادئ والثوابت التي ترتكز عليها، من خلال العقلية الشمولية الناقدة[2].

ه. **المقتضى التقويمي:** الذي يخضع فيه التأويل لضوابط محددة تتحقق من خلالها الممارسة التأويلية الناجحة، وهي: "**- الضابط المنهاجي:**الذي يعد بمثابة خريطة طريق لاستبانة الخطوات أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول وتتيحه الإمكانات.

- **الضابط اللغوي:** ومفاده الانضباط لقوانين اللسان العربي، ومعهود العرب في خطابها، ومسالكها في تقرير معانيها، وأن يُفهم كتابها وفق مدلوله العربي، الذي يتبادر إلى الذهن من دون ليٍّ ولا إغراب، ولا تعطيل لمغزى، أو إقحام لمعنى، لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع

- **الضابط المقاصدي:** من خلال ضبط العلاقة بين منهج الاستنباط ومسألة القصد، وضبط التفاعل بين متطلبات "المواضعات" اللغوية، ومقتضيات "القرائن" المحيطة بها، والنظر في "مساقات" الكلام، ومقتضياته.

---

[1] إمام، محمد كمال الدين. فقه السياق وحدود التأويل دراسة مقاصدية، أعمال الندوة العلمية الدولية للرابطة المحمدية للعلماء، 1434هـ/2013م، الرباط المملكة المغربية، ص505، 506.

[2] عبادي، أحمد. "التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق"، مرجع سابق، ص13.

- **الضابط المآلي الاستشرافي:** عبر ضبط العلاقة بين القارئ وفقه النص؛ وقد قننت كتب الأصول، والتفسير آليات القراءة التفسيرية والتأويلية، ومعاييرها من خلال الضوابط الكفيلة بالارتباط بـ"النص" وبمآلات تنويله، واستثمار معناه.

- **الضابط التمثلي:** وهو في حقيقته تلك النظرة الكلية التي من شأنها أن تؤطر كل المقتضيات، والتي تزكو ثمراتها بمقدار ما تحققه من استيعاب لأبعاد النظرة الكلية المستمدة من طبيعة النص المؤسس، عبر مراعاة القرائن، ومقتضيات الأحوال المحيطة بالنص، و"أسباب النزول" في الآيات، و"أسباب الورود"في الأحاديث، التي تشكل شواهد تعين على فهم النص، وآليات للوقوف على مراد المتكلم، دون أن تؤول هذه الآليات إلى أسباب تاريخية، للتملص من أحكام ينبغي أن تكون ثابتة دائمة"[1].

3,2. مبررات حمل الكلام على ظاهره وعلى غير ظاهره.

يُحاكم النص الثابت إلى متغيرات عالم التصور الذهني البشري، المزوَّد بمخزون من الخبرات والمفاهيم المدركة، لأجل اكتناه حقيقة المراد الإلهي، فالمتأوِّل باحث عن عالمه في أعماق النص، متفاعل معه عبر إدراكاته وحمولته التي توجَّه بها إلى النص يستنطقه ليقارب مستويات الكشف والتجلي، فحكمة الخالق تجلَّت في ترك النص مفتوحاً على تحولات الوعي الإنساني، وتقلبات الاهتمام ومستويات التدبر التي تحيل إلى قراءات متباينة ومختلفة وفق تحول الوعي وتبدل الزمان والمكان.

وقوله ﷺ عن القرآن الكريم: "ولا يخلق على كثرة الرد"[2] تأكيد على المعنى المتجدّد

---

[1] المرجع السابق، ص14.

[2] الترمذي، محمد بن عيسى(279هـ). **الجامع الصحيح**، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1395هـ/1975م، كتاب فضائل القرآن، باب: ما جاء في فضائل القرآن، ج5، حديث رقم: 2906، ص172.

والعطاء اللامحدود، والطاقة الكامنة في كلام الله ﷻ. فالقول بأن كلام الله حمّال أوجه وله ظاهر وباطن لا يتناقض وكونه ميسّرا قريبا للأفهام، فمفاهيمه ودلالته واضحة، وإنما الجدل في المراد من الآيات وليس في المنطوق منها، فالألفاظ بكليتها لا يكتنفها الغموض في المعنى، وإنما تكمن دينامية المعنى في مقاربة المراد الحدّي للآيات والسور[1].

من العلماء من يرى بأن "تعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية"[2]، وإذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام أولم يظهر قصد يخالف كلامه وجب حمل كلامه على ظاهره الذي يُقصد من اللفظ عند التخاطب ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك. وإنما اختلف في حمل الكلام على ظاهره حكما بعد ظهور مراد المتكلم بخلاف ما أظهره، فالتساؤل عن اعتبار ظواهر الألفاظ إن ظهرت المقاصد بخلاف ذلك، أو الالتفات يكون للقصود فهي الأولى بمراعاتها[3]. وإن كان اللفظ محتَملا، إلا أن هناك من القرائن ما يفيد القطع بأن المراد من اللفظ ظاهره[4].

هي قاعدة اعتمدها ابن القيم في بيان أهمية النيات والقصود في صيغ العقود التي تعتمد في التعاملات بين الناس، ليثبت قيمة القصود والمعاني في جعل اللفظ كلاما معتبرا؛ فهي مبدأ الحقيقة، والألفاظ لا تصير كلاما إلا إذا قرنت بمعانيها فهي من أثبتت الحكم وبها وُجد. ولكن يمكن تعميم ذلك على خطاب الشارع فينظر في ألفاظه

---

[1] جابر، حسن. **المقاصد الكلية للشرع ومناهج التفسير**، ط1، القاهرة: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2007م، ص14.

[2] الكفوي، أبو البقاء. معجم الكليات، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ/1998، ص1068.

[3] المرجع السابق، ج4، ص519، 520.

[4] القرافي، شهاب الدين. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، علي وآخرون، دنط.، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ت.، ج5، ص2264.

الدالة على معانيه، ومتى يمكن الاستعانة باللفظ على بيان القصد، ومتى يحمل الكلام على الظاهر وعلى غير ذلك.

ثانيا: أسس المعنى وقصدية الانفتاح الدلالي الحداثوي.

1/ التأويل المعاصر للنص ومقاربات النمذجة والاختزال.

ترتكز البنية المعرفية للتأويلية المعاصرة على موقفين تأويليين، يقف أحدهما على أعتاب محدودية التأويل ونهائيته ويستند على أسس البحث في منطق النص، والكشف عن مقاصد المؤلف ومراداته، من غير إهمال لسيمياء النصوص وما تقتضيه آليات التأويل من سياق وقرائن، بينما يشتط الآخر إلى منازع غنوصية هرمسية لا تقيم حدودا للتأويل، ولا تراعي آليات النص المنطقية واللغوية، ولا تكترث أيضا لقصود المؤلف ومراميه؛ بل متعمدة نهج قراءة خاضعة لمنطق "موت المؤلف"[1]، مخضعة النص لتاريخية الفهم والتأويل ومنتهجة "التأويلية 'الهرمينوطيقية' نهجا جديدا يميزها عن المذهب التأويلي القديم، وهذا النّهج هو مراعاة تفرد النص وخُصوصيته وعدم خضوعه للمفاهيم السائدة في تحليل النصوص، ويستمد النص تفرده من تحويل اللغة وأشكال التعبير والتصوير وإمدادها تميُّزا من تجربة الذات وطاقتها الإبداعية التي تُنشئ الشكل التعبيري المناسب للذات، فلم يعد النص الإبداعي يستمد معايير إبداعه من معايير مُمْلاة من الخارج، بل من إبداع صاحب النص، وإسنادُ النص إلى مُبدعه وقائله يساعد على فهم معناه، أي الاستناد إلى المؤلِّف يُساعد على التأويل، وتغدو مهمته التأويلية فهم المؤلِّف أو فهم النص بوصفه تعبيرا عن تجربة المؤلف وفهمه للعالَم."[2] وبذلك تغدو النصوص مسخا لا يعترف بقراءة محددة، ولا يقف دون معنى واضح يُفهم من خلاله المراد.

---

[1] إسماعيل، نقاز. **مناهج التأويل في الفكر الأصولي: دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة**، ط1، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017م، ص483.

[2] عبد الرحمن ، بودرع. **الخطاب القرآني ومناهج التأويل**، مرجع سابق، ص45.

وتتحول النصوص إلى أشلاء كتابة تُجمع وتُكدَّس دونما أية اعتبارات لحقيقتها أو ما يمكن أن تفصح عنه.

ومما يقوله بعض الباحثين في امتداح كتابات الحداثيين: "وفي سياق إنتاج قراءة جديدة، ظهرت محاولات الباحث المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد (ولد عام: 1943م) لا سيما في كتابه: "مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن"، لتقديم قراءة يراها صاحبها-على الأقل-جديدة لعلوم القرآن، مهما كان موقف معارضيها. وإذا لم تكن محاولة أبو زيد موفّقة في الإتيان بجديد، فإن جديدها: يتمثّل في أن صاحبها انطلق فيها من هاجس الإبداع، وهي خطوة محمودة اليوم رغم الأخطاء العلمية المفترضة التي تكتنف النتاج نفسه. إنها خطوة يرى حسن حنفي أنها "فتح جديد في الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية واللغوية، (يتجاوز) تكرار القدماء الذي لا يضيف جديدا، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث، وما أكثره لدى إخوتنا المغاربة ترجمةً وتأليفاً. "[1]

ولكن يمكننا القول بأن ثمة تناقضات رهيبة في مثل هذه الكتابات التي ترغب في تجاوز سياج كتابات القدامى مثل السيوطي والزركشي لمواكبة آخر منجزات العلوم ذات الصلة بالبحث القرآني، وبالمقابل تمتدح بدائل ليست في المستوى المطلوب من القراءة لنصوص الوحي، ولا ما تكتبه هو من التجديد في شيء، فالحيد عن المنهج الصحيح في التعامل مع نصوص الوحي بدعوى الإتيان بالجديد، وطي صفحة القديم مما أنتجه السلف بدعوى تهالكه ورَزيَّة الجمود عليه افتقارا إلى روح الإبداع؛ هي خطوات نحو الإجهاز على نصوص الوحي وتحييدها جانبا، بدعوى دراسة الخطاب الديني وفق أسس المنهج العلمي الذي يُخضعه لآليات العقل التاريخي لا العقل الغيبي الأسطوري[2].

---

[1] حب الله، حيدر. 'الدرس القرآني وتجاذبات المناهج: قراءة في علوم القرآن عند د. نصر حامد أبو زيد'، سلسلة الدراسات القرآنية: دراسات في تفسير النص القرآني- الجزء الثاني: التأويل والأفهوم القرآني، ط2، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م، ص250.

[2] المرجع السابق، ص249، 251.

يقول علي حرب متحدثا عن منهج نصر حامد أبو زيد في قراءته: "مالا يتوقف أبو زيد عن التشديد عليه وترداده على امتداد خطابه، أنه يحاول فهم النص فهما علميا لا فهما غيبيا أسطوريا، وذلك بالتعامل معه باعتباره مُنتَجاً ثقافياً، وبالاعتماد على منهج قوامه أن الواقع هو المدخل إلى فهم النص"[1]، وبما أنه"يعيد النظر في مفهوم الوحي من منظور تاريخي ناسوتي، فإنَّه يقدم تعريفا جديدا للقرآن بوصفه "نصا لغويا" مستبعدا بذلك كل الحمولات ذات المضامين اللاهوتية أو الأسطورية أو الغيبية مثل وحي وإلهي أو قدسي أو نبوي"[2].

ولا بد لنا أيضا، من الإشارة إلى أن مثل هذه الكتابات التي تسعى وبكل جرأة إلى اعتبار الخطاب القرآني شأنه شأن أي خطاب بشري، تتحقق فيه شروط النتاج المعرفي الذي يتطلب النقد؛ لهي كتابات تتجاوز الدين وتصادم حقائق الإسلام في محاولات لحل عراه ونقضها. فاعتبار "القرآن نص لغوي" أو اعتباره "نص نبوي"[3] فالقصد واضح يرمي إلى خلخلة المنظومة الفكرية الإسلامية، وستفضي مثل هذه الدراسات إلى نفاذ بعض من تأويلاتها المشوّهة إلى دائرة التفسير، فأي تأويل لها بعد أن قوّضت علاقتها بالنص وكانت قاعدتها المسلّمة في التعامل معه هي اعتبارها له"نص بشري".

قد تكون الشعارات التي يرفعها الحداثيون هي نفسها التي يرفعها باقي مفكري الإسلام؛ وهي تجديد الفكر الديني الإسلامي، وبلورة فهم عصري له يفعّل حضوره، ولكن الوجهات تتغاير والمناهج تتنافر، والغايات متباعدة؛ فما يقصد إليه الحداثيون غير ما يقصد إليه أهل التفسير والقرآن ممّن يدرسون القرآن الكريم باعتباره مرجعية نهوض للأمة من وهدتها، في حين تنشد الدراسات الحداثية تحييده باعتباره مرجعية تخلف

---

[1] حرب، علي. **نقد النص**، ط4، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005م، ص209.

[2] المرجع السابق، ص207.

[3] المرجع السابق، ص208.

وتكبيل بالتاريخ وإلحاق بالماضي. لقد تجاوز الغرب، اليوم، الحداثة وطرائق البنيوية في قراءة النصوص إلا أن مناهج الحداثيين العرب لا تزال تقتفي أثرها في التنكر للنصوص وإلغاء ذاتيتها.

يقول الباحث محمد الحيرش:" إن العدول عن التعامل مع النصوص وفقًا لطرائق البنيويين وأساليبهم المنهجية الصارمة في مقاربتها يندرج اليوم في سياق انعطاف(tournant) فكري عميق يروم إقامة صيغة أخرى من العلاقة بالنصوص غير تلك التي سادت في مختلف البنيويات وهيمنت عليها؛ ففي مجربات هذا الانعطاف لم يعد هناك من يقتنع بأن العلاقة المثلى بالنص هي ما يكمن في اختزاله إلى موضوع شبيه بموضوعات العلوم الحقة، وقابل لأن تطرد فيه أقيسة هذه العلوم وتجريداتها. إن علاقة من هذا النوع أمست محط ارتياب، لأن النصوص آلت فيها إلى مجرد "أشياء" ساكنة لا تكتسب هوياتها ولا تعرب عن حقائقها إلا من خلال ما تكون به موضوعا مجرداً في هذه المعاينة العلمية أو تلك؛ فكأن وجود نص من النصوص لا يعود الاعتراف به إلى جهة كونه خبرة ذاتية بالحقيقة أو تجلياً من تجليات الانتساب إلى العالم، وإنما يعود إلى الجهة التي يغدو بها مجرد موجود(étant) يأخذ هيئة موضوع يخضع للسيطرة والضبط على نحو ما تخضع لذلك أشياء العلم وموضوعاته."[1]

ويؤكد الباحث أن ما يحدث اليوم في عديد من التأويليات هو تقويض لكل علاقة بالنص تبتغي السيطرة عليه، ومصادرة حقه في التعبير عن مقاصده ومراداته، أواختزاله إلى المسبق من الأحكام والقرارات التي ينطق بها مقال في منهج معين. صور الإكراه هذه التي تسعى لإخضاع النص لإملاءات المنهج تجاوزها الوعي التأويلي المعاصر الذي مدّ جسور التحاور مع النصوص والتواصل معها، وحلّ محل تلك العلاقة الاستعلائية التي سادت من قبل، وبُنيت على إخضاع النصوص علاقة استفهامية قائمة على إرادة الفهم.

[1] الحيرش، محمد. **النص وآليات الفهم في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص7، 8.

2/ أفق التأويلية وتشذر النص.

لقد أنزل الله القرآن الكريم ليفهم فكان بذلك منفتحا على الأفهام التي تراوحت بين الصحيح والسقيم، والتأويلات التي انضبط بعضها بالقوانين والحدود العلمية اللازمة، وانفلت بعض منها، ومع ذلك "لم يقل أحد من علماء القرآن أو المفسرين، ولا علماء الصحابة أو التابعين بأن للآيات القرآنية نهاية من حيث الدلالة[1]، إنما هو القول بضرورة تحديد الانفتاح الدلالي وفق محددات :

- تحديد دلالات النص الممكنة وذلك وفق قواعد، هي:

القواعد اللغوية: (لغة النص): هي العربية ووفقا لقواعد اللسان العربي يمكن تحديد دلالة النص.

القواعد النسقية(نسق النص): نسق النص شرعي، فتحديد دلالته يخضع لتفسير القرآن بالقرآن أو تفسيره بالسنة حتى لا يعارض بعضه بعضا.

القواعد المقاصدية(مقاصد النص): يخضع النص لقاعدة مقاصدية مفادها بأن الأحكام الإلهية جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد، ولا بد في التحديد الدلالي من مراعاة القيم والمصالح التي يقصد النص لتحقيقها.

- الاختيار بين الدلالات الممكنة من خلال عرضها على القواعد التي ذكرت، فإذا كانت نتائج القواعد متماثلة؛ فسيكون النص مغلقا على وجه القطع، في حين إذا اختلفت نتائج هذه القواعد فلا بد من توظيف قواعد الترجيح بين تلك القواعد، واختيار واحد من الاحتمالات ويكون النص مغلقا على جهة الظن[2].

---

[1] الناصري، فاطمة الزهراء. 'انفتاح النص وحدود التأويل'، أعمال الندوة العلمية الدولية للرابطة المحمدية للعلماء، 1434هـ/ 2013م، الرباط المملكة المغربية، ص649.

[2] المطرفي، ياسر بن ماطر. **العقائدية وتفسير النص القرآني**، مرجع سابق، ص743.

لكن ما ميّز القراءات الحداثية من تقويض لتلك القواعد جعلها تنفتح على دلالات تؤول بالنص إلى التشذر والتفكك إلى أجزاء متناثرة لا تواصل بينها، ناهيك عن القراءة الانتقائية المقصودة التي يمارسها النقد الحداثي للنص، وعزله عن ظروفه وسياقاته؛ فتلك ممارسات قد فتحت الباب على التفسيرات المختلفة التي تتبناها التأويليات التي تستند إلى حداثة الغرب، في حين أن النص القرآني -في حقيقته- ينسج روابط إحالية بمحيطه الخارجي تضمن تآلفه الدلالي والتداولي مع ذلك المحيط، وتنأى به عن التفرق والتشذر الذي يؤدي إلى تدمير هوية النص لنصبح أمام اللانص[1]

•سمات القراءة الحداثية للنص القرآني:

توضيح ما ترتكز عليه المعرفة من مصادر وأسس من الأهمية بمكان في عملية فهم معطيات الاتجاهات المختلفة في المعرفة، ولمحاولة فهم المرتكزات التي يقوم عليها فهم الوحي في المدرسة الحداثية، ينبغي إدراك العناصر الأساسية لنظرية المعرفة ومصادرها لديهم[2].

- **الحداثة ومأزق العقل الفطري:** من الصواب التوجه نحو تعقل الوحي بطريق مباشر دون وساطات تقيم حجبا بيننا وبينه، فالركون إلى النظم الفلسفية وغيرها مما يتجه إليه بعض من الباحثين المعاصرين هو مما يُفقد بوصلة التعرف إلى الحق، ويذهب بصواب تلك القراءات؛ فالتعقل الفطري هو تنبيه الفطرة وتحفيز استجابتها لاستثارة دفائن العقول[3].

مرتكزات الفهم عند الحداثيين:

[1] الحيرش، محمد. **النص وآليات الفهم في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص260، 261(بتصرف).

[2] إرشادي، محمد رضا. 'فهم النص الديني على ضوء المدرسة التفكيكية'، سلسلة الدراسات القرآنية: دراسات في تفسير النص القرآني، مرجع سابق، ص57(بتصرف).

[3] المرجع السابق، ص96-101(بتصرف).

- **إحداث قطيعة معرفية مع التراث:** أو ما يسميه طه عبد الرحمن بالإبداع المفصول ؛ وهو الإبداع الذي أخلّ بمقتضيات القراءة الحداثية للقرآن الكريم التي يحفظ فيها المسلم صلته بما ثبت نفعه وصلاحه في تراث الأمة في العاجل والآجل معا[1]، هو إبداع مبتور الصلة بالماضي، فاقد للأصالة والهوية.

- **تقليد الحداثة الغربية:** هي قراءات موصولة الإبداع بالغرب، مقلّدة له، تُحقق حداثيتها من خلال قراءاتها الانتقادية للقرآن الكريم، منتهجة لتجسيد مشروعها الانتقادي خططا هي الأنسنة(نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري) والأرخنة(رفع عائق الحُكمية: ثبات وأزلية الأحكام القرآنية) والعقلنة(رفع

عائق الغيبية)، ولكل منها عناصر ثلاث وفق الآتي:

- الهدف النقدي المراد تحقيقه.
- الآلية التنسيقية الموصلة إلى الهدف.
- العمليات المنهجية التي تحصّل الهدف بالتنسيق بينها[2].

- **نقد المقدس:** تصطبغ القراءات الحداثية بطابع النقد في تفسيراتها لآي القرآن الكريم، فهي قراءات لا تبتغي تحصيل اعتقاد من الآيات القرآنية، إنما ديدنها ممارسة النقد عليها. ومن تلك القراءات: قراءة محمد أركون ومدرسته بين التونسيين –ممثّلة بـ"عبد المجيد الشرفي" وآخرون، وقراءة "نصر حامد أبي زيد"، وقراءة "طيب تزيني"[3].

---

[1] طه، عبد الرحمن. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006م، ص175.
[2] المرجع السابق، ص178-185.
[3] المرجع السابق، ص176، 177.

الخاتمة

يُعد التأويل آلية حية تساير الزمان، وتتفاعل مع مختلف التوجهات الفكرية، غير أن التأويل وفق المنظور الإسلامي يختلف كثيرا عن مخرجات التأويلية الحداثية والمعاصرة؛ سواء من حيث التوظيف أو من حيث المناهج والآليات التي تستمد صورتها الحقيقية من مرجعيتها التي تؤول إليها؛ فالتأويل بروح الوحي ليس هو التأويل وفق فلسفات الغرب.

وجملة ما يمكن استخلاصه من هذا الموضوع مايلي:

- يتخذ التأويل في المنظور الحداثي مظهرا من مظاهر التجاوز والإقصاء لكل ما له ارتباط بالقداسة وبالأصالة الإسلامية، وأيّا كانت الشعارات التي يرفعها هؤلاء فإن مجمل جهدهم يتجه للزج بمضامين الوحي في نطاق تثوير اللامفكر فيه، وجعله مجالا خصبا للنقاش وهدم مسلماته.

- تحظى جهود الحداثيين بوثاقة تستبطن في معظمها روح العداء لما هو ديني، مستلهمة مناهجها من بيئة أقامت ثورتها التنويرية على أنقاض الدين، والاستعلاء على كل موروث ومقدس.

- تأرجحت الحداثة العربية بين طرفين نقيضين؛ أصالة إسلامية تستمد كينونتها واستمراريتها من المقدس، وهوية غربية تنافي فلسفاتها كل ما هو إسلامي، فلا هي حافظت على أصالتها وأقرت بهويتها، ولا أمكنها حفظ مكتسبات الفلسفات الغربية التي تجاوزت الحداثة وتنكرت لتلك الأصوات التي أرادت خلق بلبلة فكرية، وتشييع الفوضى في قراءة النصوص مهما كانت صبغتها، فقد استدرك الغرب وبقيت حداثة العرب متعثرة لم تجد لها سندا تنتسب إليه اليوم.

القراءة الهرمنيوطيقية للنص القرآني
ـ عرض ونقد ـ

بقلم

ريمة عسكراني　　　أ. د/ الجمعي شبايكي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة

rimaprof@yahoo.com　　　djemai111@yahoo.fr

المقدمة

تعدّ الهرمنيوطيقا من أبرز التيارات التأويلية الحديثة وذلك نظرا لمباغتتها موضوع التأويل من عدّة زوايا: زاوية الذات (المؤلف/القارئ) بطبيعتها الوجوديّة وقبليّاتها المعرفيّة، وزاوية النّص باختلاف أنواعه دينيّا، أو أدبيّا، أو فنيّا، أو قانونيّا، وزاوية الواقع بثقل المتغيّرات التاريخيّة وانشغالات الأفق. وليس من قبيل المبالغة القول إنّ الفكر العربي المعاصر أصبح يعاني من انبهار شديد بهذه الفلسفة وصل حدّا هستيريّا ينبغي الوقوف عنده لمعرفة أسبابه ومعالجة نتاجاته، خاصة وأنّنا نعيش ركودا معرفيّا لا يتعدّى فيه جهد علماء العصر حدود الشرح والتحليل لمخلفات السلف، ولا يصل حدّ الابتكار المنهجي، في حين تطرح هذه الفلسفة إشكالات حقيقيّة على مستوى فهم الفهم من قبيل العلاقة بين التفسير والتأويل، تلوينات الذات، اللغة والخطاب والنصّ، والوعي التاريخي، المنهج والحقيقة، إلخ... حيث تظهر أهمية هذا البحث في الربط بين آليات الفهم الهرمنيوطيقي وعلوم القرآن مجيبا على الإشكالية الآتية:

إشكالية البحث: القرآن الكريم هو كلام الله، نزل بلغة بشرية، فاحتكّ بالواقع ولم يتعال على الزمان والمكان الذي نزل فيه، بل جارى الأحداث، وأجاب عن تساؤلات وانشغالات الجماعة الأولى؛ لكنّه في ذات الوقت كلام يتّصف بالإطلاقية والشمول،

لأنّه تجاوز الظرفيّة التاريخيّة وصار صالحا مصلحا لكل الأجيال. وبالتالي القرآن الكريم له طبيعة مزدوجة: مصدره من الله لكنّه في ذات الوقت اختلط بالواقع البشري وجاراه. ومما سبق تتكون لدينا فرضيّتين:

الفرضيّة الأولى تقول: هناك علاقة بين الخطاب القرآني والواقع الذي نزل فيه، بدليل أنّ صور الواقع انعكست في منطوق الآيات.

الفرضية الثانية تقول: لا علاقة للخطاب القرآني بواقع النزول، لأنّ للقرآن وجود سابق في اللوح المحفوظ.

وكلا الفرضيّتين تخلق مشكلات على مستوى الفهم الديني؛ فإذا قلنا بالفرضية الأولى أضحى القرآن متماهيا مع الواقع، مستسلما لسلطته، وهذا لا شكّ يتصادم مع مصدريّته وطبيعته المقدّسة. أما إذا قلنا بالفرضيّة الثانية فقد وقعنا في إنكار حقائق ثابتة كنزول القرآن على أسباب معيّنة، ونسخ بعض الآي لبعضها الآخر على امتداد نيف وعشرين سنة من عمر الرسالة المحمّدية.

من هذه الزاوية تأخذ الهرمنيوطيقا على عاتقها تفسير العلاقة التي تربط بين القرآن (القرآن كخطاب غير مكتمل النزول، القرآن كنص مكتمل النزول)، والواقع (واقع النزول الأول، وواقع التلقي)، كأساس يبنى عليه فهم مفردات علوم القرآن كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه. **فما هو تعريف الهرمنيوطيقا؟ ما هي العلاقة التي تربط بين النص والواقع حسب التوصيف الهرمنيوطيقي؟ كيف يمكن قراءة المفردات السابقة من منظور الفلسفة الهرمنيوطيقية؟ ما هو رهان هذه القراءة: تجسير المسافة مع علوم القرآن (التقليديّة)، سعيا لتشكيل تأويلية إسلامية معاصرة؟ أم تعميق الفجوة مع العلوم التراثيّة لفتح باب التأويل على مصرعيه؟**

الدراسات السابقة: إنّ دخول الهرمنيوطيقا إلى العالم الإسلامي اتّسم بصورة طاغية بترجمة المصطلح والتعريف بالمسار التاريخي له نقلا عن الكتب الفلسفيّة الغربية، أما التطبيق العملي الجادّ على القرآن الكريم يلحظ الباحث المتخصص في القراءات المعاصرة وجود بعض المحاولات المتفرّقة على المستوى السنّي والشيعي، دون أن يكون هناك طرح كامل تحت هذا اللواء.

ومن أمثلة الكتب التي عنيت بترجمة المصطلح والتعريف به: 'دليل الناقد الأدبي' لميجان الرويلي وسعد البازعي، تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر) لمحمد شوقي الزين، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة) لسعيد علواش، 'الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي' لعبد الغني بارة، ومن الأطروحات الجامعيّة –على سبيل المثال لا الحصر- ما قدّمته الباحثة مليكة دحامنية: فصول في القراءة والتأويل من خلال نماذج غربية معاصرة (أطروحة دكتوراه في الأدب العربي)، إشراف: عبد القادر بوزيدة، جامعة : الجزائر (2) (الجزائر)، كلية: الآداب واللغات، قسم: اللغة العربية وآدابها، نوقشت بتاريخ: (2011م).

أما على المستوى التطبيقي فمن أمثلة الكتب التي عنيت بجرّ الهرمنيوطيقا إلى ساحة فهم وتفسير القرآن: محمد مجتهد الشبستري: هرمنيوطيقا القرآن والسنّة، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر : مؤسسة الانتشار العربي (لبنان –بيروت)، ط: الأولى (2013م)، محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، قراءة بشرية للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: منشورات الجمل (بيروت/بغداد)، د.ط، (2009م).

Fazlur Rahman: Islam and Modernity transformation of an intellectual tradition, published: The university of Chicago press (Chicago an London – usa), 1982.

Nasr Abu Zayd: Rethinking the Qur'an towards a humanistic hermeneutics, publisher: the humanistic university press, Holland, 2004.

كما تجدر الإشارة إلى وجود كم هائل من الدراسات التي عنيت بتتبع مفكّر ما سعيا للإسفار عن زاوية هرمنيوطيقية قد طرح لها في مشروعه الفكري، مثل دراسة الباحث إلياس قويسم: إشكاليّة قراءة النّص القرآني في الفكر العربي المعاصر –نصر حامد أبو زيد نموذجا–، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلاميّة، إشراف: أحميدة النيفر، جامعة: الزيتونة (تونس)، كليّة: أصول الدين، نوقشت بتاريخ: 1421هـ/2000م.

- زكية ألفة: هرمنيوطيق القرآن في سورة العلق (دراسة منهجية التفسير عند نصر حامد أبو زيد)، بحث للحصول على: درجة سرجانا في كلية العلوم الإنسانية والثقافة، تخصص: اللغة العربية وآدابها، نوقشت عام: 2006 -2007م.

- أسماء حديد: في تاريخية النص عند نصر حامد أبي زيد، مذكّرة: لنيل درجة ماجستير في نظريّة الأدب وقضايا النقد، إشراف: عبد الغني بارة، جامعة: فرحات عباس (سطيف-الجزائر)، كلية: الآداب والعلوم الاجتماعية، نوقشت بتاريخ: 2011/2010م.

-Yusuf Rahman: The Hermeneutical theory of Nasr Hamid Abu Zaid (An analytical study of his method of interpreting the Qur'an), A thesis submitted to a degree of Ph.D, University: McGill (Montreal-Canada), Departement: Institut des etudes Islamiques, Faculty of: Philosophy, Agust 2001.

منهجيّة المعالجة:

إذا كـان من المـهمّ جدّا من الناحية الأكاديميّة التــدقيق في المصطلــحات فإنّه من

الضروري التأكيد على أنّ صفة الهرمنيوطيقي لا تصلح كإطلاق على شخص بعينه؛ ذلك لأنّ الهرمنيوطيقا ليست منهجا قائما بذاته يقوم على إجراءات محدّدة في تفسير النصوص، بل هي فلسفة في فهم الفهم.

ومن ثمّ يسعى هذا البحث المتواضع إلى رسم صورة كاملة تجمع شتات القراءة الهرمنيوطيقيّة للقرآن الكريم من نصوص متفرّقة، بعد استقراء جملة من المؤلفات التي عنيت بهذه القراءة وتحليل المحتوى الفكري لمضامين الأفكار الواردة فيها، وربط شبكة العلاقات فيما بينها. مع الأخذ بعين الاعتبار القفز على الخطوط المذهبيّة والولوج للمشكلات المعرفيّة التي يطرحها الفكر الإسلامي بشقّيه السّنّي والشّيعي، إذن هو بحث يعنى ببيان معالم القراءة الهرمنيوطيقيّة أكثر من تتبّع أعلامها في العالم الإسلامي، أو التعريف بمشروع فكري معيّن دون غيره.

1- مفهوم الهرمنيوطيقا:

تعرّف **الهرمنيوطيقا** في الإطار العام بـ: **علم أو فنّ الفهم**، وهي كلمة ذات أصول يونانيّة مشتقّة من الفعل « Hermeneuein » بمعنى فسّر وأوّل[1]، وتدلّ الهرمنيوطيقا في علم اللاّهوت على فنّ تأويل وترجمة نصوص العهد القديم والعهد الجديد، بدأت كمشروع صغير أداره آباء الكنيسة على مراحل منهجيّة عديدة فيما يعرف بالمعاني الأربعة،[2] ثمّ تحوّلت إلى فلسفة تعنى بفهم النّصوص وملابسات

[1] Richard E-palmer : Hermeneutics, publisher : North westen university press (USA), edition: 1969, P: 12.

[2] المعنى الحرفي le sens littéral، المعنى الرّمزي/المجازي le sens allégorique، المعنى الأخلاقي le sens moral ثم المعنى الباطني/الروحي le sens anagogique. Jean grondin: l'universalité de l'hermeneutique, préface de Hans-Georg Gadamer, édition : Presses universitaires de France (Paris-France), 1993. p :24, 34-36.

التأويل وكيفيّة مقاربة المعنى، بغضّ النّظر عن نوع المادّة اللغويّة المتناولة، أدبيّة كانت، تشريعيّة أم لاهوتيّة. وعلى مدار القرن التاسع عشر وإلى حلول القرن العشرين، طرحت الهرمنيوطيقا الفلسفيّة أسئلة جوهريّة من زوايا مختلفة؛ كيف يمكن تجنّب سوء الفهم؟ هل في مقدور الباحث المتخصّص في التاريخ أن ينقل واقعة ما فعلا كما هي، مستنفذا المعنى بوثوقيّة تامّة؟ كيف يمكن للباحث في علم النّفس وعلم الاجتماع والعلوم الاقتصاديّة والأنثروبولوجيا بصفة عامّة أن يتجنّب تأثير الميولات الذّاتيّة على تكوين المعنى في ظلّ تباين الخلفيّات المعرفيّة والعقديّة؟ لماذا يصعب عبور فجوة الزمان بين الماضي والحاضر؟ وكيف نفاضل بين التّأويلات المتنافسة؟

ولتجنّب سوء الفهم في قراءة نصّ ما يعتقد شلايرماخر أنّ فعل القراءة يتطلّب أن يضع المرء نفسه موضع الآخر ذاتيّا وموضوعيّا؛ فالجانب الموضوعي يشترط معرفة جيّدة باللّغة كما يخبرها المؤلّف،[3] لأنّ الاستخدامات الفرديّة للّغة تحدث تغييرات في اللّغة ذاتها، والكاتب إزاء لغة لابدّ له من أن يضع بصمته الفرديّة عليها،[4] وبالتالي فمهمّة المفسّر هي فهم الطابع اللّغوي الخاص لمؤلّف النّص بالإحالة إلى الطّابع اللّغوي العام. والجانب الذاتي بدوره يشترط هو الآخر معرفة الأحوال الحياتيّة للكاتب على المستويين الشخصي والعام. وعند هذه النقطة فحسب يتمكّن القارئ من تأويل النّص الذي بين يديه تأويلا صحيحا، بل قد يصل إلى مستوى من الفهم يفوق حتّى فهم المؤلّف لنفسه.

[3] Kurt Mueller-Volmer : The hermeneutics reader (text of the German tradition from the enlightement to the present), publisher: Burns and Oates imprint (London), edition: June 1988, p : 83/84.

[4] عادل مصطفى، فهم الفهم نظريّة التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع (القاهرة-مصر)، ط: 1، (2007م)، ص: 104.

ولم يكن دلثي بعيدا عن منحى شلايرماخر في البحث عن الموضوعيّة في التّأويل، لكنّه كان يرى أنّ مناهج العلوم الطبيعيّة قاصرة عن فهم الإنسان واكتشاف أسراره، لأنّ الإنسان كائن تاريخي يتميّز عن المادّة الجامدة، فهو يفكّر، يحسّ، يعبّر بإشارات، إيماءات وأفعال لا يمكن الوصول إلى كنهها إلاّ عن طريق الفهم لا التّفسير، عن طريق المحاولة المستمرّة لا الحسم المنهجي؛ وبالتالي إخضاع النّشاط الإنساني لمعايير العليّة وتصلّب التفكير، والتقدير الكمي الآلي لا يحلّ المعضلة. وللخروج من هذا المأزق يرى دلثي في الهرمنيوطيقا المنهج المناسب المنشود؛ حيث "الحياة تفهم الحياة"[5]، وقراءة نص ما هي عبارة عن حوار بين تجربة النّص وتجربة التلقي، عمليّة ينفتح فيها أفق القارئ على أفق الكاتب ليكتشف الأوّل نفسه في الثاني عند كلّ فعل جديد للقراءة.[6]

إلاّ أنّ فكرة الانفتاح على الآخر لسماع مقولاته لا تجد لها مكانا في فلسفة الألماني مارتن هيدجر ذلك لأنّ تجميد النصّ في شكل لغويّ محدّد، وخروجه من عالم الأفكار إلى قفص الكلمات وقوالب العبارات يفقد الكاتب سلطته على المكتوب، ويجعله عرضة للتأويلات المضاعفة، وقوّة الكلمة فقط هي التي تخرج النّص من سكونه لتدبّ فيه الحركة دون انقطاع؛ لأنّ اللغة –حسب مارتن هيدجر- هي "بيت الكون [الوجود].. راعي الحضور"[7]، وهذه اللغة التي تكتم أكثر مما تفصح، تبطن أكثر مما تظهر، تجعل مهمّة القارئ تكمن في استكناه المحذوف، واكتشاف ما لم يقله النص من

[5] Richard E.Palmer, p: 115.

[6] H.P.Rickman : Dilthey selected writings, publisher: Syndics of the Cambridge university press (London), first edition: 1976., p : 15/208.

[7] مارتن هيدجر: كتابات أساسيّة منبع الأثر الفني، ترجمة: إسماعيل المصدق، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة–مصر)، ط: الأولى(2003م)، ج: 2، ص: 282.

خلال ما يقوله فعلا.

بالمقابل يعير غادامير اهتماما بالغا للواقع الراهن على حساب الماضي الغابر، وربط معنى النصّ بمجريات الحاضر –من منظوره- هو المغزى الحقيقي للعمليّة التّأويليّة، ولبلوغه لابدّ أن يقترب القارئ من أفق النّص ليعيد بناء ذلك الأفق من منظوره الذاتي الحاضر، شريطة أن يفتح المجال لمقولات النّص ولا يحجبها بذاتيّته كليّا، "فكلّ من المؤوّل والجزء التّراثي Part of tradition مهتمّ بتوسيع أفقه الخاصّ Own horizon [على حساب الثاني]؛ مع ذلك لا تكمن المهمّة في أن يضع الواحد نفسه موقع الآخر، ولكن في توسيع أفق المرء بحيث يمكن أن يُدمج الآخر Integrate the other [في الأنا]"[8]؛ أي يحصل نوع من الاتحاد والتّكامل. وهذا ما يعرف بانصهار الآفاق Fusion of Horizons.

من هنا ينطلق هلنس جيورج غادامير من فكرة دلثي في الانفتاح على أفق الآخر مع فارق كبير؛ فقد كان دلثي ينشد الموضوعيّة في التأويل بينما كان يصبو غادامير لإثبات الذاتية فيه، لذلك يوافق غادامير هيدجر أنّه من العبث الاعتقاد بوجود نصّ يفصح عن معناه ببساطة دون تدخّل منّا، فحتى يحصل الفهم لابدّ أن نستثمر معارفنا السّابقة، وبعبارات أخرى؛ تعدّ محاولة الوصول إلى تأويل مبرّأ من أيّ تحيّزات ذاتيّة محض وهم وخداع، بل هي محاولة عابثة تمضي ضدّ طبيعة الفهم، لأنّه من غير المعقول أن يقبل القارئ على النّصّ وهو خالي الذّهن من أيّ فروض مسبقة أو قبليّات معرفيّة تساعد على استجلاء المعنى واستنطاق المدلول، على العكس من ذلك؛ يعمل المخزون المعلوماتي المطمور بداخلنا من تلقاء ذاته، ومن غير سابق إنذار. ولكي يدقّ

[8] Josef Bleicher: Contemporary hermeneutics –Hermeneutics as method, philosophy and critique–, publisher: Routledge and Kegan Paul, London (Boston and Henley), p: 112.

التّأويل باب المقبوليّة ليس بيد القارئ سوى مراقبة أيديولوجيّته، بدل أن يتركها تعمل في الخفاء. وفي أكثر الآراء تطرّفا داخل هذا التّيّار نلتقي بمقولة **'موت المؤلّف'** عند الفرنسي بول ريكور صراحة وهو يورد؛ قراءة كتاب ما تساوي النّظر إلى مؤلّفه كأنّه قد مات وكأنّ الكتاب عمل بعدي؛ لأنّ القارئ يأخذ مكان المخاطب كما تأخذ الكتابة بالتّوازي مكان المتكلّم، لكن علاقة قراءة-كتابة ليست حالة خاصّة لعلاقة كلام-جواب، فليس هناك تخاطب أو حالة حوار حيث يتمّ تبادل أسئلة وأجوبة، وبالفعل تتحقّق هذه العلاقة مع المؤلّف بشكل تامّ وثابت عندما يموت صاحبه، عندئذ لا يمكن لهذا الأخير أبدا أن يجيب وما يبقى هو قراءة عمله فقط.[9]

في نفس السياق، قابل الأمريكي إريك دونالد هيرش Eric Donald Hirsch مقولة 'موت المؤلّف' بالتفنيد المطلق والتأكيد على فساد المذهب القائل بانتفاء القصديّة، ففي حالة غياب القصد يتعذّر وجود مبدأ كاف للحكم على صحّة التّأويل، والنّصّ –من وجهة نظره- يعني عين ما عناه المؤلّف على أساس أنّه اعتقاد معقول يمكن فهمه.[10] وكيفما كان الحال انتهت الهرمنيوطيقا إلى نتائج في غاية الأهمّية؛ يمكن تلخيصها على النّحو الآتي:

2. مبادئ التّأويل الهرمنيوطيقي:

- الجدلية: الفهم هو نتاج جدليّة حثيثة تربط بين أطراف ثلاثة: القارئ التاريخي، والنّص الصالح لكلّ زمان ومكان، والواقع المتحرّك والمتجدّد باستمرار؛ وبناء عليه تمرّ العمليّة التّأويليّة في الهرمنيوطيقا بمرحلتين؛ مرحلة فهم النّص وتفسيره Understanding

[9] Paul Ricoeur : Du texte à l'action, édition : du seuil (Paris-France), Novembre 1986, p : 138/139.

[10] Eric Donald Hirsch.JR : Validity in interpretation, publisher: Yule university press (USA), edition: 1967, p : 5.

step، ومرحلة التّطبيق Application step، الأولى عبارة عن محاولة للانفتاح على مقولات النّص، والثانية محاولة لربط المعنى المتحصّل عليه بمجريات اللحظة الرّاهنة.

- التاريخيّة: الإنسان كائن تاريخي لا يفهم نفسه من خلال التّأمّل العقلي، بل من خلال وجوده في العالم قرب الأشياء ووسط الطّبيعة ومع الآخرين من بني جنسه؛ فهو في حالة تخلّق لم يكتمل بعد. من هذه الزاوية تتنامى ملكة القارئ شيئا فشيئا مع ما يستوعبه من معارف جديدة، وكلّما تقدّمت تجاربه الوجوديّة؛ ساعد ذلك على صقل قدراته الفاهمة، وتدريب عقله على الإبداع والتّميّز في الفعل القرائي.

وبالنظر إلى المؤلف ككائن تاريخي مثله مثل القارئ؛ فإنّ النص الذي ينتجه تاريخي يتدخّل الواقع في إنتاجه ويعكس صورته فيه بمعنى أنه مقتبس من ماضيه وحاضره، وإذا كان الواقع بثقل المشكلات وكثرة التفاصيل وتباين الأبعاد يندّ عن الحصر وتعجز عن سجنه الكلمات؛ فإنّ الخطاب "الظاهر ليس.. سوى الحضور المانع لما لا يقوله، وهذا الما لا يقال هو باطن يلغّم ومن الداخل كلّ ما يقال"[11].

- النسبيّة: المعنى ليس شيئا موضوعيّا وليس ذاتيّا، بل يشغل مساحة الممكن حدوثه، فهو نسبي لحدّ بعيد، يتغيّر ويتبدّل باستمرار، ولا يتمتّع بالثّبات والاستقرار، وفي هذه الحالة ما من حقيقة مطلقة متعالية على الزمان؛ إنّها "قراءة وإعادة قراءة أي سلسلة من التّأويلات المتلاحقة للعالم والأشياء. وهي ليست ثابتة بقدر ما هي بناء متواصل وسيرورة لا تنتهي ولا تكتمل.. وهي ليست يقينا جازما بقدر ما هي انفتاح على الاحتمال وعلى الخطأ نفسه"[12].

---

[11] ميشال فوكو: حفريّات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الثانية (1987)، ص: 25.

[12] علي حرب: نقد الحقيقة، الناشر: المركز الثقافي العربي (لبنان/المغرب)، ط: الأولى (1993م)، ص: 2.

- **الدور الهرمنيوطيقي:** ما من ذروة ومنتهى للفهم عند الهرمنيوطيقي، وما لدينا من محاولات لا يشكّل سوى إسقاطات تفسيريّة آنيّة ستبقى دائما معلّقة إلى وجود ما يحذفها من تأويلات أقوى. وما يحصل عليه القارئ من تفسير راهني للنّص يتعيّن عليه قبوله على مسافة بواسطة ما يطلق عليه بول ريكور الدّور التّطهيري Le détour décapant الذي يشجب أوهام الوعي، ويفصل بتقدّم الزمن بين الصحيح والخاطئ.[13]

3/ القرآن وآليّات الفهم الهرمنيوطيقي:

لم يكن القرآن نصّا محوريا عند المسلمين القدامى فقط بل هو كذلك أيضا عند المحدثين من أصحاب النظريات التأويلية المعاصرة وإن اختلف المنطلق؛ فالقدامى كانوا ينظرون إليه بوصفه وحيا ذا مشروعية وقداسة عليا، نطق بذاته من أوّل وهلة نزل فيها ليظهر ويبيّن معناه للناس بوضوح تام، أما المحدثون فينظرون إليه بوصفه كلام الله الذي يمتزج فيه المقدس بالتاريخ مما يجعله نصّا إشكاليّا يحتاج للفهم والتأويل المستمرّ، ويعود منشأ هذا الخلاف في الأصل لإقحام الواقع كعنصر فاعل في عمليّة الفهم الديني.

تظهر نواة هذه الإشكاليّة قديما في علم الكلام تحت عنوان هل كلام الله قديم أم مخلوق محدث، حيث ذهب البعض إلى أنّ القرآن كلام الله قديم، وهو معنى نفسي قائم بذاته كما هو رأي الأشاعرة، بينما ذهب البعض الآخر إلى أنّ القرآن كلام الله مخلوق كما هو الحال عند المعتزلة، فيما لجأ آخرون إلى اعتباره محدثا مفتَتَح الوجود في زمان ومكان. ومن الواضح أنّ هذه الآراء لم يكن يعنيها نفي أو إثبات العلاقة القائمة بين النص والواقع، إنّما كان الهدف منها الدّفاع عن التوحيد ضدّ الشّرك، وإثبات نبوّة

[13] Jean Grondin : Que sais-je L'hermeneutique, éditeur : presses universitaires de France (France-Paris), troisième édition : 2006, p : 84.

محمد صلى الله عليه وسلم ضدّ كلّ مشكّك فيها.

وبعد استقرار الأمر على عقيدة قدم الكلام الإلهي لم يعد يلتفت أحد إلى تشخيص العلاقة القائمة بين القرآن والواقع بل أضحت هناك مسلمة تقول إنّ النص له وجود مسبق في اللوح المحفوظ مما يجعل الأحداث الأرضيّة عارضة وتابعة للنصّ وليست مؤثّرة ولا حاكمة فيه. إلاّ أنّ انقطاع الوحي وتسارع الزمن فرض تساؤلات كثيرة، فبدأ العقل المسلم يدرك أنّ النصّ لا يمكن أن يبقى صامدا في وجه المتغيّرات التاريخيّة إذا لم يكن هناك وعي بسمة التغيّر والحدوث، فأقحم الواقع كطرف في معادلة الفهم الديني وكان ذلك من مداخل عديدة.

فمثلا هناك من دعا إلى توظيف الواقع في سبيل تفسير اجتماعي كما هو الحال عند رفاعة الطهطاوي، عبد الرحمان الكواكبي، ومحمد عبده ورشيد رضا، وهناك من رفع لواء المصلحة قبالة النص والإجماع كما هو مذهب الطوفي الحنبلي، في حين آثر آخرون تأسيس علم قائم بذاته يوسم بـ'فقه الواقع' أو 'فقه الأولويّات' مثلما فعل محمد الغزالي ويوسف القرضاوي، وغيرهم.. وإن كانت هذه المحاولات قد اعترفت ضمنيّا بتأثير الواقع على النصّ إلاّ أنّها لم تشخّص العلاقة القائمة بينهما، وهذه هي الزاوية التي استغلّها أنصار القراءات المعاصرة كمدخل جديد لفهم القرآن الكريم، فما هي العلاقة التي تربط بين القرآن والواقع؟ وبعبارة أدقّ كيف يمتزج المقدّس بالتاريخ؟ هذا ما سنجيب عنه في المبحث الآتي.

*** النص والسياق التاريخي: أسباب النزول:**

من المسلّم به أنّ القرآن الكريم نزل على نيف وعشرين سنة منجّما حسب الوقائع والأحداث الأرضيّة، في علاقة حواريّة تجمع بين سؤال الجماعة الأولى وبين التعليمات والتوجيهات الإلهيّة؛ إلاّ أنّ الحوادث حسب ما تمليه عقيدة قدم الكلام الإلهي لم تكن

سببا دافعا لنزول الآيات، بل العكس هو الصّحيح؛ إذ تمّ تحديد تفاصيل الحوادث ورسم مسارها بما يتناسب مع الكلام الإلهي، فأصبح هذا الأخير سبب جريان الحدث وليس العكس. ومما يدعم هذا المنحى ما نجده مقرّرا في كتب علوم القرآن أنّ الآيات النّازلة لأسباب معيّنة قليلة جدّا، بينما جلّ الآيات نازلة ابتداء من غير سبب، لأنّ "القرآن لم يكن نزوله وقفا على الحوادث والوقائع، أو على السؤال والاستفسار، بل كان يتنزّل.. بعقائد الإيمان، وواجبات الإسلام، وشرائع الله تعالى في حياة الفرد وحياة الجماعة.."[14]؛ ومن ثمّ تقرّرت قاعدة: **'العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب'**.

وهو الأمر الذي تفنّده القراءة الهرمنيوطيقيّة استنادا إلى توسيع مفهوم السّبب من دائرة 'السّؤال/الواقعة الجزئيّة'[15] إلى دائرة المناسبة/الظّرف التاريخي؛ فنأخذ على سبيل المثال نصر حامد أبو زيد وهو يعكس هذه القاعدة قائلا: "إنّ الحقائق الإمبريقيّة المعطاة عن النص تؤكّد أنّه نزل منجّما على بضع وعشرين سنة، وتؤكّد أيضا أنّ كلّ آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاصّ استوجب إنزالها، وأنّ الآيات التي نزلت ابتداء –أي دون علة خارجيّة– قليلة جدا"[16]. إذ يتحدّد مفهوم السّبب في الطرح البوزيدي بوصفه الواقع العام أو ما يعرف هرمنيوطيقيّا بـ 'أفق النصّ'. وفي واقع الأمر يعود السياق في الطرح التقليدي عند الأصوليين إلى مقام الحال،[17] أما عند

[14] منّاع القطّان: مباحث في علوم القرآن، الناشر: مكتبة وهبة (القاهرة)، ط: 11 (2000م)، ص: 74.

[15] حيث السبب هو: **"أن تحدث حادثة فيتنزّل القرآن بشأنها"، أو "أن يُسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء فيتنزّل القرآن ببيان الحكم فيه"**. المصدر نفسه، ص: 73.

[16] نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: 7، (2008م)، ص: 97.

[17] يذهب كلّ من ابن دقيق العيد وتاج الدين السبكي إلى ضرورة التفريق بين دلالة السياق والقرائن على تخصيص العام وعلى بيان مراد المتكلّم، وبين ورود اللفظ العام على سبب خاصّ؛ فهي "لا تجري مجرى واحد،

علماء القرآن فلا يعرف منه سوى أسباب النزول، في حين يرتبط الأمر عند أبو زيد **بالسياق "الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (سياق التخاطب)**.."[18]. فالأوّل يتعلّق بمرجعيّة الخطاب بما تتضمّنه من ملابسات ومواصفات متاخمة للوقائع، والثاني يتعلق بحركة الخطاب ويتناول أسباب النزول والمكي والمدني وطبيعة المخاطبين بالوحي، كمخاطبة الرسول صلى الله عليه وسلم ومخاطبة أزواجه، ومخاطبة الرجال والنساء، إلخ..

مما يعني أنّ ارتباط القرآن بالواقع عبر أسباب النزول يمثّل أكثر من مجرّد استراتيجية في التواصل الإلهي-البشري كما هو الحال عند علماء القرآن، ليس الغرض فقط اعتماد بيداغوجيا حواريّة تفهيميّة لإبلاغ التعليمات والتوجيهات الربّانيّة، بل السؤال هو الباعث على نزول الآي الكريمة والواقعة الجزئيّة هي قوّة جذب، وإحداثيّة مقصودة لذاتها. وهذا يتسق تماما مع ما يتبنّاه الباحث من مقولات كمقولة خلق القرآن وحدوثه ومقولة: **المنتَج الثقافي**؛ ويتّسق أيضا مع ما يتبنّاه الباحث من نفي للتنزّلات الثلاث، ونفي إمكانيّة تكرّر النزول مع وحدة السبب.[19]

ولا يتحرّج نصر حامد أبو زيد من وسم القرآن بالتاريخي موضّحا أنّ مصطلح التاريخيّة قد تمّ تشويهه وفهمه بأسلوب خاطئ، فوصف القرآن بأنه تاريخي لا يقلّل من قداسته ولا ينزله من مصدريّته، فهو نص إلهي وليس نصّا بشريّا من اختلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، كما لا تعني التاريخيّة أنّ القرآن زماني مرتبط فقط بالوقت الذي

= فإنّ مجرّد ورود العام على سبب لا يخصّصه، وأما السياق والقرائن فإنّها الدّالة على المراد، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات". تاج الدين السبكي: الأشباه والنظائر، ج: 2، ص: 135.

[18] نصر حامد أبو زيد: النّص والسلطة والحقيقة، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/ لبنان)، ط: الخامسة (2006م)، ص: 96.

[19] نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 115/100.

نزل فيه، وأنّ دوره انتهي في شبه الجزيرة العربيّة ليصبح جزء من التراث كما هو مروّج له؛ على خلاف ذلك يقول نصر: القرآن "**في حقيقته وجوهره منتج ثقافي؛** والمقصود بذلك أنّه **تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما**، و.. الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهيّة ويعكّر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصّ "[20]. أضف إلى ذلك: **"النص 'منتَج ثقافي'، لكنّه منتَج قادر على 'الإنتاج' كذلك**.. فهو 'منتَج' يتشكّل لكنّه في الوقت نفسه –من خلال استثمار قوانين إنتاج الدّلالة- يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا "[21].

بهذا الاعتبار يتّصف النّص كما يقول الباحث العراقي يحيى محمّد: "بنوع من الازدواج، ذلك أنّ مصدره علوي مجرّد عن الواقع بما يحمله من معاني الوحي، لكنّه من جانب آخر ملابس للواقع كلّ الملابسة، فهو من حيث كونه تنزيلا لم يعد مجرّد وحي سماويّ يحمل صفات التّجريد، بل أضحى خطابا يتذرّع بالواقع ليتّخذ منه مسلكا للغاية التي أنزل لأجلها"[22]. وبدلا من مصطلح التاريخيّة يصطلح يحيى محمد على تسمية العلاقة التي تربط بين القرآن وواقع النزول بعلاقة **'الانشداد'**[23]، مستدلاّ لمشروعيّة هذا المنحى بإقرار القرآن للعديد من الأعراف والعادات والأحكام والشّعائر التي كانت موجودة قبل ظهور الإسلام (كشعيرة الحج والعمرة وكسوة الكعبة، وغسل الموتى وطريقة تكفينهم والصلاة عليهم، وما يتعلق باشتراط الكفاءة في الزواج، وفرض الصوم، إلخ..).

---

20 المصدر نفسه، ص: 24.

21 نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 87.

22 يحيى محمد: جدليّة الخطاب والواقع، الناشر: أفريقيا الشرق (الدار البيضاء-المغرب) (2012م)، ص:49

23 انظر المصدر نفسه، ص: 202.

وهو نفس المسار الذي سلكه محمد مجتهد الشّبستري في تفسيره للرسالة كظاهرة أنثروبولوجيّة بحتة، إذ تعبّر الرسالة عن واقعية الرسول صلى الله عليه وسلم واهتمامه بتحديات الحياة التي يفرضها واقع شبه الجزيرة العربية زمن النزول، فهو يعالج تلك المشاكل المطروحة آنذاك بنوع من التفصيل لكنه لا ينظّر لكل العصور والأزمنة اللاحقة بنفس الطريقة؛ لقد كان النبيّ صلى الله عليه وسلم على حدّ قول الشبستري: "إنسانا وعمل في ظروف تاريخية واجتماعية معينة وذات إمكانيات محدودة.. فكان يعمل وفق متطلبات الظروف. فإذا كانت الإمكانيات اللغوية محدودة، فإنّه لا يمكن لأيّ أحد كان حتى لشخص الرسول [صلى الله عليه وسلم] أن يطرح كل ما هو ممكن طرحه في جميع العصور خلال عصر واحد فقط، أي لا يمكن أن يكون لدينا مصلحا لجميع العصور وللتاريخ كله"[24].

وفحوى هذا الكلام أننا معنيون بالوحي بالقدر الذي كانت الجماعة الأولى معنية ومقصودة به، لكن مع فارق بسيط فهم كانوا معنيّين بالخطاب المباشر منه بينما نحن معنيون بالجوهر وهو ما يطلق عليه الشبستري (1999م) '**نواة الخطاب النبوي**'، ويلخصها في أربعة مبادئ كبرى هي: **العقل، والعدالة، والرحمة والواقعية.** وكأنّ لسان حال الشبستري يقول إنّ الرسول صلى الله عليه وسلم يضرب للبشرية مثلا في معنى التدرّج لعيش الحياة حسب الظرف والمقام ولا يقبل منا أن نغلق أدمغتنا ونجمّد فكرنا؛ بدلا من ذلك علينا أن نتجرأ على مواجهة تحديات ومشكلات العصر الذي نحياه بحلول مبتكرة اليوم وليس بحلول مستوردة جاهزة فرضتها حاجة زمان انقضى وزال.

وحسب التوصيف الهرمنيوطيقي؛ إنّ الخطاب إذ راعى مقتضى حال المخاطب في شبه الجزيرة العربية مراعاة لمقام الحال، لم يكن يقصد بشكل من الأشكال تأبيد ذلك الواقع أو

[24] محمد مجتهد الشبستري: خصائص الخطاب النبوي (محاضرة ألقيت في جامعة أصفهان بإيران)، 1999.

سحب تلك المجريات لكلّ الإحداثيّات الزمانية والمكانية، إنّما كان الغرض وضع نموذج يقتدى به في فهم الشريعة وتنزيل الأحكام على أرض الواقع؛ وعليه لا يمكن الوقوف عند عتبة المعنى المباشر للنّص أو بعبارات الباحث العراقي يحيى محمد: "إنّ الخطاب كان يريد شيئا آخر غير ما يظهره من الصّيغ اللغويّة"[25]، ما يكافئ مقولة الألماني مارتن هيدجر: 'إنّ وظيفة القارئ هي اكتشاف ما لم يقله النّص من خلال ما يقوله فعلا'.

وإن كان أنصار الهرمنيوطيقا يوافقون بشكل تام علماء القرآن التقليديين في الحاجة الماسّة للرجوع إلى أسباب النزول بحثا عن فهم أفضل للنص، وسعيا للابتعاد قدر المستطاع عن سوء الفهم الذي قد يتعرّض له المفسّر بسبب جهله للواقع الأول الذي نزلت فيه الآيات القرآنية؛ رغم هذا الاتفاق على أهمية السبب في استجلاء المعنى إلاّ أنّ كلّ هرمنيوطيقي يهاجم بقوة قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ ذلك باعتبار أنّ الوقوف عند حدود الخصوصية يؤدّي إلى سجن المعنى ودفنه زمن النزول، كما يؤدّي بالمقابل الانفتاح على العموم إلى الإجهاز على المعنى عن طريق تأبيد الإطلاقات وسحبها على كلّ الملابسات والظروف الموالية للسبب الأول.

بدلا من ذلك يفعّل الهرمنيوطيقي التأويل كأداة لتحقيق خلود الشريعة، حيث أنّ مبدأ الصلاحية لا يتحقّق إلاّ بفهم روح/جوهر/نواة الخطاب، فهما عصريّا محيّنا يجعل القرآن كلاما غضّا طريّا وكأنّه ينزل للوهلة، يقول يحيى محمد: **"الصحيح أن يقال بأنّ العبرة في بيان القصد واستكشافه، لا في عموم اللفظ ولا في خصوص السّبب"**[26]، وهو نفس الرأي الذي يتبنّاه المصري نصر حامد أبو زيد، إلاّ

---

[25] يحيى محمد، المصدر السابق، ص: 135.

[26] يحيى محمد، المصدر السابق، ص: 137.

أنّ هذا الأخير لم يوفّق في التعبير عن رأيه بشكل واضح، وربما يعود ذلك لطبيعة تخصّص الباحث، فهو لغوي أكثر منه متخصّص في مجال الدراسات الإسلامية، يقول نصر: "إنّ الوقوف عند أحد جانبيّ الدّلالة يشكّل خطرا على مستوى فهم النصوص الدينية.. ذلك أنّ اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظلّ نظاما ثقافيّا خاصا.. بمعنى أنّ دلالة اللغة ليست دلالة منطقيّة، فالألفاظ في علاقاتها التركيبيّة والسياقية تكتسب دلالتها، وعلى ذلك **يجب أن يكون المعيار هو النص ذاته**"[27].

ولا شكّ أنّ هذه قراءة جديدة لطبيعة القرآن الكريم تختلف تماما عما هو سائد في المنظومة التقليديّة؛ إذ في الوقت الذي يعتبر علماء القرآن السبب عبارة عن سؤال/واقعة جزئيّة نزلت الآيات استجابة لها على شكل حواري، تنتهي دلالاته عند حدود التفهيم، يرى الهرمنيوطيقي أنّ السّبب أوسع من هذا المفهوم الضيّق؛ إنّه الأفق النصي الغائب الذي يجب استدعاؤه ليتفادى المفسّر سوء الفهم، لكنّ العبرة ليست بعموم اللفظ بل العبرة باستكشاف قصد القصد ومغزى المعنى؛ حيث لا يمكن الوصول إلى هذا الاستكشاف إلاّ في رحاب الجدل الدائم بين إحداثيّات النزول وإحداثيّات التلقي، وحيث يكون النّص دائم الدلالة لا ينقطع تأويله طالما إحداثيّات التلقي مستمرّة التوالد. من هنا فقط يستمدّ النصّ صفة الخلود فهو صالح لكلّ زمان ومكان كلّما تحقّق الجدل بنجاح بين أفق الماضي وأفق الحاضر، وكلّما كانت الإجابة عن سؤال اليوم مقنعة بالنسبة لنا مثلما كانت زمن النزول مقنعة بالنسبة للجماعة الأولى.

لكن إذا كان النّص يتّصف بخاصيّة الخلود والصلاحيّة الأبديّة، كيف يفسّر الهرمنيوطيقي وجود النسخ في الآيات؟

❋ النص والسياق الإنجازي: الناسخ والمنسوخ:

[27] نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 107.

ينطلق الهرمنيوطيقي في قراءته الجديدة من مسلّمة مفادها أنّ القرآن احتكّ بالواقع وجاراه والتصق به، ومثلما أثّرت الآيات في الأحداث والمجريات الأرضية، كذلك بالمقابل فرضت الأحداث نفسها وغيّرت مسار الأحداث ومقولات النص. ولعلّ أبسط قارئ مبتدئ للقرآن يلحظ وجود بعض التعارض/التناقض بين الآي الكريمة كآية الخمر مثلا التي توهم بإباحة شرب الخمر خارج أوقات الصلاة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43]، مقابل الآية الأخرى الدّالة على تحريم شرب الخمر مطلقا في كلّ الأوقات كما ورد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90].

هذا التعارض الذي تفسّره المنظومة التّقليديّة بداعي التّدرّج في تشريع الأحكام، يجده الهرمنيوطيقي شاهدا قويّا على حجيّة العلاقة الجدليّة التي تربط بين الخطاب والواقع، إذ تشكّل هذه التّعارضات لديه مرآة عاكسة لحركة الواقع على أرض النصّ؛ لذلك كان البحث عن آليّة لحلّ هذا التعارض أمرا لا بدّ منه حسب نمط التفكير التقليدي، ومن ثمّ جاء الناسخ المنسوخ كمفتاح لحلّ كلّ التناقضات باعتبارها متوهّمة وليست حقيقيّة؛ يقول عبد العظيم الزرقاني –رحمه الله-: "النّسخ ضرورة لا يصار إليها إلاّ إذا اقتضاها التعارض الحقيقي، دفعا للتناقض في تشريع الحكيم العليم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه"[28].

أما على الصعيد الهرمنيوطيقي لا يحتاج هذا التناقض إلى حلّ بقدر ما يحتاج إلى

[28] محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار: الكتاب العربي (بيروت)، ط: الأولى (1995م)، ج: 2، ص: 139.

إثراء، فهو جزء من طبيعة الخطاب الذي يتحرّك تبعا لمتطلّبات المتغيّرات التاريخيّة، لهذا يرى نصر حامد أبو زيد أنّ معضلة التناقض في أحكام القرآن ظلت غائبة عن وعي الفقهاء "عن أن تكون جزءا من بنية الخطاب. لقد مثّل لهم ذلك التناقض مشكلة لابدّ من سبيل لحلّها. لم يكن في وسعهم أن يسلّموا بأنّ ظاهرة اختلاف الأحكام وتعدّدها لا تمثّل تناقضا بقدر ما تمثّل أفقا مفتوحا أمام الجماعة –أو المجتمع– للاختيار الأنسب للظروف والسّياق المتغيّرين"[29]. من هنا ما يبدو متناقضا من وجهة نظر أبو زيد "ليس إلاّ مواقف وترتيبات لا يمكن فهمها إلاّ بالعودة إلى سياقها الخطابي، أي سياق التحاور والتساجل والجدال والاختيار والرفض والقبول..إلخ"[30]؛ مما يعني استدعاء الواقع ليس لتأبيد صوره بل لفهم السّرّ الكامن خلف حركة الآيات وتغيّر الأحكام.

وفي ظلّ هذا التقديم نعود من جديد إلى مشكلة الوجود المسبق للقرآن في اللوح المحفوظ، إذ أنّ التوفيق بين الإقرار بوجود النّسخ يتصادم –من وجهة نظر هرمنيوطيقيّة– مع الإيمان بعقيدة القدر والأزليّة، يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصّدد: "فإنّ نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلوّ ينفي هذه الأبديّة المفترضة الموهومة،.. ولا يمكن للمفسّر القديم التمسّك بالمقولتين معا"[31]. لذلك كلّه يتبنى الهرمنيوطيقي إحدى النظريّتين إما الحدوث أو خلق القرآن مستبعدا عقيدة القدم والأزليّة؛ذلك لأنّ الخطاب موظّف أساسا لتغطية أحداث الواقع

[29] نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الأولى (2010م)، ص: 209.

See also, Nasr Abu Zayd : Rethinking the Qur'an towards a humanistic hermeneutics, publisher: the humanistic university press, Holland, 2004, p: 15

[30] نصر حامد: التجديد والتحريم والتأويل، المصدر السابق، ص: 209.

[31] نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 131.

وبالتالي من المحال فهمه بنصّ مجتثّ من ملابسات نزوله، "فالاقتصار على النصوص المجرّدة يبقي التعارض بين المطلقات قائما أو يجعل الخطاب بعضه يتضارب مع البعض الآخر"[32]، وعليه لا يمكن حلّ تلك التعارضات إلاّ بالاعتراف بسلطة الواقع على النص أوّلا، ثمّ استدعاء ذلك الواقع ثانيا.

ثم إنّ النّسخ بما هو "رفع حكم شريعيّ بدليل متأخّر"[33]، لا يعني بشكل من الأشكال "الإزالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله"[34]، بل النّسخ حسب الطرح الهرمنيوطيقي تأجيل "للحكم لانتفاء الظروف المؤدّية إليه والتي قد تعود فيعود للحكم فعاليّته"، بكلام آخر: "كلّ حكم يصبح مؤجّلا أو مرجئا حتى يرد ما يناسبه من الظرف والخصوصيّة، فهو معنى أنّ **الحكم يبقى معلّقا ونسبيّا**"[35]، وكلّ الآيات فاعلة ما من آية عاطلة عن العمل أو ميّتة، يقول محمد الغزالي: "كلّ آية يمكن أن تعمل لكنّ الحكيم هو من يعرف الظروف التي يمكن أن تعمل فيها الآية"[36].

لكن يبقى القول بتعليق الأحكام ونسبيّتها لا يعني بوجه من الأوجه فتح الباب على مصرعيه لتأويلات فاسدة لا حظّ لها من المعقوليّة، بل الدقّة والانسجام بين النصّ والواقع مطلب كلّ هرمنيوطيقي، والضّابط الذي يضعه هذا الأخير لنيل هذا المنى هو الفقه المزدوج: فقه للواقع من جهة، وفقه لمقاصد النص من جهة أخرى. يقول يحيى

---

[32] يحيى محمد، المصدر السابق، ص: 201.

[33] محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول، ج: 2، ص: 787. أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج: 2، ص: 35/36. علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج: 3، ص: 134.

[34] جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار: الرسالة (لبنان-بيروت)، ط الأولى: (1429هـ/ 2008م)، ص: 465.

[35] يحيى محمد، المصدر السابق، ص: 215.

[36] محمد الغزالي: كيف نتعامل مع القرآن، الناشر: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع (الجيزة-مصر)، ط: السابعة (2005م)، ص: 84.

محمد: "هذه النسبيّة تحدّدها قواعد ثابتة هي دلالات المقاصد التي تحيط بالحكم، فضلا عن مقاصد الخطاب العامّة ككلّ"[37]. هكذا في تظافر لكتاب الله المسطور مع كتابه المنظور يتجلى المعنى كلّ مرة في حلّة جديدة. **فإذا كانت الآيات كلّها تعمل وما من آية ميّتة، لماذا ينعت الهرمنيوطيقي القرآن بالتاريخي؟**

في الحقيقة لا تأخذ التاريخيّة في الهرمنيوطيقا معنى الزمانيّة كما هو مروّج له في الوسط الفكري، أي أنّ الآيات انتهى زمانها ولم يعد لها فائدة، وأنّ الأحكام الشرعيّة انتهت صلاحيّتها ولم يعد هناك مجال لتطبيقها، هذا هو المفهوم السّلبي للتاريخيّة الهرمنيوطيقيّة والذي يرفضه المصري نصر حامد أبو زيد مدافعا عن المفهوم الحقيقي لها تحت لواء مقولة " **المنتج الثقافي** "[38] بالنّظر إلى القرآن في سياقه السّوسيوثقافي، وبالنّظر إلى النّبوّة كما يرى محمد مجتهد الشّبستري بوصفها ظاهرة أنثروبولوجيّة، وبالنّظر إلى معنى الأحكام في الماضي لاستخلاص مغزاها في الحاضر كما دعا إلى ذلك الباكستاني محمد فضل الله في مشروعه الكبير من أجل فقه قرآني سياقي.

إلاّ أنّ هذا المفهوم قد يلتبس على البعض من أنصار الهرمنيوطيقا فيؤدّي التطبيق الخاطئ لها على النّصّ الديني إلى إهدار معنى الآيات والحكم بموتها، بل التّضحيّة بالأحكام الشّرعيّة لصالح العقلانيّة المقنّعة بالذّاتيّة المفرطة. سنأخذ كمثال في هذا الصّدد ما يقدّم له الباحث التونسيّ عبد المجيد الشّرفي وهو يدعو إلى إعادة قراءة النصّ قراءة واعية عن طريق محاولة اختراق الطّبقات التّأويلية التاريخيّة، حيث أفضى به البحث عن قراءة عصريّة جديدة إلى تضييع محتوى النّص وإهدار أحكامه بدعوى الظّرفيّة

---

[37] يحيى محمد، المصدر السابق، ص: 215.

[38] مُنْتَج ثقافي بمعنى أنّه استمد لغته من الواقع وجارى أحداثه وتفاعل معها وتكوّن فيما يزيد عن العشرين عاما، لكنّه بعد أن اكتمل وصار نصا تحوّل إلى مُنْتِج للثقافة أي فاعل ومؤثّر فيها.

التاريخيّة، يقول الباحث: "كلّ ما يتعلّق بفقه المعاملات لم يعد له معنى تماما، لأنّه مرتبط بظرف تاريخي "[39]. وهذا في ذاته يتصادم مع المبدأ الهرمنيوطيقي الذي يقول إنّ النّص دائم الدّلالة، ومن ثمّ دعوة عبد المجيد الشرفي إلى حذف الجانب التشريعي في الإسلام لصالح الجانب الأخلاقي لا يمكن بحال اعتبارها دعوة لتأسيس قراءة جديدة للقرآن؛ لأنّه يتناقض مع الأصول المولّدة لتفكيره فهو لا يطبّق الهرمنيوطيقا بقدر ما يسيء استخدامها.

خلافا لذلك، إنّ التاريخيّة التي استخلصها الهرمنيوطيقي وهو يعالج ظاهرة النّسخ تعني أنّ القرآن بكلّ بساطة مرتبط بالواقع الأول (شبه الجزيرة العربية قبل وبعد ظهور الإسلام) في علاقة توسم بالعلاقة الجدليّة، فلا هو كلام بشر استسلم لسلطة الواقع مكرّرا صوته في كلمات، ولا هو كلام إلهيّ تجرّد عن ملابسات نزوله أو أنّه يشكّل قالبا جامدا أعِدّ سلفا بحيث لا يقبل التبديل وفقا للمتغيّرات، بل القرآن بوصفه نصّا تاريخيّا يعني أنّ الواقع تدخّل في تشكيله، وفي علاقة تأثير وتأثّر تجمع بين هذه الثنائيّة يصحّ القول أنّ القرآن يوجّه الواقع في حين الواقع يحرّك النّص، أو مثلما يقول نصر حامد أبو زيد: "التغيّر صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيّالة دافقة، ومادام النّص متوجّها للواقع فلابدّ أن يراعي شروط الواقع "[40].

ومع أنّ هذا المفهوم الأخير للتاريخيّة يبدو أكثر مقبوليّة من المفهوم الأول الذي يهدر مضمون النص إلاّ أنّه لا يخلو من المخاطرة على المستوى التطبيقي؛ فالترجمة الحقيقيّة لمحتوى المفهوم هي **استمرار التشريع!!** أو ما تسميه الهرمنيوطيقا **باستمرار الدور**

---

[39] عبد المجيد الشرفي: آن الأوان لإعادة النظر في المسلمات، حوار أجراه الباحث مع رشا التونسي، 2015/03/9م. Alaraby.co.uk

[40] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 120.

التأويلي، يقول الباحث العراقي يحيى محمد: "فالنّسخ بما هو تبديل للحكم لا يسعه أن يتوقّف بحال"[41]، حيث أنّ مواجهة الحالات الجديدة التي يفرزها الواقع المتغيّر بنفس الحلول التي انتهت إليها الجماعة الأولى يفضي إلى القضاء على مبدأ خلود القرآن؛ لأنّ تكرار نفس الحلول يعني أننا "اعتبرنا المجتمع الإسلامي الأوّل هو البداية والنهاية، وبذلك نكون قد وقّتنا القرآن بشكل عملي، وإن كنّا نرفض ذلك بشكل نظري"[42].

ولعلّنا بهذا العرض قد بيّنا أهميّة النسخ في الطرح الهرمنيوطيقي، وأنّه لا يقصد به أبدا التعطيل النّهائي للحكم بل هو استبدال حكم بحكم آخر مراعاة لمقام الحال وما يفرزه الواقع من حاجات وضرورات تتسم بالحدوث المستمرّ، فمادامت هناك ظروف متغيّرة مقابل نصوص ثابتة لابدّ من آلية للفهم تقرّب بين هذا وذاك. وقد أجرى الباحث يحيى محمد إحصائية طريفة للأحكام التي يفترض أن يلحقها النّسخ خلال 1400سنة من عمر الرسالة فقال: "ولو أننا اعتمدنا على إحصاء قضايا النسخ في الخطاب.. حسب ما مال إليه السيوطي، والتي قدرها بما يقارب العشرين قضية، وهو ما يقارب عمر الرسالة الشريفة، **ولو افترضنا أنّ هذا العدد القياسي وهو معدّل النسخ يساوي واحدا في كلّ سنة؛ فإنّ وجود أكثر من (1400 عام) يجعل حساب النسخ.. أكثر من (1400 حكم)**"[43].

لكن يبقى الإشكال المطروح: من هو المخوّل لأداء هذا الدّور الصعب؟

لا شكّ أنّ من يسعى لممارسة هذا الدّور النّهضوي يجب أن تتوفّر فيه الكثير من الشروط بدأ بالإلمام التام بالعلوم الحديثة كعلوم الطبيعية والأناسة والمعرفة

[41] يحيى محمد، المصدر السابق، ص: 220.

[42] محمد الغزالي، المصدر السابق، ص: 78.

[43] يحيى محمد، المصدر السابق، ص: 220.

(إبستمولوجي) إلى جانب العلوم الشرعيّة التقليدية بكلّ فروعها، أضف إلى ذلك الدّراية التامة بالقرآن بذاته وطبيعته، ثمّ فقه عميق بالواقع وتقلّباته وبالزمن ومتطلّباته، دون ذلك كلّه يصبح من المحال تحقيق "الجدل الدّائر بين تنزيل الحكم إلى الواقع، وبين رفع الواقع إلى الحكم"[44].

❋ النص بين التفسير والتأويل: المحكم والمتشابه:

إذا كان علماء الأصول والفقهاء وعلماء القرآن قد أسّسوا فهمهم للقرآن على مبدأ التمييز بين المتقدّم والمتأخّر تحت عنوان الناسخ والمنسوخ سعيا لرفع التناقض الواقع بين الآيات الكريمة، فإنّ المتكلّمين أيضا في نفس المنحى لرفع التناقض قد أسّسوا فهمهم للقرآن على مبدأ التفريق بين المحكم والمتشابه. وكما سبق الذّكر من وجهة نظر الهرمنيوطيقي يعدّ هذا التناقض جزء من طبيعة الخطاب، فبدلا من إحداث ثنائيات متضادّة لرفعه، على العكس من ذلك يدعو الهرمنيوطيقي لفهم السّر خلف هذا التناقض بهدف الوصول إلى منهج تأويلي يقوم على أساس النسبي-التاريخي، يقول نصر حامد أبو زيد: "لم يكن من الممكن للمتكلّمين أو للفقهاء أن يدركوا أنّ ما يبدو لهم متناقضا يحتاج إلى منهج تأويلي لرفعه، ليس إلى مواقف وترتيبات.."[45].

إنّ العمل على رفع التناقض من قبل المنظومة التقليدية خلق لنا تأويلات مضاعفة تحكمها أيديولوجيّات لا يمكن تجاهلها رغم ادّعاء الموضوعية التفسيريّة/الحرفيّة النّصيّة، من هنا تعلو أصوات أنصار الهرمنيوطيقا لضرورة "الاهتمام بالطبيعة الخطابية للقرآن بدلا من تركيز الاهتمام بالكامل على الطبيعة النّصيّة"[46]، ذلك لأنّ الخطاب في

[44] المصدر نفسه، ص: 221.

[45] نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل، المصدر السابق، ص: 209.

[46] المصدر نفسه.

طبيعته متحرّك يعبّر عن فتح الاحتمالات، أما النّص ففي طبيعته صامت يعبّر عن ثبات القضايا وإغلاق المعنى، يقول يحيى محمد: "في حالات كثيرة نجد أنّ النصوص الحرفيّة للخطاب الديني تبدو كأنّها نظام مغلق من المعنى تضيق عن أن يمتدّ إليها أيّ جديد معرفي.. فيتصوّرها المتصوّر.. أنّها بمحدوديّتها الحرفيّة تنطبق وتحيط بكافّة المجتمعات والأطوار الحضاريّة على مدى التاريخ "[47].

وربما لو كنّا نعيش في نفس الطّور الحضاري الأول للمنظومة التقليديّة بما شهده من تغيّرات تاريخية طفيفة، لتبنّينا نفس النظام المغلق الذي كان سائدا؛ إلاّ أنّ ثقل المتغيّرات التاريخية التي يشهدها الواقع بين اليوم وزمن الوحي أحال الهرمنيوطيقي إلى فهم جديد لمتعلّق الخطاب، حيث يؤدّي التفسير الحرفي إلى قتل النّص وحبسه على رفوف المكتبات بين دفّتي المصحف، بينما يؤدّي تبنّي الدور التأويلي إلى إحياء معنى النّص وربطه بالحياة وكأنّه ينزل اليوم آية آية.

ولا شكّ أنّ في ذلك مخاطرة كبيرة تزجّ بالقرآن في بحر تأويل لا ساحل له، إلاّ أنّ الهرمنيوطيقي يجد شواهد قوية نجحت قديما فيما يدعو إليه؛ وأبلغ أمثلة على ذلك مواقف عمر بن الخطاب المشرقة التي قدّم فيها المصلحة على صريح النص مراعاة للظروف والأحوال، كمنعه للمال على المؤلفة قلوبهم مع أنّ القرآن نصّ على إعطائهم هذا السهم في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَٰكِينِ وَالْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَالْغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَابْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٦٠**﴾ [التوبة: 60]. كما أنّه أوقف تنفيذ حدّ السّرقة عام المجاعة، ومنع تقسيم الأراضي على الفاتحين معتبرا إيّاها من الفيء، وأوقع الطلاق ثلاثا لزجر الناس حين تهاونوا وأكثروا من حلف الطلاق،

[47] يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 114.

كما قام بتغيير الحدّ المقدّر لشرب الخمر من أربعين جلدة كما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى ثمانين جلدة تشديدا في العقوبة ليترك الناس شربه.

يتّضح لنا أنّه يجوز –من وجهة نظر الهرمنيوطيقي تغيير الحكم تبعا لتغيّر الظروف والأحوال باعتماد المقاصد الشرعيّة كضابط موجّه للتأويل، وليس هذا –في تقديره- اجتهادا في قبال النّص بل هو فهم لروح الخطاب، وحجّته في ذلك أنّه لو صحّ أن تتّصف الأحكام بالثّبات والدّيمومة لكان لا معنى لتغيير الأحكام الإلهية الموحى بها من قبل الشارع ذاته، ولكان الأولى أن تكون منذ البداية بلا تغيير/نسخ، ولو كانت مقولة " لا اجتهاد مع النّصّ الصريح " مقولة صحيحة بإطلاق، لما تجرّأ الصحابة –رضوان الله عليهم- على تأويليه كما سبق ضرب المثال بمواقف عمر –رضي الله عنه-.

الخاتمة

أمام عالم أصبح كالقرية الصغيرة تعلو فيه الكلمة والصورة لتنطق باسم الدين، أصبح لزاما على النخبة من العلماء والمفكرين التحرّك نحو كشف اللثام عن الممارسات التأويلية الجديدة التي تسلط على النصوص الدينية، وفي واقع تعقّدت فيه العلوم ودخل الوافد الغربي بقوة على الساحة الإسلامية، لم يعد مجديا الوقوف عند عتبة المناقشة الجزئية للنتائج بل أصبح لزاما تتبع منابع هذه النظريات وكشف الأصول المولّدة لها، حتى يحقق النقد مصداقيّته.

وفي هذا المقام لا يكمن العيب في المقولات الهرمنيوطيقية في حدّ ذاتها، بل يكمن الخلل في سوء التطبيقات الناجمة عن محاولة جرّ المنجز الغربي إلى ساحة النص الإسلامي كما هو دون العمل على تطويره بما ينسجم وخصوصيات الحضارة الإسلامية وتعديله بما

يتفق مع القرآن والسنة كنصوص دينية لها مميزاتها التي تفصلها عن باقي النصوص البشرية الأخرى.

وليس من قبيل المبالغة القول إنّ الأطروحات المعاصرة قد اخترقت أسوار التفكير بدق أبواب كانت موصدة بل دخلت مناطق تعدّ محظورة؛ وعلى خلاف منكري السنة وأنصار الشبهات والمطاعن؛ يهدف بعض رواد الأطروحات المعاصرة إلى تدعيم المداخل العرفانية للمحافظة على روح الدين وجوهره، ولتنزيل الإسلام منزلة التطبيق والممارسة العملية. ونظرا لجديّة هذه الأطروحات وعلميّتها فقد أصبح لزاما الوقوف أمام منتجاتها والتصدي لها بالنقد والمراجعة. ومن خلال استقراء وتحليل دقيق لمضامين مؤلّفات عديدة عنيت بالقراءة الهرمنيوطيقية للنص القرآني، **وصلت هذه الورقة البحثية إلى جملة من النتائج والتوصيات الآتية:**

1. تربط بين الواقع والنص علاقة جدليّة تعني التأثير والتأثّر المتبادل، حيث لا يصحّ القول أنّ النّص تجرّد كلّ التجرّد عن الواقع، كما لا يصحّ أيضا القول أنّ هذا الأخير بسط سلطته كلّ البسط على النصّ، فكلا الفرضيّتين خاطئة في وجود منطقة وسطى بينهما.
2. يستدلّ على حجيّة العلاقة الجدليّة بين النص والواقع من وجهة نظر هرمنيوطيقيّة بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ؛ لأنها أبلغ الصور المعبّرة عن مراعاة الشارع الحكيم للواقع وما يدبّ فيه من حدث.
3. تعدّ أسباب النزول نقطة من بحر السياق السوسيوثقافي لشبه الجزيرة العربيّة والذي تدعو الهرمنيوطيقا لاستدعائه، أما النسخ فكله من قبيل المنسأ بمعنى استبدال حكم بحكم آخر مؤقّتا في انتظار عودة الظروف المواتية لتفعيل الحكم الأول.
4. يعكس الواقع صوره في منطوق الآيات فتظهر بعض التناقضات التي يرى الهرمنيوطيقي ضرورة فهمها كاحتمالات متعدّدة للمعنى، بدل السّعي لابتكار ثنائيّات

متضادة لحلّها مثلما هو الحال بخصوص الناسخ والمنسوخ عند الفقهاء وعلماء الأصول، وكذا المحكم والمتشابه عند المتكلمين.

5. يتّهم رواد الهرمنيوطيقا المنظومة التقليديّة بعدم الأخذ بعين الاعتبار الدلالة الواقعيّة في فهم القرآن واستنباط أحكامه، وانّها ركّزت على مناطات الأحكام تبعا للمنطوق الحرفي للنص؛ لكنّ روّاد هذه القراءة بالمقابل لا يقدّمون صورة واضحة تكشف عن أثر كلّ من المقاصد والواقع في تحديد الأحكام، كما يلحظ الباحث في هذا المجال ضعفا كبيرا في تبيان الفارق بين هذه الطريقة الجديدة في الفهم وبين الطريقة التقليديّة.

6. دخل الوعي التاريخي كعنصر جديد في معادلة الفهم فقلب مفاهيم الثبات والاستقرار واستبدلها بمفاهيم الحدوث والابتكار، وقد أصبحت الأصول معنية بالتغيير شأنها شأن الفروع؛ لأنها جميعا تتسم بالتاريخية والنسبية، وهو الأمر الذي من أجله أصبحت علوم القرآن التقليديّة محلّ نظر ومراجعة من قبل رواد القراءة المعاصرة للتراث.

7. يعدّ البحث عن علم طريقي يقود التفكير الديني ذروة الأطروحات المعاصرة في التعامل مع القرآن والسنة وفق ما تمليه الفلسفة الهرمنيوطيقية، وهو بحث خصب لكنه صعب المنال لا يكفي فيه الفرد الواحد بل يحتاج إلى عمل جماعي مؤسّساتي منظم، حيث تكمل التخصصات بعضها بعضا؛ لذلك أوصي بتكوين مؤسسات أكاديميّة خاصّة تجمع ثلة من الكفاءات المتعدّدة التخصّصات للقيام بهذه المهمة الجادّة.

قائمة المصادر والمراجع:

أ- مصادر ومراجع عربية:

- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، الناشر: دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1411هـ/1991م).

- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار: الرسالة (لبنان-بيروت)، ط الأولى: (1429هـ/ 2008م).

- عادل مصطفى، فهم الفهم نظريّة التأويل من أفلاطون إلى غادامير، الناشر: رؤية للنشر والتوزيع (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (2007م).

- عبد المجيد الشرفي: آن الأوان لإعادة النظر في المسلمات، حوار أجراه الباحث مع رشا التونسي، 9/03/2015م. Alaraby.co.uk

- علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق وتعليق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع (م.ع. السعودية)، ط: الأولى (1424هـ/2003م).

- علي حرب: نقد الحقيقة، الناشر: المركز الثقافي العربي (لبنان/المغرب)، ط:1، (1993م).

- مارتن هيدجر: كتابات أساسيّة منبع الأثر الفني، ترجمة: إسماعيل المصدق، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة-مصر)، ط: الأولى(2003م).

- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: سامي بن العربي الأثري، تقديم: عبد الله بن عبد الرحمان السعد وسعد بن ناصر الشثري، الناشر: دار الفضيلة (الرياض/م.ع. السعودية)، ط: الأولى (1421هـ/2000م).

- محمد بن محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، الناشر: الجامعة الإسلامية كلية الشريعة (المدينة المنورة-م.ع. السعودية)، د.ط.

- محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار: الكتاب العربي (بيروت)، ط: الأولى (1995م).

- محمد الغزالي: كيف نتعامل مع القرآن، الناشر: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع (الجيزة-مصر)، ط: السابعة (2005م).

- محمد مجتهد الشبستري: خصائص الخطاب النبوي (محاضرة ألقيت في جامعة أصفهان بإيران)، 1999.

- منّاع القطّان: مباحث في علوم القرآن، الناشر: مكتبة وهبة (القاهرة)، ط:11، (2000م).

- ميشال فوكو: حفريّات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الثانية (1987).

- نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الأولى (2010م).

- نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: السابعة (2008م).

- نصر حامد أبو زيد: النّص والسلطة والحقيقة، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الخامسة (2006م).

- يحيى محمد: جدليّة الخطاب والواقع، الناشر: أفريقيا الشرق (الدار البيضاء-المغرب)، ط: (2012م).

ب- مصادر ومراجع أجنبيّة:

- Eric Donald Hirsch.JR : Validity in interpretation, publisher: Yule university press (USA), edition: 1967.

- H.P.Rickman : Dilthey selected writings, publisher: Syndics of the Cambridge university press (London), first edition: 1976.

- Jean Grondin : Que sais-je L'hermeneutique, éditeur : presses universitaires de France (France-Paris), troisième édition : 2006.

- Jean grondin: l'universalité de l'hermeneutique, préface de Hans-Georg Gadamer, édition : Presses universitaires de France (Paris-France), 1993.

- Josef Bleicher: Contemporary hermeneutics –Hermeneutics as method, philosophy and critique-, publisher: Routledge and Kegan Paul, London (Boston and Henley).

- Kurt Mueller-Volmer : The hermeneutics reader (text of the German tradition from the enlightement to the present), publisher: Burns and Oates imprint (London), edition: June 1988.

- Nasr Abu Zayd : Rethinking the Qur'an towards a humanistic hermeneutics, publisher: the humanistic university press, Holland, 2004.

- Paul Ricoeur : Du texte à l'action, édition : du seuil (Paris-France), Novembre 1986.

- Richard E-palmer : Hermeneutics, publisher : North westen university press (USA), edition: 1969.

منهج التفسير الموضوعي في رد القراءات الحداثية للقرآن الكريم ـ محمد أركون أنموذجا ـ

بقلم
سعد مسعودي   د/ محمد الحبيب العلاني
جامعة القيروان ـ تونس
allani-habib@yahoo.fr   s.messaoudi55@gmail.com

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، والذي أقسم، وقال:(وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ* مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ*وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ* سورة النجم، الآيات 1-5 وأصلي وأسلم على سيد البشرية سيدنا محمد عليه أزكى الصلاة والتسليم، أما بعد:

فقد كان الفكر الفلسفي في أروبا يتطور بعد أن استقل عن المؤسسة الدينية وانتقد مقولاتها في كثير من الجوانب، وكان من أهم آثاره تمجيد العقل، والتشكيك في الموروث الديني، ومحاولة إخضاعه للعلوم التجريبية.

وقد ظهرت في نفس المرحلة التاريخية مناهج أدبية وفلسفية كثيرة تمتاز بالتشكيك، وتحلّ سلطة العقل والتجريب في كل العلوم بما فيها الدينية والغيبية، وكانت تلك المناهج النقدية في قراءة النصوص قد اعتمدها بعض الباحثين المعاصرين وحاولوا تطبيقها على القرآن الكريم فكيف كانت نتائج بحوثهم ؟ وما هي أبرز منطلقاتهم وأهدافهم ؟

سنحاول من خلال هذه الورقة تقديم رؤية نقدية لإحدى هذه القرآآت .

ومن الأهمية بمكان التعرف على مصطلح الحداثة قبل خوض غمار الموضوع. إنّ هذا المصطلح الذي يعنينا، يعني مذهباً أدبياً أو نظرية فكرية تدعو إلى التّمرد على الواقع، والانقلاب على الموروث القديم بكل جوانبه ومجالاته والذي انتقل إلى أدبنا العربي الحديث.

وقد عرف مصطلح الحداثة بعض الغربيين بأنها: تعبير عن فكرة التّقدم التي تهدف إلى تحرير الإنسان من الخوف، وجعله سيداً.

إذن يمكن تعريف الحداثة بأنها: "موقف عام وشامل ومعارض للثقافات التقليدية السائدة، يدعو الى إعادة النظر في كثير من الأشياء، والتحرر من كل القيود"

ومن أهداف الدراسة هو تقديم رؤية نقدية لهذه التجربة التي تحمّس لها العديد من الدارسين وحاولوا تطبيق مناهجها بطريقة مسقطة على القرآن والسنة بما أوتي العلماء الغيورين على كتاب الله وسنة رسوله لهذه الظاهرة الفكرية.

كما حاول هؤلاء التعاطي مع المواضيع الدينية بصيغة مغايرة تختلف عن الصيغ المألوفة بغاية تجديد الخطاب الديني، ومنه قراءة النص القرآني وفقاً لمناهج الحداثة وما بعدها وترسيخ هذا التجديد بصفته مشروعا عقلانيا علميا يتأسس على مبادئ منهجية وعلمية[1].

كما أن سبب اختياري للموضوع أن أتعرف وأرد من خلال منهج التفسير الموضوعي، على المفكرين الحداثيين العرب الذين خاضوا غمار نقد العقل العربي الإسلامي ، وأبرزهم المفكر الجزائري الراحل محمد أركون الذي سعى إلى زحزحة

[1] –القراءات الحداثية للقرآن الكريم، مذكرة شهادة ماستر، الطالبتان: وسام حفظ الله –عائدة خموج، جامعة تبسة، ص:05

المفهوم التقليدي للنص القرآني من خلال كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني"، حيث أردت التطرق إلى نظرة أركون إلى التفسير الموروث للنص القرآني ومحاولة الرد عنها بما جاء في منهج التفسير الموضوعي وقواعده. وقد اقتضت طبيعة الدراسة تقسيم المقال إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: التعريف بالتفسير الموضوعي، نتعرض من خلال هذا المبحث إلى التعريف بالتفسير الموضوعي، وأهدافه وأهميته، وتطور ألوانه ومناهج بحثها.

المبحث الثاني: محمد أركون وكتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ".حيث تعرض فيه البحث إلى التعريف بمحمد أركون وبعض مؤلفاته، ومشروعه العلمي وفكره الفلسفي، ومهجه في الدراسة.

المبحث الثالث: دور التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني في نقد القراءات الحداثية للقرآن الكريم حيث كان من المفروض أن أتطرق في البحث إلى الموضوع القرآني، السورة القرآنية، ثم إلى المصطلح القرآني أو اللفظة القرآنية، إلاَّ أنني اكتفيت بدارسة المصطلح القرآني الذي كثيراً ما أثار نخبة المفكرين الحداثيين وهو مصطلح "الوحي".

ومن خلال موضوعي المختار الموسوم بدور التفسير الموضوعي في رد القراءات الحداثية للقرآن الكريم –محمد أركون أنموذجاً–نطرح التساؤلات التالية: ما هي نظرة محمد أركون لتفسير مصطلح الوحي في القرآن الكريم ؟ وما هي نظرة التفسير الموضوعي لنفس المصطلح ؟ وما هي درجة الاتفاق والاختلاف ؟

المبحث الأول: تعريف التفسير الموضوعي ،أنواعه وخطواته المنهجية.

كان التفسير بشكله التقليدي قد يُبين جزءاً من تلك الحلول والهدايات أثناء عرضه لتفسير الآيات التي تتحدث عنها، إلا أن الحاجة ملحة لمعرفة تفاصيل عرض

القرآن للموضوع ومعالجته من كافة نواحيه، وهذا يستلزم بيان ما في سور القرآن من ترابط وتكامل لعرض موضوع أو عدة مواضيع معينة.

وقد ظهر اصطلاح التفسير الموضوعي في القرن الرابع عشر الهجري عندما قرّره الأزهر على طلاّبه. ويعد التجديد في التفسير في ذلك الاتجاه تجديدا في طريقة العرض، أما منهجية التفسير وأدواته ومصادره والتعرف على معاني ألفاظه وأقوال السلف فيها فهي واحدة، إلاّ ما كان من تقرير محمد باقر الصدر الذي اعتبر التفسير الموضوعي منطلقا للتفاعل مع قضايا المجتمع انطلاقا من القرآن وسبرا للخبرات المختلفة في العلوم الإنسانية، وهو توجه يعطي للتفسير الموضوعي أبعادا جديدة تفتح آفاقا من البحث في مختلف العلوم والفنون .

المطلب الأول: تعريف التفسير الموضوعي

ككل علم جديد، تعاني المصطلحات من الاختلاف في الضبط والحدود والقيود بين المصنفين والباحثين، وبتتبع ما كتبه الأساتذة الأفاضل الذين خاضوا غمار التصنيف في علم التفسير الموضوعي، نجد عددا لا بأس به من التعريفات، تتفق في جوانب وتفترق في جوانب أخرى، نذكر من منها دون التطرق إلى التعريف اللغوي بمركبية، ونعرف فقط التعريفات الاصطلاحية ومن أهمها:

- هو بيان الآيات القرآنية ذات الموضوع الواحد، وإن اختلفت عباراتها وتعددت أماكنها، مع الكشف عن أطراف ذلك الموضوع حتى يستوعب المفسر جميع نواحيه ويلم بكل أطرافه، ما إن أعوزه ذلك لجأ إلى التعرض لبعض الأحاديث المناسبة للقيام لتزيدها إيضاحا وبياناً.[1]

[1] -احمد السيد الكومي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ص: 16-17

- هو علم يبحث في قضايا القرآن الكريم المتحدة معنى أو غاية، عن طريق جمع آياتها المتفرقة، والنظر فيها، هيئة مخصوصة، بشروط مخصوصة، لبيان معناها، واستخراج عناصرها، وربطها برباط جامع.[1]

- هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية، من خلال سورة أو أكثر.[2]

أن جميع هذه التعريف السابقة كانت مقصورة على تعريف جزء من أجزاء المعرّف، ولم تكن هذه التعاريف جامعة مانعة، وهذا يدعو إلى إيجاد تعريف يجمع ألوان التفسير الموضوعي وهي الموضوع القرآني-المصطلح القرآني-السورة القرآنية.

وأرى أن الأستاذ عبد السلام حمدان اللوح أستاذ بكلية أصول الدين الجامعة الإسلامية غزة قد وضع تعريفا جامعا يحقق الهدف والغاية والوسيلة، من التفسير الموضوعي حيث يقول: " إن التفسير الموضوعي هو جمع الآيات التي تتناول موضوعاً واحداً أو مصطلحاً واحداً أو الاقتصار على الآيات في السورة الواحدة، ويُفسر ذلك تفسيراً موضوعياً مُبرزاً وحدة الموضوع، ومحققاً لمقاصد القرآن وأهدافه"[3] .

المطلب الثاني: أهداف وأهمية التفسير الموضوعي

من دواعي ظهور مصطلح التفسير الموضوعي المعاصر وجود أمور مستجدة لم تكن في العصور الماضية فلا بد من بيان حكم القرآن في هذه القضايا، وهذا لا يكون إلا من خلال البحث في القرآن ذاته لاستخلاص الأحكام التي تتعلق بهذه القضايا

[1] -عبد الستار فتح الله سعيد، المدخل الى التفسير الموضوعي،ص:20

[2] -مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص:16

[3] -عبد السلام حمدان اللوح، مجلة الجامعة الاسلامية غزة المجلد الثاني عشر العدد الأول ص:45-78(بحث :وقفات مع نظرية التفسير الموضوعي)

والمستجدات على اختلاف تنوعها، وفيما يلي نذكر بعض أهم الأهداف.

– التفسير الموضوعي هو تفسير العصر والمستقبل حيث يعالج ما يجِدُّ في حياة الناس من قضايا وأحداث لم تكن موجودة في الأزمان السابقة ولم يكن الحكم الشرعي فيها واضحا فيقوم المفسر من خلال هذا اللون من التفسير باستخراج الحلول القرآنية لهذه الأمور المستجدة من خلال استنطاق النصوص وإماطة اللثام عن وجوه جديدة من الهدايات القرآنية وهذا يبرز جوانب جديدة من وجوه الإعجاز القرآني .

– التفسير الموضوعي يحقّق دراسات وأبحاثا قرآنية متخصصة وفي مجالات متنوعة يسهل الاطلاع عليها وتحقيق الهدف والغاية منها.

– يعالج التفسير الموضوعي الشبهات والطعونات التي يثيرها أعداء الإسلام بين الحين والآخر، فنغلق أبواب فتنة وشك في دين الله وتفشل مخططات الأعداء وتعرّي مكرهم وعدائهم للإسلام والمسلمين، فلا مجال للغزو الفكري الثقافي، والأمة متحصّنة بكتاب ربها لقوله تعالى: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَاءُ ۞ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ۞ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ۞ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ ۞ وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ) سورة آل عمران. الآية 99-101

– التفسير الموضوعي يؤصل الدراسات والمناهج في كل المجالات والتّخصصات لقوله تعالى: (مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ) (38) سورة الأنعام. الآية 38، وقال تعالى (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ (89. سورة النحل. الآية 89)

فما من شيء من العلوم والمعارف إلاّ وله في القرآن ما يشير إليه بالعبارة أو بالإشارة، فالقرآن إذن يؤهّل هذه العلوم ويصحّح مسارها لتسير مع القرآن في اتجاه واحد وتخدم هدفا واحدا، فعلم أصول التربية القرآنية، وأصول علم الاقتصاد الإسلامي، وأصول الإعلام وغيرها كل هذه العلوم تحتاج إلى أن تنضبط بتوجهات القرآن وتعليماته.

– التفسير الموضوعي هو السبيل لبيان مدى حاجة الإنسانية جمعاء إلى هذا الدين ومصدر هدايته وأن القرآن هو الذي يتفاعل مع حاجات الإنسان ليعالج قضاياه ويحل مشكلاته في كل زمان ومع كل جيل، وهو ما يزيد من إقبال المسلمين على القرآن ويوثق صلتهم به.

– بالتفسير الموضوعي تظهر لنا حقائق قرآنية وسنن إلهية في الكون والحياة والعلوم والمعارف ما كان للإنسان أن يقف عليها بدون هذا اللون من التفسير، إذ لا يستطيع القارئ أن يقف عليها من خلال التفسير الترتيبي، ومن هذا المنطلق يسهم التفسير الموضوعي في الدعوة إلى الإسلام وفي إمعان النظر في القرآن وفي الارتقاء بمستوى التفكير العلمي الموضوعي عند الباحثين، ويصبح لدى العلماء والباحثين ملكة ودربة في البحث والدراسة والتأليف والتفكير المنضبط بقواعد وأصول وأسس قرآنية مستمدة من القرآن ذاته وليست مستوردة من ثقافات ومعارف الأمم والشعوب الأخرى[1].

– يقوم التفسير الموضوعي بحصر وجمع الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد، فتفسر الآيات بعضها بعضا، فيكون ذلك تفسيرا للقرآن بالقرآن، وهو أبعد عن الخطأ وأقرب إلى الصواب، ويظهر ما بين هذه الآيات من انسجام وترابط، وذلك يعطي

[1] –التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق مرجع سابق، ص 37

فكرة عامة عن هذا الموضوع حيث يستقصي كل ما ورد فيه من آيات قرآنية، وذلك يمكن الباحث أيضا من دفع التعارض بين الآيات إن وجد، وكل ذلك يؤدي إلى سرعة الوصول إلى الهدف دون تعب أو مشقة ومن أقرب الطرق وبأسهل الوسائل[1].

- هذا اللون من التفسير، خاصة ما يتعلق منه بالسورة القرآنية يؤكد الوحدة الموضوعية للسورة مهما تعددت القضايا المطروحة في السورة إلا أنها تخدم هدفا واحدا ومحورا واحدا وموضوعا رئيسيا تدور حوله وتغطيه من جميع جوانبه، وهذا يجعل القارئ يمعن النظر في السورة ليدرك ترابط قضاياها بوحدتها الموضوعية ومدى ذلك الانسجام والتناسب بين هذه القضايا لقوله تعالى: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) سورة محمد الآية24. وقوله: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) سورة النساء الآية 82.

- التفسير الموضوعي الذي يتعلق بالمصطلح القرآني يكشف لنا بوضوح وجلاء مدى استعمال القرآن لهذا المصطلح وما هي المعاني المختلفة التي تحملها هذه الكلمة القرآنية حسب السياق والمناسبة التي وردت فيها، وما هي الاشتقاقات والصيغ المستعملة لهذا المصطلح في القرآن الكريم مما يكون موضوعا متكاملا عنوانه هذا المصطلح الدراسة قرآنية[2].

- ومن الأهداف أيضاً بُعد الناس عن زمن التنزيل وجهلهم بكثير من قضايا القرآن المتعلقة بشئونهم العامة والخاصة.

---

[1]- المرجع السابق، ص 39

[2]- عبد السلام حمدان اللوح،مرجع سابق ص:63-64

المطلب الثالث: تطور ألوان التفسير الموضوعي ومناهج بحثها

مما لا شك فيه أن التفسير الموضوعي بألوانه ومناهج بحثها قد تعرض لمراحل تدرج فيها من ضعف إلى قوة، وقبل الحديث عن مراحل التطور وتدرجه يحسن بنا أن نلقي الضوء بإيجاز على ألوان التفسير الموضوعي كما هي عليا الآن، ثم نعود بعد ذلك إلى نموها وتطورها، ونبدأ بها حسب تسلسلها التاريخي وذلك فيما يلي:

الفرع الأول: الموضوع القرآني

وهو قضية يلاحظها الباحث من خلال تعرض الآيات القرآنية لها بأساليب متعددة فيقوم بجمع هذه الآيات التي اشتركت في هذا الموضوع، ويرتبها حسب النزول، ويقف على أسباب نزولها، ثم يتناولها بالشرح والبيان والتعليق ويستنبط عناصر الموضوع من خلال الآيات نفسها، وينسق الموضوع، ويقسمه إلى أبواب وفصول ومباحث حسب حجم الموضوع الذي يتناوله، مع ربط ذلك كله بواقع الناس ومشاكلهم مع محاولة حلها ووضع علاج قرآني لها[1].

الفرع الثاني: السورة القرآنية

وذلك بتناول سورة قرآنية مستقلة عن غيرها من السور فيجعل منها وحدة موضوعية متكاملة مهما تعددت القضايا المطروحة فيها، وذلك بالبحث عن الهدف الأساسي في السورة الواحدة بما يمثل محورها الرئيسي ثم بربط بين قضايا السورة ومقاطعها من جهة ثم بينها وبين محور السورة من جهة أخرى بما يثبت صحة محورها وتناسبه مع قضايا السورة، ويعد علم المناسبات هو الأسلوب البارز والأداة الفاعلة للربط والسبك لتظهر بذلك وحدة السورة الموضوعية المتناسقة رغم كثرة قضاياها

[1]–البداية في التفسير الموضوعي،د.عبد الحي الفرماوي ، مرجع سابق ،ص52

وموضوعاتها الفرعية والجن نية، كل ذلك بعيدا عن طبيعة التفسير التحلبلي[1].

الفرع الثالث: "المصطلح القرآني" أو "اللفظة القرآنية"

وهذا اللون من التفسير الموضوعي يختص بالمصطلحات والمفردات القرآنية، حيث يختار الباحث لفظة وردت كثيرا في السياق القرآني، فيتتبعها الباحث من خلال الآيات والسور جامعا لكل اشتقاقاتها وتصاريفها المختلفة، ثم يحيط بتفسيرها مستنبطا الدلالات واللطائف والحقائق من خلال استعمال القرآن الكريم لها.

وتعد كتب غريب القرآن، وكتب الأشباه والنظائر، والمعاجم اللغوية، والمعاجم المفهرسة لألفاظ القرآن، منطلق هذه الدراسة والعمدة في إحصاء استقراء الاشتقاقات والتصريفات للمصطلح القرآني المراد تفسيره تفسيرا موضوعيا[2].

االفرع الرابع: آراء وتعار يف لعلماء التفسير الموضوعي

-الفرماوي قد أشار إلى نوعين للتفسير الموضوعي وهما: التفسير الموضوعي للسورة، والتفسير الموضوعي لموضوع قرآني[3]، إلا أنه لم يضع منهجية للسورة القرآنية.

-الدكتور عبد الستار سعيد فجعل المبحث السادس في كتابه بعنوان "منهج البحث في التفسير الموضوعي"، وذكر ثماني خطوات إجمالا ثم عاد إليها بالتفصيل لبيان المراد بكل خطوة من الخطوات التي أجملها، فأخذت مساحة من كتابه قرابة عشر صفحات[4](59) وفي ذلك مزيد من الوضوح إلا أن هذه المنهجية ما زالت محصورة

---

[1]-دراسات في التفسير الموضوعي للقران الكريم ،د.عبد المنعم القصاص، مرجع سابق، ص 30

[2] -مباحث في التفسير الموضوعي ،د.مصطفى مسلم، مرجع سابق، ص 23

[3] -البداية في التفسير الموضوعي، مرجع سابق، ص:50-52

[4] -المدخل الى التفسير الموضوعي، مرجع سابق، ص 56-66

أيضا في الموضوع القرآني ولم تتجاوزه إلى الألوان الأخرى للتفسير الموضوعي

– الشيخ محمد الغزالي كتب تحت عنوان "نحو تفسبر موضوعي لسور القرآن الكريم" الأجزاء العشرة الأولى، يقول في مقدمته: "والهدف الذي سعيت إليه أن أقدم تفسيرا موضوعيا لكل سورة من الكتاب العزيز، والتفسير الموضوعي غير التفسير الموضعي، الأخير يتناول الآية أو الطائفة من الآيات فيشرح الألفاظ والتراكيب والأحكام، أما الأول فهو بتناول السورة كلها، يحاول رسم "صورة شمسية" لها تتناول أولها وآخرها، وتتعرف على الروابط الخفية التي تشدها كلها، وتجعل أولها تمهيدا لآخرها، وآخرها تصديقا لأولها[1].

– الدكتور دراز كتب حول الوحدة الموضوعية للسور القرآنية تحت عنوان "الكثرة والواحدة"، أي كثرة في قضايا السورة ووحدة في موضوعها ومحورها، وقد كان ذلك بمثابة وضع حجر الأساس للتفسير الموضوعي في السورة القرآنية، وقد مثل بسورة البقرة[2]

كما أشار لذلك الشيخ محمد الغزالي سابقا.

– الدكتور مصطفى مسلم ذكر في كتابه "مباحث في التفسير الموضوعي" جعل وحدة الموضوع في السورة مبحثا له منجيته التي وضعها ولعله أول من وضع هذه المنهجية للبحث في موضوع السورة، ومع كون الدكتور قد أشار إلى ثلاثة ألوان للتفسير الموضوعي وهي: "تفسير موضوعي للفظة قرآنية، وموضوع قرآني، وسورة قرآنية" وشرح حول كل لون بما يوضح المراد بهذا اللون[3]

[1] عبد السلام حمدان اللوح،مرجع سابق ص: 67

[2] –النبأ العظيم ،د. عبد الله دراز، منشورات دار القلم، ط2، 1970م ص:163-211

[3]–مباحث في التفسير الموضوعي ، مرجع سابق ، ص:23-29

- الدكتور صلاح الخالدي فقد ذكر في كتابه الألوان الثلاثة للتفسير الموضوعي وهي المصطلح القرآني والموضوع القرآني والسور القرآنية ووضح وصفا لكل لون من هذه الألوان بما يوضحها ويحدد معالمها[1].

المبحث الثاني: محمد أركون

وكتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"

طيلة القرون السابقة فإن الفكر العربي في حالة جمود، فالسبيل إلى تحريره نحو الانفتاح على مختلف الثقافات وشتى أنواع العلوم على المشاريع التي طرحها المفكرون الغربيون ومن الذين نقلوا تلك المجهودات محمد أركون لفضوله وتفاعله معها.

المطلب الأول: التعريف بمحمد أركون ومؤلفاته.

أولاً: التعريف بمحمد أركون.

الدكتور محمد أركون مفكر وباحث جزائري، له توجه ما بعد الحداثة تبنى مهمة نقد العقل العربي والإسلامي سعيا إلى تأسيس المشروع الأكبر "الإسلاميات التطبيقية". ولد محمد أركون سنة 1928م بمنطقة القبائل الكبرى في تاوريت ميمون في أسرة بسيطة، تقطن أسفل القرية المعلقة على سفح جبل جرجرة أين قضى فيها طفولته.

بدأ أركون بتعلم اللغة الفرنسية وهو في سن السابعة من عمره في المدرسة الابتدائية، ومنذ ذلك الحين بدأ في عيش الصدمة المريرة لتشربه ثقافة أخرى غير ثقافته الأصلية[2]. وظل لا يعرف اللغة العربية حتى بلوغه سن السابعة عشرة وبدأ يتعلمها

[1]- مباحث في التفسير الموضوعي، مرجع سابق، ص:40-51

[2] -مصطفى كيحل ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراة العلوم في الفلسفة،جامعة منتوري قسنطينة2007/2008،ص14

عندما خرج من المنطقة القبائلية، ليلتحق وقتها بالمدرسة الثانوية بوهران حيث يقول: " لغتنا هي القبائلية، حتى سن السابعة لم أكن أعرف العربية إطلاقا، ثم تعلمتها، ربما مع شيء من السهولة لأنني كنت أسمعها في الشارع، تعلمتها في الكتب وعندما خرجت من المنطقة القبائلية لألتحق بالمدرسة الثانوية في وهران بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة والمواجهة الثقافية، كان علي أن أتعلم العربية وأكتشف المجتمع الجزائري الناطق بالعربية وليس بالبربرية،ومن جهة ثانية كان علي أن أكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر"[1]. وبعد أن أنهى الدراسة الثانوية التحق بجامعة الجزائر، أين تحصل سنة 1952م على شهادة الليسانس في اللغة والأدب العربي، وكان أول اتصال له بالفكر العربي الحديث عندما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين كما اشتغل في تلك الفترة مدرسا في ثانوية الحراش بالجزائر والتي كانت تعرف باسم maison carrée [2].

تحصل على شهادة التبريز في اللغة العربية والأدب العربي سنة 1955م، وفي عام 1957م سجل أركون بحثا ميدانيا مع جاك بيرك[3]، لدراسة الممارسة الدينية في منطقة القبائل غير أن اندلاع الثورة وعمليات لاكوست العسكرية بمنطقة جرجرة نسفت هذا المشروع،فنصحه ريجيس بلاشير أن يقوم بتسجيل مشروع بحث حول نزعة الأنسة في الفكر العربي في نهاية الستينات من القرن الماضي شهادة دكتوراه[4].

[1] –رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار والجهود الفلسفية عند محمد أركون،ترجمة:جمال شحيد،الأهالي للطباعة، سورية دمشق،ط1، 2001، ص:167

[2] –مصطفى كحيل ،المرجع نفسه،ص:15

[3] –جال بيرك: مستشرق فرنسي وعالم اجتماع. درس في جامعة الجزائر والسوربون.، أهدى مكتبته للجزائر فصارت قبلة لباحثي العالم

[4] –مصطفى كحيل:مرجع سابق،ص.ص:17-18

عمل محمد أركون مدرساً بثانوية ستراسبورغ وذلك ما بين سنتي 1956-1959، وعمل أستاذ مساعداً بجامعة السربون ما بين سنتي 1960م-1969م، إذ كان في الوقت نفسه يحضر دكتوراه الدولة حول موضوع الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري والتي تركز موضوعها حول المؤرخ والفيلسوف مسكويه وعن النتاج الفكري له. أصبح بعدها في جامعة ليون الثانية أستاذاً محاضرا بين عامي 1969 - 1972، وأستاذ للغة العربية والحضارة الاسلامية في جامعة باريس الثانية بين 1972م و 1977 م، وعمل أستاذ بالجامعة الكاثوليكية بلوفان لانوف بين 1978م و 1979م، القى العديد من الدروس والمحاضرات بالعديد من المدن والجامعات الغربية والعربية منها الرباط، وفاس، والجزائر، تونس، دمشق، بيروت، طهران، اميتردام، لوس أنجلس، وغيرها[1]. وفي عام 1993 م عمل محمد أركون أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات والمعاهد العالمية لا سيما معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، كما أسس سنة 1999م في فرنسا معهداً للدراسات الإسلامية، والذي قد اقترحه على الجهات الفرنسية سنة 1970م[2].

ثانياً: مؤلفاته.

كل مؤ لفات محمد أركون باللغة الفرنسية، وترجم البعض منها إلى اللغة العربية، إضافة إلى بعض نصوص محاضراته التي نشرت في العديد من المجالات العربية، وأهم هذه المؤلفات نذكر:

---

[1] -محمد بريش، من هو أركون،الاستشراق العربي دراسة نقدية لأعمال المفكر الاستشراقي محمد أركون، مجلة الهدى،الشارقة،2010،ص:23

[2] -صليحة عاشور: "الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله-دراسة نقدية "أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب، جانعة قاصدي مرباح ورقلة الجزائر ص228

1- مساهمة في الدراسة الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري : مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً1970م، وقد قامت مجلة الفكر العربي المعاصر بنشر الفصل الرابع من الكتاب مترجماً الى العربية بقلم الكاتب هاشم صالح.

2- ترجمة كتاب " تهذيب الأخلاق "إلى الفرنسية مع مقدمة ودراسة لمسكويه، دمشق 1969م[1].

3- "محاولات في الفكر الاسلامي " طبع الطبعة الأولى سنة 1973م، وطبع المرة الثانية في سنة 1984م ، ويعتبر هذا الكتاب مجموعة من المقالات ونصوص ومحاضرات نشرت في المجلات الإستشراقية والحوليات المهتمة بالعالم الاسلامي.

4- "الفكر العربي" طبع هذا الكتاب ضمن السلسة الفرنسية(ماذا أعرف) سنة 1975م، وأعيد طبعه سنة 1979م، ترجمه الدكتور عادل العوا إلى العربية، والذي طبع ضمن سلسلة(زدني علما)التابعة لدار عويدات للنشر بيروت عام 1983م

.5-" الاسلام الأمس والغد" بالمشاركة مع لويس غاردي بالفرنسية، طبع الطبعة الأولى سنة 1978 م وأعيد طيعه سنة 1983م.

6- "الإسلام دين ودنيا" وضح محمد أركون أن مقدمة هذا الكتاب سواء في طبعته الايطالية أو الفرنسية أنها كانت عبارة عن إشارة إلى الحوار الذي أُجري معه تلقائياً، فكانت مختلف الأجوبة التي يقدمها طرح الأفكار وتوضيح المفاهيم.

7- " قراءات للقرآن " كتبه باللغة الفرنسية عام 1982م، يتضمن سبعة بحوث متفرقة نشرها محمد أركون سابقاً في كتب ومجلات غربية إستشراقية.

---

[1] -محمد بريش، مرجع سابقنص-ص:23-25

8- " نحو نقد للعقل الإسلامي "يعتبر آخر كتب محمد أركون في يونيو 1984م تضمن العديد من المقالات التي نشرها في مختلف الكتب والمجلات[1].

توفي محمد أركون عن عمر يناهز 82 عاماً، بعد معاناته الكبيرة مع المرض في 14سبتمبر 2010م حيث توفي بالعاصمة الفرسية ودفن في المغرب[2].

المطلب الثاني: مشروعه النقدي.

تعد مشاريع وأبحاث محمد أركون من أهم المشاريع التي تدعو إلى تأويل النص القرآني وفق مناهج البحث الغربية ويعدُّ أول من توسع في استخدام تلك المناهج ودفع بهذا الاستخدام لأقصى مدى يمكن من استخدام تلك الآلة النقديـة.

وليس مشروع أركون مجرد كتبه، بل إنه كان يطوف العالم مبشراً بمشروعه في القراءات الجديدة للإسلام والقرآن، في مختلف جامعات العالم، كما هيأت له الدعاية الإعلامية المصاحبة له، والتي تروج لمشروعه التجديدي مناخاً لنشر أفكاره في كثير من المجالات العلمية.[3]

بدأ مشروع أركون في التبلور تحت اصطلاح وضعه هو نفسه "بالإسلاميات التطبيقية" سنة 1970م حيث كان لب مشروعه النقدي نقد العقل الإسلامي، فهذه البلورة بمثابة بداية لتحضير مشروع حداثة عربية إسلامية قائمة على العقلانية النقدية.[4]

---

[1] -محمد بريش، ورجع سابق، ص-ص،23-25شهادة الماجستير، جامعة وهران –الجزائر2012م-2013م،ص:22

[2] -حاجي رشيد: "النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر " محمد أركون أنموذجاً، رسالة جامعية

[3] -خالد السبت، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصرن ص:196

[4] -عبد القادر بودومة، الحداثة وفكر الاختلاف، منشورات الاختلاف، بومرداس-الجزائر، ط1، 2003م، ص:116

يقول أركون معرفاً مشروعه الفكري كما يسميه تاريخ نقدي تأهيلي استنباطي عميق للفكر الإسلامي:"هو فكر يدعو إلى المراجعة النقدية الصارمة أو الغربلة الكاملة لكل التراث العربي الإسلامي، ومناهج هذا الشروع ومساره وبلورته المصطلحية وبلاغياته التي تبحث عن التصديق عليها، ليس فقط الإطار الخاص بالفكر الإسلامي، وإنما أيضا داخل الإطار الأكثر قربا، كإطار الفكر اليهودي، والفكر المسيحي، بمختلف تجلياتها داخل الفضاء التاريخي التوحيدي.."[1]

والمنطلق الثاني لمشروعه الفكري من منظور نقدي مبادئه تقوم على وضع تصور مختلف للموروث الإسلامي، ومحموله الفكري فيقول: "إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي."[2]

دافع أركون على الطريقة الجديدة فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فهذه القراءة محررة من الأطر الدوغمائية[3] الأرثوذكية[4]، فيقول:"إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات ....إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء كانت مسلّمة أقصد قراءة تترك فيها الذات العربية نفسها ولدينا مكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات".[5]

---

[1] –عبد الإله بلقزيز: محمد أركون المفكر والباحث ةالانسان، مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت–لبنان، ط1، 2011م، ص:43

[2] –محمد بوراس:محمد أركون ومشروعه النقدي، مجلة البيان، ع176، ص:102

[3]–الدوغميائية:وهي حالة الجمود الفكري يتعصب فيها الشخص لأفكاره لدرجة رفضه الاطلاع على الأفكار المخالفة.

[4]– الأرثوذكية: أصلها يوناني تستخدم بصفة عامة الاشارة الى الالتزام بالأعراف المتفق عليها ولا سيما الى العقيدة الدينية

[5] –محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت ط1 / 99 ص:76

أراد أركون في خضم نقد العقل الإسلامي أن يخضع النص القرآني كتجربة لدراسته، فيقول في تاريخية الفكر العربي الإسلامي: "إني إذ اتخذ القرآن وتجربة المدنية كنقطة انطلاق لا أريد الانصياع لهيمنة أسطورة العصر التدشيني أو الافتتاحي".[1]

وقد حاول أركون بهذه القراءة أن يجدد الموروث الديني من أي خلفية كانت، وبذلك يتجرد الفكر الإسلامي من إيديولوجياته، ليتبلور من جديد وفق العصر الحديث والنزعة الإنسانية، فأنسنة الإسلام تعد امتداد لمشروع، فأصر على التعامل مع النص القرآني تعاملا مألوفاً واعياً، وذلك ليصبح الإسلام فكرياً إنسانياً.[2]

المطلب الثالث: منهجه في الدراسة.

يكشف أركون عن الآليات التي يعتمدها في الإبانة عن مكونات النصوص، فيحلل ويفكك ويعتمد المنهج الشكلاني والتاريخي..

كما اتخذ من النص القرآني موضوعاً لبحثه يخضعه للمنهجيات الحديثة التي تعامل معها بوصفها معطاً إنسانيا، فأصرّ على الجدة والرصانة العمليتين في تطبيقها، مع العمل في الخطاب القرآني على استجلاء الإثارات المتنوعة التي يتطلب الكشف القرآني عنها، فمن جهة تعمل على تسلح الباحث بعدة أشغال مركزة تشمل جميع التفاعلات والإدراكات البشرية، ومن جهة أخرى إفساح المجال لمتلقي النص بإعادة توليد المعنى القرآني، فيصبح النص حينها جزءاً من جماليات التلقّي التي تعطي جمهور المتلقين دوراً في تشكيله.[3]

---

[1] -محمد أركون :تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، تر: هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، ط2،/1996، ص:16

[2] -عماد عبد الرزاق "أركون ومشروعه النقدي" مجلة مؤمنون بلا حدود، ج2، 2015/05/06م الرباط المغرب، ص-ص 17-19

[3] -عبد إإله بالغزيز: مرجع سابق، ص:74

فالمنهجيات التي يعتمدها أركون غير ثابتة تتميز بالتعدد إذ ينتقل من المنهجية التاريخية إلى المنهجية اللسانية والأنثروبولوجيا[1]، وعلم النفس وغيرها.

ويعلل محمد أركون تعددية المناهج والمقاربات التي يستخدمها في نصوصه وبحوثه بطبيعته الفضولية وكثرة التطلّع إلى المجالات المختلفة في شتىّ الميادين المعرفيّة وحبّ استكشافها والتردد على الذين يمارسونها حيث يقول: "إن توجيهاتي للمنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي ومطالعاتي الشخصية، وإلى طبيعة تحب التردد على أولئك الذين ينشغلون في الحقول المعرفية المختلفة والمتعددة".[2]

ومن معالم منهجه قطيعته مع كل قراءة سابقة للنص، وبالرغم من انتقاده الدائم للقراءة الإيمانية التي ترسخ القرآن وتثبته في نفوس المسلمين، والذي يتيح لنظم العقائد أن يشتغل بمنأى عن أي تدخل نقدي[3]

المطلب الرابع: القراءة الإيمانية للوحي عند محمد أركون

هذه القراءة الإيمانية، تستند في نظر أركون، إلى مبادئ ومسلمات لاهوتية يصعب مناقشتها من قبل جميع المسلمين أو وضعها موضع التشكيك. وتتمثل هذه المبادئ في:

1- "كان الله قد بلغ مشيئته للجنس البشري عبر الأنبياء. ولكي يفعل ذلك فإنه استخدم اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها. ولكنه في حالة أخرى تجل للوحي عبر النبي محمد، فإنه بين كلماته بلغته الخاصة بالذات، وبنحوه، وبلاغته، ومعجمه اللفظي بالذات. وكانت مهمة النبي-الرسول تكمن فقط في التلفظ بالخطاب الموحى به إليه من الله كجزء من كلام الله الأزلي، اللانهائي غير

[1] -هي دراسة البشر وسلوك الانسان والمجتمعات الماضية والحاضرة

[2] -محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق ص:247

[3] -محمد أركون، الفكر الاسلامي واستحالة التأصيل ص:66

المخلوق..."[1].

2- "إن الوحي الذي قدم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي. وهو يكمل الوحي السابق له والذي كان قد نقل من خلال موسى وعيسى. كما أنه يصحح التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل..."[2].

3- الوحي المتجلي في القرآن شامل وكامل ويلبي كل حاجات المؤمنين ويجيب على تساؤلاتهم. ولكن هذا الوحي القرآني لا يستنفد كلمة الله كلها. فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (في اللوح المحفوظ). ينبغي أن نعلم أن مفهوم الكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن هو، في الواقع، أحد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعا في الشرق الأوسط القديم"[3].

4- "إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة مادية بين دفتي كتاب يدعى المصحف يمثل عملية دقيقة وحرجة. ولكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبي ثم أنجزت مع كل الضبط اللازم في ظل الخلفاء الراشدين وخاصة في ظل عثمان. وبالتالي، فالقرآن المحفوظ عن ظهر قلب، والمتلو، والمقروء، والمشروح من قبل المسلمين منذ أن انتشر مصحف عثمان، هو النسخة الكاملة، والموثوقة، والصحيحة للوحي الذي بلغ إلى محمد"[4].

5- "إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين باتباعه بحذافيره. فاتباعه يمثل علامة على الاعتراف بمديونية المعنى تجاه الله ورسوله اللذين رفعا

[1] - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص19.
[2] نفس المرجع ص 19.
[3]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 19-20.
[4] -نفس المرجع،ص:19-20

المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه على الوحي..[1]"

6- "إن التوتر الكائن بين هذه المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشرية، وبين التصور الحديث للقانون الوضعي وللنظام الاجتماعي والسياسي قد وصل إلى ذروته منذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أعطت في الوقت ذاته مكانة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني أو الدنيوي. وهذا التناقض غالبا ما يظهر أثناء مناقشة قانون الأحوال الشخصية الذي لا يزال خاضعا للأحكام القرآنية"[2].

المبحث الثالث: دور التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني في دفع القراءات الحداثية للقرآن الكريم

الوحي ضرورة دينية وسلطة فوقية تتعالى على كل السلطات، كما هو مصدر معرفي يقيني بالنسبة للمتدين، فلا يمكن التعامل مع إرشاداته وتعاليمه بمنطق الأخذ والرد أو الاعتراض، فعلاقة المكلف به علاقة تسليم وقبول، ونظرًا لهذه المكانة التي يتبوؤها الوحي في نفوس المتدينين فإنه لا يمكن لأي باحث في موضوع ديني أن يتجاوزه أو يعتبره ثانويًّا أثناء البحث في القضايا الدينية، ومن هنا كان الموقف من الوحي هو العقبة الأولى لكل المشاريع الهدمية للدين وخصوصًا تلك التي تظهر بمظهر المنتسب أو المداهن، فيكون لزامًا عليها أن تحدد موقفها من الوحي؛ لأنه هو الذي يمنحها المصداقية في الدعوى أو ينزعها منها، ويعد المشروع الحداثي من أكبر المشاريع التي حملت على عاتقها مواجهة الوحي وزحزحة هيمنته على الفكر والثقافة.

حيث كثرت اليوم الدعوات إلى قراءة جديدة للقرآن الكريم، وتعالت بالاستفادة

[1] -نفس المرجع ،ص:20

[2] نفس المرجع، ص :20.

مما توصلت إليه العلوم اللغوية المعاصرة خاصة، والعلوم الإنسانية عامة، ومنهم من يدعو إلى ذلك عن حسن نية ورغبة في تحقيق استمرارية حفظ الوحي وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ومنهم من يفعل ذلك هدما للدين وقضاء عليه.

وسوف نحاول في هذا المقال دراسة موقف محمد أركون من حجية الوحي واعتباره؛ ولتبيين موقفه من الوحي فإننا نبدأ بموقفه من الوحي نفسه والذي نتج عنه الموقف من حجية الوحي:

المطلب الأول: مفهوم الوحي

الفرع الأول :مفهوم الوحي عند النحويين

1-الوحي في اللّغة: ورد في لسان العرب ما يلي: الإشارة و الكتابة و الّرسالة والإلهـام و الكلام الخفي و كلّ ما ألقيته إلى غيرك . يقال وحَيتْ إليه الكلام وأَوَحيتْ. ووحى و حياً وأوحى أيضا أي كتب/.../و أوحى إليه : ألهمه . و وحى إليه و أوحى : كلّمه بكلام يخفيه من غيره . و وحى إليه و أوحى : أ وَمأ ...... و أمل الوحي في اللّغة كلها إعلام في خفاء : [1] ، فالوحي لغة يعني الإعلام و التبليغ و الإلهام ، و في المعجم الوسيط في مادّة وحي : نجد وحي اليه وله (وجي وحيا) أشار أو أومأ ، وكلّمه بكلام يخفي على غير، هو كتب اليه الوحي :كل ما القيته إلى غيرك وما يحيه الله الى أنبائه[2]

2-الوحي في الاصطلاح : تعددت التعريفات الاصطلاحية للوحي، وعلى الرغم أنها تختلف في الألفاظ إلا أنها تتماثل في المعنى الحقيقي الوارد له ، فهو:"ما أنزله الله على أنبيائه وعرفهم به من أنباء الغيب والشرائع والحكم، منهم من أعطاه كتابا تشريعا

---

[1] – ابن منظور : لسان العرب ، مجلد 15 ، دار صادر ، بيروت – لبنان ، ط 1 ،2000م ص:171-172

[2] – إبراهيم مصطفى و آخرون : المعجم الوسيط ، ج 1 ، المكتبة الإسلامية ،) د،ط (،) د،ت (، ص1022 :

ومنهم من لم يعطه[1].

الفرع الثاني: مفهوم الوحي عند المفسرين (الوحي الشرعي):

وردت كلمة الوحي في القرآن الكريم وتعددت بحسب أسلوب الخطاب الإلهي فهي تدل على التكليف الإلهي وتبليغ الرسالات والأوامر الربانية :"ما يدركه الإنسان مصحوب بالشعور الواضح بأنه ملقى من طرف أعلى منفصل عن الذات الإنسانية وشعور بالطريقة التي تم فيها الإلقاء"[2].

جاء لفظ الوحي وما تصرف منه في القرآن في ثمانية وسبعين موضعًا، بالاستقراء نجد استعمال لفظ الوحي دلالة على الإعلام الخفي السريع.

والوحي كاسم معناه: الكتاب، ومصدره (وَحْي)، وفعل (أَوْحَى) مصدره (إِيحَاء)-[3]، غير أن للوحي وجوهًا دلالية يتطلّبها السياق في القرآن على نحو مخصوص.[4]

فالمقصود بالمعنى الاصطلاحي: النبوة المأخوذة من النبأ بمعنى الخبر، وهو وصول خبر الله تعالى - بطريق الوحي إلى من اختاره من عباده لتلقي ذلك-[5]

وذكر علماء التفسير سبعة أوجه للوحي في القرآن الكريم :

---

[1] - الوحي في القرآن الكريم و موقف المستشرقين منه، مهند صالح عطية الحمداني، مجلة الكلية العربية الأساسية جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية ع 2010/66مً:177

[2] -مهند صالح عطية الحمداني، الوحي في القران الكريم وموقف المستشرقين ، مجلة كلية العربية الأساسية جامعة بغداد كلية العلوم الإسلامية،ع2010/66، ص:177

[3] - التفسير الكبير"؛ الرازي، ج14، ص272

[4] - تأويل مشكل القرآن"؛ عبد الله بن مسلم بن قتيبة؛ شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، دار الثراث، القاهرة، ط(2)، 1973، ص373.

[5] - كبرى اليقينيات الكونية"؛ محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط(1)، 1997، ص183.

-1الإرسال: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ ﴾ النساء: 163، ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ ﴾الأنعام: 19

-2**الإشارة:** ﴿ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ مريم: 11، والبيان فيما قبلها: ﴿ قَالَ آَيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴾ مريم: 10، ﴿ قَالَ آَيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا ﴾ [آل عمران: 41، والرمز الإشارة بالشفة والصَّوت الخفي، وعبَّر عن كل كلام كإشارة بالرمز فكان الكلام المستثنى من الحكم هو (الوحي والرمز) بمعنى الإشارة.

-3الإلهام: ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ﴾ [النحل: 68، ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى ﴾ القصص: 7، فهو "إيقاع شيء في القلب يطمئنُّ له الصدر، ويخص به بعض أصفيائه"[1]، وهذا خاصٌّ بالبشر، أما البهائم فهو غريزة تجعلها تحسُّ ما ينفعها وما يضرها، قال الرازي: "قوله ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ﴾ يقال: وحى وأوحى، وهو الإلهام، والمراد من الإلهام أنه – تعالى – قرَّر في أنفسها هذه الأعمال العجيبة التي تعجز عنها العقلاء من البشر.[2]

-4الأمر: ﴿ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا ﴾ الزلزلة: 4- 5.

-5القول: والكلام المباشر: ﴿ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ﴾ [النجم: 10.

-6الإعلام: بالإلقاء في الروع وهو خاص بالأنبياء: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا ﴾ [الشورى: 51 .

-7الوسوسة: ﴿ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ [الأنعام: 112.

---

[1] – تاج العروس"؛ الزبيدي. ج9، ص67.

[2] – التفسير الكبير"؛ الرازي، ج10، ص73

"فالوحي من معانيه العامة أنه الإعلام الخفي السريع، الخاص بمن يُوجَّه إليه، بحيث يخفى عن غيره، ومنه الإلهام الغريزي كالوحي إلى النحل، وإلهام الخواطر بما يلقيه الله في روع الإنسان السليم الفطرة كالوحي إلى أم موسى، ومنه وحي الناس لبعضهم البعض، ووحي الشياطين ويسمى بالوسوسة"[1]

والرؤيا والحدس والإلهام والتحديث والفراسة: كلُّها صور للوحي، تتفاوت حسب وقوعها، غير أن النبوة خاصة بالوحي الخاص بأضرُبِه الثلاثة.

الفرع الثالث: مفهوم الوحي عند الحداثيين (محمد أركون):

إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يقدم من خلال عبارتين شعائريّتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن، فهو يبتدئ كلامه قائلا: "قال الله تعالى"...وينهيه قائلا: "صدق الله العظيم"[2].

نلاحظ أن أركون سوف يقوم بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، وذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة التالية المتمثلة في إعادة تقييم هذا المفهوم المركزي وبلورة فهم آخر جديد له .

أما موقف أركون من حجية الوحي: يكفي في معرفة نظرته للوحي نوع العبارات التي يستخدمها في توصيفه، فهي لا تخلو من تنقص ولمز يفيد عدم التقديس وعدم الرضا لأحكامه، فهذا أركون يقول: "أليس من الواجب أن نتخلص من السخرية التي تتحدث عن جنة الله المملوءة بالحور العين، وأنهار الخمر والعسل المرتبطة

---

[1] – الوحي المحمدي"؛ محمد رشيد رضا، دار الكتاب، الجزائر، ط(1)، 1989، ص44.

[2] –محمد أركون ، من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، تر:صالح هاشم، ط: دار الطليعة بيروت، ص:17

بالخيال الشعري لدى البدو.[1]

من الواضح هنا أنّ أركون أراد إخضاع خطاب الوحي ، من خلال نقد وتفكيك للقراءة الحديثة التي تؤدي إلى إعادة النظر في حقيقة الوحي ذاته ، فالخطاب الدّيني في اعتقاده محصول معرفي كغيره ، فيراه خاضعا لكل ما تعرضه اللّغة من تراكيب و دلالات ، فالنصّ القرآني يمارس آلية الطمس والحجب في مسألة إنشاء المعنى و الحقيقة ، ذلك لأنه ذو بنية أسطورية و تركيبة مجازية رمزية[2].

أراد أركون أن يفكك هذا المفهوم التقليدي الذي هو بالنسبة للمؤمنين مفهوم بديهي متعارف عليه لا نقاش فيه متضمن لمبادئ معينّة يجب اتباعها والتقيد بها ، فقد سعى إلى حل إشكالية هذا المفهوم بجعله يتضمن عدة أسئلة قابلة للنقاش والمحاورة.

كما طرح أركون إشكالية حول إيمان فئة معينة بدين مقدّس معيّن وهي لا تتمتع حتى بمعرفة لغته الخاصة ، مثال الفئات التي تعتنق الإسلام الذي لغته العربية فهذا المعتقد التبسيطي لا يمكن أن يكون كاملا ومتزنا ومقنعا إلى درجة أنه لا يقبل المناقشة والمساءلة ، لأن هذا المعتقد المبسط وصل إليهم عن طريق القصص الأسطورية ، ويمكن أن تتضمن هذه المناقشة الصحة أو الخطأ[3].

يقول أركون أنه...." يوجد تعايش بين مستويين من مستويات الوحي ، وكثيرا ما يُخلط بينهما في التعبير الشائع أكثر من غيره: أي كلام الله نقول ذلك على الرغم من أن القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي، أزلي، لا نهائي، محفوظ في أم الكتاب،

---

[1] – القراءة الجديدة عبد الرزاق هوماس (ص65) نقلا عنن كتاب قراءات في القرآن لمحمد أركون النسخة الفرنسية (ص 12)

[2] – :علي حرب : نقد النصّ ، المركز الثقافي العربي ، الدّار البيضاء – المغرب ، ط2، ص:6-7

[3] – محّمد أركون: ا لقرآن من الت فّسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ، مرجع سابق ، ص18 :

وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي، والمرئي، والممكن التعبير عنه لغوياً،، والممكن قراءته، وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله [1].

ويرى أركون أن الوحي نطق في بدايته شفوياً من قبل الله تعالى إلى العباد من طريق وسيط ينقل هذا الكلام ، فبالنسبة للإسلام يدّعي هذا الوسيط بالنبي أو الرسول ، وفي المسيحية يتمثل في يسوع المسيح، فيتم تدوين هذا الوحي الشفوي وتسجيله في الورق حتى يصبح كتابا متداولا يمكن قراءته وتفسيره[2].أي يتحول من كلام إلى نص.

فالشفاهة لها آلياتها وأساليبها الخاصة المستخدمة في التوصيل واستقبال السامع له فتختلف بالتالي عن الكتابة.

فبعد أن كان الوحي عبارة عن تلفظات شفهية دُوِّن في ظروف سياسية واجتماعية وثقافية فأصبح بذلك كتابا عاديا ملموساً يمكن تفحصه وقراءته ، فتولد أمران خطيران : الأول يتعلق بنزع التاريخية ، والتالي بهذا الحدث وتمجيده، والثاني يتمثل في التغيرات الجوهرية الحاصلة في النص القرآني نفسه، فأصبح متميزاً عن الخطاب الشفوي بسبب الاختلاف الموجود بين الكلام المسموع والنص المقروء ، وبين الكلام الحاضر وصاحب النص الغائب[3].

المطلب الثاني: الرد على القراءات الحداثية لمحمد أركون لمصطلح الوحي

أما نظرة التفسير الموضوعي لمصطلح كلمة " الوحي"، فمن خلال تتبعنا لتفسير

[1] -محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني،مرجع سابق، ص 22
[2] -محمد اركون من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني مرجع سابق ، ص25
[3] -عبد اله بلعزيز ،مرجع سابق ، ص:91

مصطلح كلمة الوحي في بعض كتب التفسير الموضوعي نجدها تختلف تماما على فكر ومنهج محمد أركون لتفسير هذا المصطلح، ونجده في مستهل كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني" ابتدأ بقوله تعالى: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ (51) وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (52)الشورى، وقد سبق أن ذكرنا نظرة محمد أركون في تفسير مصطلح كلمة الوحي في هذه الآية وآيات أخرى متعلقة بالوحي.

يقول الدكتور مصطفى مسلم في تفسير هذه الآية: "فذكر تعالى الوحي وأقسامه وأنواعه، وأن تكليم الله تعالى للبشر وقع على ثلاثة أوجه:

الأول: عن طرق الوحي وهو الإعلام في خفاء وسرعة، عن طريق الإلقاء في القلب يقظة أو مناماً، ويشمل الإلهام والرؤيا المنامية.

الثاني:عن طريق الإسماع من وراء حجاب، أي حاجز، بأن يسمع النبي كلاماً دون أن يرى من يكلمه، كما حدث لموسى عليه السلام عندما كلمه ربه عز وجل....

الثالث:عن طريق إرسال ملك ، وظيفته أن يبلغ ما أمره الله بتبليغه له...[1]

ويقول عبد الحميد محمود طهماز في تفسير الآية 52 من سورة الشورى : " أي وبمثل هذا الوحي البديع أوحينا إليك روحاً من أمرنا، وهو القرآن الكريم، وسماه روحاً لأن فيه حياة من موت الجهل والكفر، فالقرآن حياة القلوب وربيعها[2].

[1] -التفسير الموضوعي لسور القرآن مصطفى مسلم، مجلد 7، ط1، جامعة الشارقة، ص:95-96

[2] -التفسير الموضوعي لسور القران العظيم، عبد الحميد طهماز، م 7 ط1، دار القلم دمشق ، ص:405

ويقول الأستاذ طهماز في تفسير للآية(إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (163 النساء) : " فظاهرة الوحي إلى جميع الأنبياء واحدة لا خلاف فيها تقوم بين ذاتين، ذات علوية آمرة ملقية، وذات ضعيفة مأمورة متلقية[1].

ويقول الشيخ محمد الغزالي في تفسيره للآية المذكورة أعلاه : " ...إن الذي أوحى إلى هؤلاء أوحى إلى محمد ، كلهم سفراء من الله إلى خلقه، كُلّفوا فبلَّغوا، ما خانوا ولا فرطوا.

وإذا وصف محمداً وحده بشيء فهو أنه أفصحهم بياناً وأشدهم بلاءً وآصلهم في إحياء الفطرة ومناشدة العقل!!، وتراثه الباقي لا يزال وسوف يبقى إلى قيام الساعة يؤسس اليقين ، ويوقظ الغافلين ويسدد الخطى إلى رب العالمين[2].

وأخيرا ولما سبق ذكره فإن محمد أركون يريد إخضاع الوحي إلى ظروف الزمان والمكان وبالتالي إدخال الوحي في تطبيق مبدأ التاريخية الذي ينادي به الحداثيون يريدون من خلاله إزالة القداسة التي يحيط بها المسلمون كتاب الله "القرآن "

كذلك أراد أركون إخضاع خطاب الوحي، من خلال نقد و تفكيك للقراءة الحديثة التي تؤدي إلى إعادة النظر في حقيقة الوحي ذاته يريد من خلال ذلك تطبيق المنهج الظاهراتي.

ولو اتبع المفكر محمد أركون خطوات التفسير الموضوعي لمصطلح الوحي في

[1] -عبد الحميد طهماز، مرجع سابق، ص:213

[2] -التفسير الموضوعي للقران الكريم،محمد الغزالي، ط4 ، ،دار الشروق،،ص:67

القرآن لكان لزاماً أن يفهم حقيقة هذا المصطلح القرآني وهو أن يجمع الآيات التي تردد فيها لفظة الوحي أو مشتقاتها من مادتها اللغوية، وبعد جمع الآيات والإحاطة بتفسيرها يحاول استنباط دلالات الكلمة من خلال استعمال القرآن الكريم لها، وهناك كتب قديمة تضمنت هذا اللون من التفسير بل هي عمدته أمثال كتب غريب القرآن وكتب الأشباه والنظائر، ولكن فكره الغربي المعادي للإسلام يختلف عن هذه الأفكار.

الخاتمة:

من المفكرين العرب الذين ساهموا في تجديد الفكر وخاصة الإسلامي ، المفكر الجزائر محمد أركون الذي كان متأثراً بالحداثة الفكرية الغربية ، ومن خلال مقالنا نتوصل الى بعض النتائج وهي:

*هدف أركون إلى ربط القرآن الكريم بزمن ظهوره و انبثاقه أول مرة ، حيث تميزت تلك الفترة بممارسات ذهنية خاصة بها فعمل على إبراز تاريخية الوحي ونزع القداسة عنه و إخراجه من صورته المتعالية و الأزلية التي طمس التدّوين الّرسمي لأحداث الوحي التّاريخية

* ميز بين كلام الله الأزلي في اللّوح المحفوظ ، و الوحي المنزل على الأرض و المتجسّد عبر التّاريخ في قالب بشري الذي جاء على ألسنة الأنبياء ، فأصبح بنية لغوية وجب التعامل معه بصفة إنسانية.

* تبرز أهمية التفسير الموضوعي في إصلاح واقع الحياة ومواكبته، فهو متجدد ومعطاء وهو السبيل لبيان مدى حاجة الإنسان إلى هذا الدِّين وحل مشكلاته المستجدة فضلا عن تحقيق هذا النوع من إثراء المعلومات حول قضية معينة.

* يُعد التفسير الموضوعي في أهم أغراضه تفسيراً دعوياً تربوياً اجتماعياً عصرياً،

يهدف إلى بيان الحقائق القرآنية في موضوعات معينة، واستجلاء المنهج القرآني في تناولها وتنزيل ذلك كله على واقع الناس المعاش.

❋ حدّد الوحي من قبل العلماء و المفسرين بعدة مفاهيم ترمي كلها إلى معنى الإشارة و الإيماء ،وكانت مجالات استعماله مختلفة من خلال ما جاء به القرآن الكريم.

❋ اقترح أركون مصطلحي الكتاب المقدّس و الكتاب العادي و أحلّهما محّل أهل الكتاب ،حيث لا ،يمكن الفصل بين الكتاب و نطاقه الثقافي و التاريخي و الأنثروبولوجي ، إذ انتقل من الكتاب بالمعنى المقدّس إلى الكتاب بالمعنى العادي ، يمكن تداوله ولمسه و قراءته و وتمّعنه.

❋ ميز أركون بين الخطاب القرآني الشفهي و النصّ القرآني المكتوب ، ذلك لأنّ العقل في المجتمعات الشفهية تختلف عن العقل في المجتمعات التي تعرف الكتابة فلكلّ من الشفاهية والكتابة بروتوكولها الخاص في عملية التواصل وآلياتها المستخدمة.

❋❋أمّا ما أوصي به أن يتجند علماء الأمة الذين يمتلكون قدرة الرد والدفاع عن قدسية كتاب الله وسنة رسوله والتصدي لهذا التيار الزاحف والمدعم من طرف أعداء الإسلام والمسلمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

❋القرآن الكريم

01-الحداثة والحداثية :المصطلح والمفهوم، نائف العجلوني، مجلة أبحاث جامعة اليرموك،الأردن، مجلد14، العدد,2

02-جدول التنوير، ماكس هوركهايمر،ص23

03-التجديد في التفسير في العصر الحديث ، رسالة دكتوراه تخصص تفسير وعلوم القرآن،الطالبة:دلال بنت كويران،جامعة أم القرى.

04-القراءات الحداثية للقرآن الكريم، مذكرة شهادة ماستر، الطالبتان:وسام حفظ الله –عائدة حموج، جامعة تبسة،

05-مصطفى كيحل ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراة العلوم في الفلسفة،جامعة منتوري قسنطينة2007/2008.

06-رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار والجهود الفلسفية عند محمد أركون،ترجمة:جمال شحيد، الأهالي للطباعة، سورية دمشق،ط1، 2001.

07- -محمد بريش، من هو أركون، الاستشراق العربي دراسة نقدية لأعمال المفكر الاستشراقي محمد أركون، مجلة الهدى،الشارقة،2010،.

08-صليحة عاشور:"الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله-دراسة نقدية"أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب، جامعة قاصدي مرباح ورقلة الجزائر .

09-حاجي رشيد: "النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر" محمد أركون أنموذجاً، رسالة جامعية[1] 09-خالد السبت، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر

10-عبد القادر بودومة، الحداثة وفكر الاختلاف، منشورات الاختلاف، بومرداس-الجزائر، ط1، 2003م.

11-عبد الإله بلعزيز: محمد أركون المفكر والباحث، مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت-لبنان، ط1، 2011م.

12-محمد بوراس:محمد أركون ومشروعه النقدي، مجلة البيان، عدد176

13-محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت ط1 / 99 19

14-محمد أركون :تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة: هاشم صالح ،مركز الانماء القومي، بيروت-لبنان، ط2،/1996.

15-عماد عبد الرزاق"أركون ومشروعه النقدي" مجلة مؤمنون بلا حدود، ج2، 2015/05/06م الرباط المغرب.

16 -محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد.

17- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني .

18-احمد السيد الكومي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم .

19-عبد الستار فتح الله سعيد، المدخل الى التفسير الموضوعي.

20-مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي.ط1 ، مطبعة المعارف

21-عبد السلام حمدان اللوح، مجلة الجامعة الإسلامية غزة مج12، ع1.

22-التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق' صلاح عبد الفتاح الخالدي، ط4، دار النفائس.

23- البداية في التفسير الموضوعي،د.عبد الحي الفرماوي .

24-دراسات في التفسير الموضوعي للقران الكريم ،د.عبد المنعم القصاص.

25-المدخل الى التفسير الموضوعي، عبد الستار عبد لله سعيد،دار التوزيع والنشر الإسلامية

26-النبأ العظيم ،د. عبد الله دراز، منشورات دار القلم، ط2، 1970م .

27- ابن منظور : لسان العرب ، مجلد 15 ، دار صادر ، بيروت - لبنان ، ط 1 ،2000م .28.

28- إبراهيم مصطفى و آخرون : المعجم الوسيط ، ج 1 ، المكتبة الإسلامية.

29- الوحي في القرآن الكريم و موقف المستشرقين منه، مهند صالح عطية الحمداني، مجلة الكلية العربية الأساسية جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية عدد 2010/66مً.

30-مهند صالح عطية الحمداني، الوحي في القران الكريم وموقف المستشرقين ، مجلة كلية العربية الأساسية جامعة بغداد كلية العلوم الإسلامية،ع66/,2010

31- التفسير الكبير"؛ الرازي."

32- تأويل مشكل القرآن"؛ عبد الله بن مسلم بن قتيبة؛ شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، دار الثراث، القاهرة، ط(2)، ,1973

33- كبرى اليقينيات الكونية"؛ محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط(1)، 1997..

34- تاج العروس، الزبيدي.

35- الوحي المحمدي"؛ محمد رشيد رضا، دار الكتاب، الجزائر، ط(1)، 1989.

36-محمد أركون ، من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، تر:صالح هاشم، ط2: دار الطليعة بيروت، .

37-التفسير الموضوعي لسور القرآن مصطفى مسلم، مجلد 7، ط1، جامعة الشارقة.

38-التفسير الموضوعي لسور القران العظيم، عبد الحميد طهماز، م 7 ط1، دار القلم دمشق .

39-التفسير الموضوعي للقران الكريم،محمد الغزالي، ط4 ، ،دار الشروق.

40-الحداثة والحداثية :المصطلح والمفهوم، نائف العجلوني، مجلة أبحاث جامعة اليرموك،الأردن، مجلد14، العدد2.

41-التجديد في التفسير في العصر الحديث ، رسالة دكتوراه تخصص تفسير وعلوم القرآن،الطالبة:دلال بنت كويران، جامعة أم القرى.

النسخ عند الحداثيين ـ نصر حامد أبو زيد أنموذجا ـ

بقلم

كـــمال سـكاك — جامعة الحاج لخضر 1 باتنة

د/ عبد الرحمن معاشي — جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة

sekak.kamel19@gmail.com

المقدمة:

الحمـد لله الّـذي أنـزل كتابـه الكـريم هـدى للمتّقـين، وعـبرة للمعتـبرين، ورحمـة وموعظة للمؤمنين، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، أحيا بكتابه القلوب، وزكّى بـه النّفـوس، وأشـهد أنّ نبيّنـا محمّدا عبـده ورسـوله، الّـذي كـان خلقـه القـرآن، فصلوات الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم تسليما كثيرا...

أمّا بعد...

فقد تتابعت كلمة عامّة علماء الإسلام في فواتح مؤلّفاتهم، وكريم مدوّناتهم، لجملة من علوم الشّريعة الموقّرة، وفنونها المشرّفة، على أنّ شرف العلم تابع لشرف معلومه، وكرامة عرقه مؤثّرة على مولوده، وقد حصل بالتّتبّع والاستقراء اتّفاق كلمتهم على أنّ مـن أشرف العلـوم جمعـا، وأعظمهـا خـيرا ونفعـا، العلـوم المتعلّقـة بكتـاب الله تبـارك وتعالى، بكلّ أنواعها، من تفسير وعلوم القرآن وغيرها، لأنّها متعلّقة بأعظم كتاب أنزل، على أفضل رسول أرسل، إلى خير أمّة أخرجت للنّاس.

وفي بحثنـا المـوجز هـذا، سيكون حديثنا عـن علـم مـن العلوم المتعلّقـة بكتـاب الله تبارك وتعالى من منظور المدرسة الحداثيّة المعاصرة، ويتعلق الأمر بمبحث النّسخ في القرآن الكريم.

1.التّعريف بالموضوع:

في بحثنا الموجز هذا، سيكون حديثنا عن علم من العلوم المتعلّقة بكتاب الله تبارك وتعالى من منظور المدرسة الحداثيّة المعاصرة، ويتعلق الأمر بمبحث النّسخ في القرآن الكريم.

ولم أتطرّق إلى كلام جميع الحداثيّين في هذا الموضوع، بل اخترت منهم نموذجا وهو المفكّر والكاتب المصريّ المعروف "نصر حامد أبو زيد"، فقد خصّص لهذا المبحث فصلا خاصّا في كتابه (مفهوم النّصّ – دراسة في علوم القرآن).

وهذه الدّراسة الّتي قمت بها هي دراسة تحليليّة نقديّة، تتناول هذا المبحث بالشّرح والتّحليل، كما تتناول كلام الحداثيّين عنه من الجانب النّقديّ كذلك.

2.أهمّيّة الموضوع:

تنبع أهمّيّة الموضوع من كونه يتناول مبحثا يحظى عند علماء الإسلام بمكانة سامية واهتمام فريد، وذلك لعظم أهمّيّته حيث يُعتبر العلم بالنّاسخ والمنسوخ من أَوْلى واجبات المفسّر الّتي يلزمه العناية بها، وذلك لأنّه يعين على تفسير كلام الباري – سبحانه وتعالى–.

كما يعتبر هذا المبحث مُهمًّا غايةَ الأهمّيّة بالنّسبة للمفتي والفقيه، وذلك لأنّ النّسخ له تأثير مهمّ على استنباط الحكم الشّرعيّ.

وإذا نظرنا إلى كلام الحداثيّين حول هذا الموضوع نجدهم يقذفون شبهات هدامة تؤول بهذا المبحث المهمّ إلى الزّوال، ممّايؤدّي إلى وقوع خلل واضطراب كبيرين في استنباط الأحكام الشّرعيّة.

3.أهداف الموضوع: يهدف هذا البحث إلى:

1. الاطّلاع على كلام الحداثيّين في هذا المبحث، وفهم طريقته في تطبيق المناهج الحديثة، ومن ثمّ معرفة النّتائج المتوصّل إليها (إيجابا أو سلبا).

2. خدمة البحث العلمي.

3. محاولة التّوصّل إلى أحكام موضوعيّة فيما كتبه الحداثيّون، وخاصّة أنّنا نجدهم يشكون من عدم إنصافهم.

4. التّعرّف على أهمّ أسباب مظاهر الغلط في فهم النّصوص القرآنيّة الموجودة في بعض المؤلّفات المعاصرة للحداثيّين.

5. مناقشة آراء وأفكار الحداثيّين المختلفة، ودحض شبهاتهم حفاظا على قداسة النّصّ القرآنيّ.

4.إشكاليّة البحث:

لقد أحدث هذا الموضوع المهمّ من مواضيع علوم القرآن جدلا كبيرا في أوساط الحداثيّين والعلمانيّين، وخاصّة الأكاديميّين منهم، وقد استغلّوه في بثّ أفكارهم المسمومة وبثّ شبهاتهم للطّعن في مصداقيّة الوحيين، وعليه فإنّه يمكننا طرح الإشكالات الآتية:

- ما المقصود بالحداثة ومن هم الحداثيّون؟
- كيف تعامل الحداثيّون مع موضوع النّسخ في القرآن الكريم؟
- ما هي الشّبهات الّتي قذفوها، والدّعائم الّتي استندوا إليها ليصلوا إلى إنكار ظاهرة النّسخ؟
- كيف يكون الرّدّ على شبهاتهم؟

هذا ما حاولت الإجابة عنه جاهدا من خلال هذا البحث الوجيز.

5.أسباب اختيار الموضوع: هناك جملة من العوامل والأسباب الّتي جعلتني أختار هذا الموضوع بالذّات، أُجملها في ما يلي:

1. كون موضوع البحث متعلّقا بعلم من علوم القرآن الكريم، وشرف العلم بشرف موضوعه؛ ولا شكّ أنّ شرف كتاب الله جلّ وعلا عظيم .

2. كثرة الحداثيّين والمفكّرين والفلاسفة المعاصرين في هذا الزّمن، وما وقع في شأنهم من تباين في الآراء.

3. الوقوف على مثل هذه القراءات يفيد طالب العلم في أخذ الأدب عن أهل العلم في طريقة ردودهم وانتقاد بعضهم لبعض، وبذلهم في كل ذلك النّصيحة لله ولرسوله.

4. اندراج هذا البحث ضمن موضوع الملتقى الدّوليّ، وهو (القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلاميّة – نظرة نقديّة –).

5. كثرة الحديث عن هذه القضايا الّتي أثارها الحداثيّون، حيث إنّها شغلت حيّزا واسعا بين أوساط الأكاديميّين.

6.منهج البحث: خلال دراستي لهذا الموضوع فإنّني قد احتجت إلى استعمال منهجين أساسيّين هما:

1. المنهج التّحليليّ: وذلك من خلال تحليل كلام الحداثيّين وشرحه والتّعليق عليه.

2. المنهج النّقديّ: وذلك من خلال الحكم على أقوالهم بالصّحة أو الخطإ مع ذكر الدّليل على ذلك، كما استعنت في ذلك بآراء العلماء وأحكامهم على مثل هذه الأقوال.

7. الخطّة العمليّة:

قسَّمتُ البحث إلى مقدّمة وعرضٍ وخاتمة.

فأمّا المقدّمة فتناولت فيها طبيعة الموضوع المدروس وأهمّيّته، وسبب اختياره، والإشكاليّة الّتي يهدف للإجابة عليها، كما بيّنتُ أهداف الموضوع والمناهج البحثيّة المعتمدة في البحث، والخطّة البحثيّة المعتمدة في الدّراسة.

وأمّا العرض، وهو صلب الموضوع، فقد قسّمته إلى مبحثين:

أمّا المبحث الأوّل فخصّصتُه للحديث عن موضوع النّسخ عند علماء المسلمين، وقسّمته إلى ثلاثة مطالب، تناولتُ في أوّلها مفهوم النّسخ من النّاحية اللّغويّة ولاصطلاحيّة. وتطرّقت في الثّاني منها إلى ذكر أهمّيّة النّسخ والحكمة منه، وختمت الثّالث منها بذكر أنواع النّسخ.

وأمّا المبحث الثّاني فتناولتُ فيه النّسخ من منظور الحداثيّين، وقسّمته إلى ثلاثة مطالب، تناولت في أوّلها تعريف الحداثة من النّاحيتين اللّغويّة والاصطلاحيّة، وفي المطلب الثّاني من المقصود بالحداثيّين، وختمت الثّالث منها بالحديث عن الشّبهات الّتي بثّها الحداثيّون في هذا الموضوع وحاولت الرّدّ عليها بالحجّة والبرهان.

وأمّا الخاتمة فتكلّمتُ فيها عن أهمّ النّتائج الّتي توصّلتُ إليها في بحثي، كما ذكرت فيها بعض التّوصيات.

وهذه هي الخطّة التّفصيليّة للبحث:

- مقدمة.
- المبحث الأول: النسخ عند علماء المسلمين.
- المطلب الأول: تعريف النسخ.
- الفرع الأول: النسخ في اللغة.
- الفرع الثاني: النسخ في الاصطلاح.
- المطلب الثاني: أهمية النسخ والحكمة منه.

- الفرع الأول: أهمية النسخ.
- الفرع الثاني: الحكمة منه.
- المطلب الثالث: أنواع النسخ.
- المبحث الثاني: النسخ من منظور الحداثيين.
- المطلب الأول: تعريف الحداثة.
- الفرع الأول: الحداثة لغة.
- الفرع الثاني: الحداثة في الاصطلاح.
- المطلب الثاني: من المقصود بالحداثيين.
- المطلب الثالث: شبهات الحداثيين حول النسخ وردها.
- الشبهة الأولى: تخصيص لفظ الآية بالمعنى اللغوي.
- الشبهة الثانية: قولهم بوجوب بقاء النص المنسوخ إلى جانب النص الناسخ.
- الشبهة الثالثة: قولهم إن النسخ كله من باب المنسإ.
- الشبهة الرابعة: قولهم بفتح باب الاجتهاد في هذا الموضوع.

❖ **خاتمة:** أهمّ النّتائج والتّوصيات.

المبحث الأوّل: النسخ عند علماء المسلمين

المطلب الأوّل: مفهوم النسخ

الفرع الأوّل: النّسخ في اللّغة

جاء النّسخ في لغة العرب على عدة معان:

1- **النقل:** قال ابن منظور: (النّسخ اكتتابك كتابا عن كتاب، حرفا بحرف)[1].

---

[1]- لسان العرب لابن منظور، ص 4407.

2- **الإبـــدال:** قـــال ابـــن منظـــور: (والنّســـخ إبطـــالُ الشّيـــءِ وإقامـــةُ آخـــرَ مقامَه،...والعرب تقول: نسخت الشّمس الظّلّ وانتسخته: أزالته، والمعنى: أذهبت الظّلّ وحلّت محلّه)[2].

3- **التّغيير:** تقول العرب: نسخت الرّيح آثار الدّيار، غيّرتها[3].

الفرع الثّاني: النّسخ في الاصطلاح.

إنّ النّسخ في معناه الاصطلاحيّ عند المتقدّمين مخالف لما هو عليه عند المتأخّرين، فهو عند المتقدّمين يراد به مطلق البيان، فيدخل فيه: تخصيص العموم، وتقييد المطلق، وبيان المجمل، ورفع الحكم[4].

أمّا عند المتأخّرين فإنّه يراد به: رفع لفظ نصّ شرعيّ أو حكمه، واستبداله بحكم آخر، بنصّ شرعيّ متأخّر عنه.

وعليه فإنّ النّسخ عند المتقدّمين أعمّ منه عند المتأخّرين.

وقد أجمع المسلمون على وقوعه شرعا وعقلا، وأنكره اليهود ظنّا منهم أنه بَداء، كالّذي يرى الرّأي ثمّ يبدو له[5]، وهو باطل في حقّ الله –تبارك وتعالى- لأنّه يستلزم الجهل بالمستقبل.

ولا يقع النّسخ إلّا في الأمر والنّهي ولو ورد بصيغة الخبر، أمّا الخبر الّذي ليس بمعنى الطّلب فلا يدخله النّسخ كالوعد والوعيد، وقصص الأمم الغابرة، وقصص الأنبياء الّتي وردت في القرآن الكريم.

---

[2]- المرجع نفسه، ص 4407.

[3]- المرجع نفسه، ص 4407.

[4]- قواعد التفسير، خالد السبت، ج 02، ص 725.

[5]- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، ص 1436.

المطلب الثاني: أهمّيّة النسخ والحكمة منه

الفرع الأول: أهمّيّة النّسخ:

إنّ هذا المبحث عند علماء الإسلام يحظى بمكانة سامية واهتمام فريد، وذلك لعظم أهمّيّته حيث يُعتبر العلم بالنّاسخ والمنسوخ من أَوْلى واجبات المفسّر الّتي يلزمه العناية بها، وذلك لأنّه يعين على تفسير كلام الباري –سبحانه وتعالى–، قال السّيوطيّ (ت911ه): (قال الأئمّة: لا يجوز لأحد أن يفسّر كلام الله إلا بعد أن يعرف منه النّاسخ والمنسوخ)[6]، وقد قال عليّ لقاصّ: (أتعرف النّاسخ من المنسوخ؟) قال: لا، قال: (هلكت وأهلكت)[7].

كما يعتبر هذا المبحث مُهمًّا غايةَ الأهمّيّة بالنّسبة للمفتي والفقيه، وذلك لأنّ النّسخ له تأثير مهمّ على استنباط الحكم الشّرعيّ.

الفرع الثّاني: الحكمة من النّسخ

النّسخ ممّا خصّ الله به هذه الأمّة دون غيرها، وذلك لحكم عظيمة استنبط منها العلماء ما يلي:

- التّيسير على الأمّة، ورفع الحرج والمشقّة، وهذا من نعم الله تعالى على عباده المؤمنين ورحمته بهم، ومثاله آية الجهاد في سورة الأنفال والّتي لا تبيح التّوليّ يوم الزّحف إلّا إذا كان عدد الكفّار عشرة أضعاف عدد المسلمين، ثمّ خُفّف العدد إلى ضعفين في الآية الّتي تليها مباشرة[8].
- بقاء أجر التّلاوة في حالة نسخ الحكم وبقاء التّلاوة.

---

[6]- الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي، ص 1435.

[7]- المرجع نفسه، ص 1435.

[8]- سورت الأنفال، الآيتين: 66-67.

- أمّا في حال رفع التّلاوة وبقاء الحكم فإنّ الحكمة من ذلك ابتلاءُ هذه الأمّة بالمسارعة إلى امتثال أوامر الله بطريق الظّنّ فيسرعون بأدنى شيء كما سارع الخليل إلى ذبح ولده بمنام، والمنام هو أدنى طرق الوحي[9].

- التّدرّج في التّشريع.

المطلب الثالث: أنواع النسخ

إذا أردنا تقسيم النّسخ واستنباط أنواعه فإنّه يمكننا استخراج أنواع عديدة باعتبارات شتّى، لكنّنا في هذا البحث الوجيز لا نستطيع بسط كلّ الأنواع على جميع الاعتبارات لأنّ هذا البحث يقتضي الإيجاز، لذا سنقتصر على أنواع النّسخ باعتبار نوع النّصّ، وهذا هو الاعتبار الشّائع عند جميع العلماء:

1- **نسخ القرآن بالقرآن:** وله أمثلة كثيرة منها آية الجهاد في سورة الأنفال وقد سبقت الإشارة إليها، ونسخ عدة المتوفّى عنها زوجها من سنة كاملة إلى أربعة أشهر وعشرة أيّام في سورة البقرة[10].

2- **نسخ القرآن بالسّنّة:** وقد اختلف علماء المسلمين في وقوعه فأجازه بعضهم ومنعه آخرون، واستدلّ المانعون بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنَ ـايَةٍ اَوْ نُنسِهَا نَاتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:106] قالوا: "ولا يكون مثل القرآن وخيرا منه إلّا قرآن"، واستدلّ المجيزون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم:03] فالسّنّة أيضا من عند الله، وعليه فإنّه يجوز أن تكون ناسخة للقرآن.

وهناك قول ثالث حكاه ابن حبيب النّيسابوريّ في تفسيره وهو: أنّ السّنّة إذا كانت بأمر الله من طريق الوحي نسخت، وإن كانت باجتهاد فلا[11].

9- الإتقان للسيوطي، ص 1455.

10- سورة البقرة، الآيت الناسخة 232، والآية المنسوخة: 238.

11- حكى هذه الأقوال الثلاثة السيوطي في الإتقان، ص 1437.

3- **نسخ السّنّة بالقرآن:** وهو أمر واقع شرعا وله أمثلة عديدة، منها نسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، ومن المعلوم أنّ ستقبال بيت المقدس في الصّلاة قد ثبت بالسّنّة المتواترة[12]، ونسخ بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: 144].

4- **نسخ السّنّة بالسّنّة:** وهو جائز عقلا وواقع شرعا، وله أمثلة كثيرة منها حديث النّهي عن زيارة القبور ونسخه بالجواز.

المبحث الثاني: النسخ من منظور الحداثيّين

المطلب الأوّل: تعريف الحداثة

الفرع الأوّل: الحداثة في اللّغة: لغة[13]: أصل هذه الكلمة من مادّة (حدث)، والحاء والدّال والثّاء أصل واحد وهو كون الشّيء لم يكن. يُقال: حدث أمر بعد أن لم يكن، وصار فلانٌ أُحدوثَة أي كثّروا فيه الأحاديثَ، وشابّ حَدَث وشابّة حَدَثَة: فتيّة في السّنّ، والحَدَث من أحداث الدّهر شبه النّازلة، والأُحدوثَةُ: الحديثُ نفسُه، والحديثُ: الجديدُ من الأشياء، ورجُل حِدْثٌ: كثيرُ الحديث، والحَدَثُ: الإبداءُ. ومحدثات الأمور: ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء الّتي كان السّلف الصّالح على غيرها. وفي الحديث: "إيّاكم ومحدثات الأمور" جمع محدَثَة بالفتح، وهي ما لم يكن معروفا في كتاب ولا سنّة ولا إجماع.

الفرع الثّاني: الحداثة اصطلاحا: إنّ الحداثة في العالم العربيّ ما هي إلّا امتداد للحداثة في العالم الغربيّ، وعليه فإنّه لابدّ من التّطرّق إلى معنى الحداثة عند الغربيّين للوصول إلى معناها في العالم العربيّ:

---

[12]- مذكّرة في أصول الفقه للشّنقيطي، ص 82.

[13]- كتاب العين للفراهيدي، ج01/ ص 292-293. مقاييس اللّغة لابن فارس، ج02/ ص 36. لسان العرب لابن منظور، ص796. المصباح المنير للفيومي، ص 48. القاموس المحيط للفيروزأبادي، ص 336.

إنّ الباحثين الغربيّين المهتمّين بدراسة الحداثة يتّفقون على أنّ الحداثة منهج تغييريّ ومذهب انقلابيّ في المفاهيم والأفكار، يختفي تحت شعار التّطوّر والتّقدّم، ويقبع أحيانا تحت ستار الأدب والفنّ، وهذا المنهج التّغييريّ جاء نتيجة لمناهج تغييريّة سبقته، وهي ما يعبّرون عنه باسم "الهزّات الحضاريّة" الّتي غيّرت وبدّلت في المفاهيم والأفكار والمبادئ حتّى أنتجت الحداثة بصفتها منهجا لابدّ منه للتّقدّم والتّحضّر الّذي يقوم على التّطوّر والتّغيّر الدّائمين.

والحداثة عندهم ثورة فنّيّة وفكريّة ضدّ ما تخلّفه الأحداث التّاريخيّة في عالمهم الغربيّ من أزمات فكريّة وعقديّة لا ضابط لها، فهم لا يلتزمون بدين حقّ، ولا بشرع صحيح يستمدّون منه العلاج النّاجح لمشكلاتهم، فأزماتهم – لذلك- دائمة، وحوادثهم الفكريّة متكرّرة ومتقلّبة، وعقائدهم متغيّرة ومتبدّلة، لذا فإنّه لابدّ – عندهم- من الحداثة الّتي تعني الإيمان الرّاسخ بالتّطوّر الفكريّ والاجتماعيّ، والتّنكّر للعقائد والأفكار والتّقاليد القديمة من أجل الإتيان بواقع فكريّ وأخلاقيّ واجتماعيّ أفضل، ونظم وقوانين متقدّمة مناسبة للعصر الحديث.

بناء على هذا فإنّ الحداثة عند الغربيّين تعني حتميّة الصّراع مع القديم، وبالتّالي رفضه ونفيه وضرورة التّحوّل والتّطوّر إلى فكر جديد يقوم على أنقاض القديم ويختلف معه في المضمون، ثمّ تأتي المرحلة الزّمنيّة الّتي بعد هذه المرحلة، فتتغيّر وتتطوّر المفاهيم والأفكار لتناسب العصر الجديد وهكذا، فالمبادئ والعقائد والقيم في تطوّر مستمرّ ولكلّ زمن وعصر حداثته.

كما أنّه من أبرز المقوّمات الّتي يجب أن تتميّز بها هذه الحركة الثّوريّة هو أنّه يجب عليها أن لا تنتصر أبدا، بل يجب أن تبقى مستمرّة إلى الأبد، لأنّ انتصارها يمكن أن يؤدّي إلى ثباتها واستقرارها وهو ما يتنافى مع أبرز هدف من أهداف الحداثة.

ومن أبرز سمات الحداثة الفوضى في كلّ شيء، في الأفكار والمبادئ والآداب والفنون وغيرها. يقول الحداثيّ الفرنسيّ فلوبير (ت.....): ((كلّ ما أريد أن أفعله هو أن أنتج كتابا حول لا شيء، وغير مترابط إلّا مع نفسه، وليس مع عوالم خارجيّة، ويفرض نفسه بحكم قوّة أسلوبه...))[14].

ويقول فرانك كيرمود (ت...): ((إنّها لا تعيد صياغة الشّكل، بل تأخذ الفنّ إلى ظلمات الفوضى واليأس))[15]. ويعلّق أحد الغربيّين على هذه العبارة فيقول: (وهذا يعني أنّ الحداثة لا تأخذ بيد الفنّ إلى مواطن الإبداع، وإنّما إلى التّهلكة، وباختصار لا توحي النّزعة التّجريبيّة بالتّكلّف والغموض والتّجديد في الفنّ فحسب، بل توحي أيضا بالضّبابيّة والغربة والتّفكّك...)[16].

ومثل هؤلاء ينطبق عليهم قول الله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [يوسف: 26]، فهؤلاء بعض أصحاب الحداثة وقادتها يعترفون بالفوضى الفكريّة الّتي مثّلتها وتمثّلها الحداثة.

أمّا بالنّسبة للحداثة عند أتباعها من العرب فهي: ((مذهب فكريّ يسعى لهدم كلّ موروث والقضاء على كلّ قديم، والتّمرّد على الأخلاق والقيم والمعتقدات))[17].

فالحداثة على هذا الأساس ليست مقتصرة على الأشكال الأدبيّة والفنّيّة الظّاهرة فقط، بل هي في الحقيقة ثورة فكرية، وعقيدة جديدة، لها تصوّرها الخاصّ عن الإله

[14]- الحداثة ص 25، نقلا عن الحداثة في العالم العربيّ، محمّد بن عبد العزيز العليّ، ص 130.

[15]- في كتابه مقالات حديثة، انظر: الحداثة ص 26. نقلا عن الحداثة في العالم العربيّ، محمّد بن عبد العزيز العليّ، ص 130.

[16]- الحداثة ص 26. نقلا عن الحداثة في العالم العربيّ، محمّد بن عبد العزيز العليّ، ص 131.

[17]- الحداثة في ميزان الإسلام ص 12. نقلا عن الحداثة في العالم العربيّ، محمّد بن عبد العزيز العليّ، ص 136.

والكون والإنسان والحياة. يقول أدونيس (ت....): ((فالكتابة الإبداعيّة هي الّتي تمارس تهديما شاملا للنّظام السّائد وعلاقاته، أعني نظام الأفكار))[18]. وعليه فإنّ أهمّ شرط يجب أن يتوفّر في الحداثيّ هو أن ينبذ الموروث، ويخالف السّائد المألوف، ويثور على الثّابت المعروف.

المطلب الثاني: من المقصود بالحداثيّين

سبق وأن ذكرنا في تعريف الحداثة أنّها منهج ثوريّ تغييريّ، يبحث عن الجديد تحت أنقاض القديم، كما أنّه من أبرز سمات الحداثة نبذ القديم والثّورة عليه ومحاربته.

انطلاقا من هذا المفهوم فإنّنا نقصد بالحداثيّين في هذا البحث كلّ من كانت له علاقة بهذا المنهج الوافد، سواء بالانتماء إليه أو الاقتناع بمبادئه وأفكاره أو الدّفاع عنه أو الدّعوة إليه أو التّشجيع على اعتناقه، وسواء كان ذلك باللّسان أو القلم أو غيرها من الوسائل.

فالحداثة إذن تتعلّق بالفكر والمعتقد والمنهج أكثر من تعلّقها بالزّمن، فهي لا تتعلّق بفترة زمنيّة محدّدة (من..إلى..)، فمن كان هذا معتقده ومنهجه فهو حداثيّ وإن نفى عن نفسه هذه الصّفة، وهو حداثيّ وإن لم يكن من المعاصرين، لأنّ هذا المصطلح إنّما ظهر مؤخّرا في هذا العصر وأطلق على المعاصرين خاصّة.

ومن بين هؤلاء الحداثيّين، أذكر على سبيل التّمثيل لا الحصر: السّوريّ النّصيريّ أدونيس وزوجته خالدة سعيد، والمغربيّ محمّد عابد الجابريّ (ت 2010م)، والمصريّ عليّ البطل، والمصريّ جابر عصفور، والمصريّ إدوار الخرّاط (ت 2015م)، ومحمد جاسم الموسويّ، والسّعوديّ عبد الله الغذاميّ، والمصريّ محمود أمين العالم (ت

[18]- زمن الشّعر ص 296. نقلا عن الحداثة في العالم العربيّ، محمّد بن عبد العزيز العليّ، ص 136.

2009م)، والمصريّ غالي شكري (ت 1998م)، والمصريّ نصر حامد أبو زيد (ت 2010م)، والعراقيّ عبد الوهّاب البياتي (ت 1999م).

هذه على سبيل المثال جملة من أسماء الحداثيّين المشتهرين اليوم على السّاحة الإعلاميّة والثّقافيّة والأكاديميّة، ومن الإنصاف القولُ بأنّ ما ذكرته ابتداءًا – قبل سرد أسماء هؤلاء الحداثيّين– هو منهج ومعتقد الحداثة والحداثيّين في العالمين الغربيّ والعربيّ، ولكن ليس كلّ من عدّ نفسه حداثيّا انطبقت عليه جميع تلك المفاهيم الحداثيّة، لا سيما وأنّ بعض الأدباء والنّقّاد والمفكّرين ركب موجة الحداثة وهو يجهل منهجها الخطير في رفض الثّوابت ممّا جاء به الدّين الحقّ، والدّعوة إلى التّحرّر من الأحكام الشّرعيّة، والمثل الأخلاقيّة.

كما أنّ بعضهم قد يجهل حقيقة مفهوم الحداثة وخصائصها ومرتكزاتها، أو يتجاهلها لحاجة في نفسه.

المطلب الثالث: شبهات الحداثيّين حول النسخ والرّدّ عليها.

<u>**الشّبهة الأولى:**</u> تخصيصهم للفظ "الآية" في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنَ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة:106] بالمعنى اللّغوي دون المعنى الشّرعي، فيفسّرونها على أنّها "العلامة الدّالّة"[19].

والجواب على هذه الشّبهة أن يقال:

1- هذا تخصيص يحتاج إلى دليل شرعيّ، لأنّ لفظ "ءاية" في هذا الموضع جاء نكرة في سياق الشّرط فهو يفيد العموم كما هو معروف عند الأصوليّين[20]، والأخذ بعموم

---

[19]- مفهوم النص، لنصر حامد أبو زيد، ص 118.

[20]- المذكّرة للشّنقيطي، ص 197. الأصول من علم الأصول لابن عثيمين، ص 25. شرح الورقات للفوزان، ص 93.

الألفاظ العامّة واجب حتّى يثبت تخصيصها، لأنّ العمل بنصوص الكتاب والسّنّة واجب على ما تقتضيه دلالتها حتّى يقوم دليل على خلاف ذلك[21].

2- إنّ الأصل في ألفاظ النّصوص الشّرعيّة حملها على الحقائق الشّرعيّة، لا على الحقائق اللّغويّة أو العرفيّة إلّا إن دلّ دليل على ذلك، كالسّياق أو غيره. كما أنّ الأصل في كلام أهل اللغّة أن يحمل على الحقائق اللّغويّة، وكلام أهل العرف على الحقائق العرفيّة[22].

3- ثمّ إنّ أهل العلم بالتّفسير من لدن صحابة النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام إلى الآن -في حدود ما بحثت- لم يرد عنهم تخصيصها بالمعنى اللّغويّ دون الشّرعيّ، فهذا دليل على أنّهم يأخذون بها على عمومها[23].

---

[21]- الأصول من علم الأصول لابن عثيمين، ص 26.

[22]- الأصول من علم الأصول لابن عثيمين، ص14.

[23]- منهم: ابن عبّاس، ومجاهد، وأبو العالية، ومحمّد بن كعب القرظيّ، والضّحّاك، وعطاء، وقتادة، والسّدّيّ، والحسن البصريّ، وابن أبي حاتم، كما نقله عنهم الطّبريّ في تفسيره، ج02/ ص388، وابن كثير في تفسيره، ج01/ ص149-150. وانظر: أحكام القرآن للبيهقيّ، ج01/ ص34. أحكام القرآن للجصّاص، ج01/ ص72. تفسير القرطبيّ، ج02/ ص300. تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين، ج01/ ص168. التّفسير الكبير لابن تيمية، ج03/ ص38. تفسير الإمام الشّافعيّ للفرّان، ج01/ ص215. الدّرّ المصون للسّمين الحلبي، ج02/ ص57. الدّرّ المنثور للسّيوطيّ، ج01/ ص542. الجواهر الحسان للثّعالبيّ، ج01/ ص292. اللّباب لأبي حفص الدّمشقيّ، ج02/ ص364. المصابيح للوزير المغربيّ، ص175. تفسير الجلالين، ص17. التّحرير والتّنوير لابن عاشور، ج01/ ص656. التّفسير الوجيز لوهبة الزّحيلي، ص18. التّسهيل للعدويّ، ج02/ ص182. التّفسير الصّحيح لحكمت ياسين، ج01/ ص210. البرهان للزّركشي، ج02/ ص30. الإتقان للسّيوطيّ، ج04/ ص1436. مناهل العرفان للزّرقاني، ج02/ ص140. مباحث في علوم القرآن لمنّاع القطّان، ص228. دراسات في علوم القرآن الكريم لفهد الرّومي، ص406. الواضح في علوم القرآن لمصطفى ديب ومحي الدّين ديب، ص141. المقدّمات الأساسيّة للجديع، ص217. المذكّرة للشّنقيطي، ص65. الأصول من علم الأصول لابن عثيمين، ص40. بحوث منهجيّة في علوم القرآن، موسى إبراهيم، ص148. شرح الورقات للفوزان، ص 13.

بل إنّ اللّغويّين أنفسهم فهموا منها العموم ولم يقصروها على المعنى اللّغويّ[24].

ومخالفة هؤلاء العلماء كلّهم بإحداث قول لم يقولوا به غير جائز شرعا لأنّه خرق لإجماعهم، قال في المراقي[25]:

617-وَخَرْقَهُ فَامْنَعْ لِقَوْلٍ زَائِدِ ... إِذْ لَمْ يَكُنْ ذَاكَ سِوَى مُعَانِدِ.

ولأنّه يلزم من ذلك أنّه قد خفي عنهم بعض ما هو صحيح، ويلزم من هذا القول أنّهم كانوا في بعض أمورهم يعبدون الله على جهالة، وهذا غير جائز على أمّة الإسلام المعصومة بنور الوحيين، بدليل قوله عليه الصّلاة والسّلام: "إِنَّ اللهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ"[26].

الشبهة الثانية: قولهم إنّ بقاء النّصّ المنسوخ إلى جانب النّصّ النّاسخ أمر ضروريّ لأنّه يمكن أن يفرضه الواقع مرّة أخرى، كالأمر بقتال الكفّار حال القوّة والصّبر عليهم حال الضّعف[27].

والرّدّ على هذه الشّبهة أن يقال:

1- إنّ القول بوجوب بقاء النّصّ المنسوخ إلى جانب النّصّ النّاسخ قول غير صحيح، وأصرح ما يدلّ على بطلانه هو الواقع الشّرعيّ، فقد ثبت شرعًا رفعُ نصوصٍ منسوخةٍ بألفاظها، والله جلّ وعلا يُثبت ما يشاء ويمحو ما يشاء ولا معقّب لحكمه: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرّعد:39]، كما أنّه سبحانه

24- كالفرّاء وغيره. تاج العروس للزّبيدي، مادّة (نسخ)، ج07/ ص355. تفسير البحر المحيط لأبي حيّان، ج01/ ص506. المفردات للرّاغب، ص490.

25- مراقي السّعود للشّنقيطي، ص78.

26- رواه الترّمذيّ في (كتاب الفتن)، باب: (ما جاء في لزوم الجماعة) ح رقم: 2305، وصححه الألباني في "صحيح سنن الترمذي"، ح رقم: 2167.

27- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 122.

يفعل ما يشاء: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُـمْ يُسْـَٔلُونَ٢٣﴾ [الأنبياء:23]. وإذا ثبت وقوعه شرعا ثبت جوازه عقلا، لأنّ الوقوع أوّل دليل على الجواز[28].

ومن الأدلّة العقليّة على جواز نسخ التّلاوة أنّ ما يتعلّق بالنّصوص القرآنيّة من التّعبّد بلفظها، وجواز الصّلاة بها، وحرمتها على الجنب في قراءتها ومسّها، شبيه كلّ الشّبه بما يتعلّق بها من دلالتها على الوجوب والحرمة ونحوهما، في أنّ كلّا من هذه المذكورات حكم شرعيّ يتعلّق بالنّصّ الكريم، وقد تقتضي المصلحة نسخ الجميع، وقد تقتضي نسخ بعض هذه المذكورات دون بعض، وإذن يجوز أن تنسخ الآية تلاوة وحكما، ويجوز أن تنسخ تلاوة لا حكما، ويجوز أن تنسخ حكما لا تلاوة[29].

أمّا احتجاج المؤلّف على هذه الدّعوى بإمكانيّة فرض الواقع لحكم الآية المنسوخة مرّة أخرى فيُرجع إليه في العمل، فإنّه احتجاج يدلّ على خلط المؤلّف بين النّسخ وبين الأحكام المعلّلة.

أمّا النّسخ فهو رفع تامّ لحكم سابق وتعويضه بحكم لاحق، بحيث لا يجوز العمل بالأوّل مرّة أخرى. وأمّا الأحكام المعلّلة فهي أحكام تدور مع عللها وجودا وعدما، فيوجد الحكم بوجود علّته وينعدم بانعدامها، وهو ما يعرف عند الأصوليّين بالدّوران الوجوديّ والعدميّ. قال في المراقي[30]:

745- أَنْ يُوجَدَ الْحُكْمُ لَدَى وُجُودِ ... وَصْفٍ وَيَنْتَفِي لَدَى الْفُقُودِ.

وقال الزّركشيّ (ت794ه): (ما أُمر به لسبب ثمّ يزول السّبب، كالأمر حين الضّعف والقلّة بالصّبر وبالمغفرة للّذين يرجون لقاء الله ونحوه من عدم إيجاب الأمر

[28]- نظريّة النّسخ، شعبان إسماعيل، ص108. ومناهل العرفان للزّرقاني، ج02/ ص167.
[29]- نظريّة النّسخ، شعبان إسماعيل، ص110. ومناهل العرفان للزّرقاني، ج02/ ص169.
[30]- مراقي السّعود للشّنقيطي، ص93.

بالمعروف والنّهي عن المنكر والجهاد ونحوها، ثمّ نسخه إيجاب ذلك. وهذا ليس بنسخ في الحقيقة، وإنّما هو نسْء كما قال تعالى: ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾ فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضّعف يكون الحكم وجوب الصّبر على الأذى. وبهذا التّحقيق تبيّن ضعف ما لهج به كثير من المفسّرين في الآيات الآمرة بالتّخفيف أنّها منسوخة بآية السّيف، وليس كذلك بل هي من المنسإ، بمعنى أنّ كلّ أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلّة توجب ذلك الحكم، ثمّ ينتقل بانتقال تلك العلّة إلى حكم آخر وليس بنسخ، إنّما النّسخ الإزالة حتّى لا يجوز امتثاله أبدا)[31].

الشبهة الثالثة: قولهم إنّ النّسخ كلّه من باب "المنسإ" أي المؤجّل، وكلّ حكم يمتثل في وقته، ويكون معنى "التّبديل" هو تبديل الأحكام لا النّصوص بلفظها، لأنّ تبديل ألفاظ النّصوص يتناقض مع حكمة التّيسير والتّدرّج في التّشريع[32].

والرّدّ على هذه الشّبهة أن يقال:

إنّ القول بأنّ النّسخ كلّه من باب المنسإ في حقيقته إنكار لوقوع النّسخ بمعناه المصطلح عليه عند علماء القرآن والأصول، وهذا القول مجازفة تردّها العديد من الأدلّة، هي:

1. الآيات المتّفق على نسخها بين علماء القرآن والتّفسير.
2. أنّه لم يقل أحد من هؤلاء العلماء بجواز العمل بالحكم المنسوخ، وهذا مستوحى من تعريفهم للنّسخ، بل نصّوا على خلاف ذلك، وهو أنّ النّصّ المنسوخ لا يجوز امتثاله بعد نسخه أبدا، كما هو ظاهر كلام الزّركشيّ (ت794ه) الّذي سقناه قريبا.

[31]- البرهان للزّركشي، ج02/ ص42. وانظر: الإتقان للسّيوطيّ، ج04/ ص1438.
[32]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 123.

3. أنّ الله جلّ وعلا قد عطف النّسء على النّسخ في الآية: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا﴾ [البقرة:106] والأصل في العطف عند علماء اللغة أنّه يقتضي المغايرة[33].

4. أنّ العلماء الّذين فسّروا هذه الآية لم يجعلوا للنّسخ والنّسء معنى واحدا، بل فرّقوا بينهما[34].

5. أنّ الاختلاف في المبنى يدلّ على الاختلاف في المعنى.

الشّبهة الرابعة: قولهم بأنّ باب الاجتهاد في النّسخ مفتوح[35]. والرّدّ على هذه الشّبهة أن يقال: - إذا كان المقصود من ذلك معرفة الآيات النّاسخة والمنسوخة، فهذا أمر يسوغ فيه الاجتهاد.

- أمّا إذا كان المقصود ادّعاء النّسخ دون استناد إلى نصّ فهذا باطل، وذلك لأنّ النّسخ هو إبطال حكم شرعيّ قديم وإبداله بآخر جديد، فهو في حقيقته تشريع، والتّشريع لا يكون إلّا من عند الله تبارك وتعالى: ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشّورى:21] وقد انقطع التّشريع بوفاة خاتم الأنبياء والمرسلين، وعليه فإنّه لا مجال للاجتهاد في مثل هذه الأمور لأنّها مختصّة بالله سبحانه وتعالى، قال ابن الحصّار: "إنما يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، أو عن صحابي يقول: آية كذا نسخت كذا، ... ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين، بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بينة، لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر في عهده -عليه الصلاة والسلام-، فالمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد"[36].

---

[33]- قواعد التّفسير، خالد السّبت، ج01/ ص 434.

[34]- تفسير الطّبري، ج02/ ص388.

[35]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 125.

[36]- الإتقان للسيوطي، ص 1454.

الخاتمة:

بعد هذه الرّحلة الشّاقّة مع كتابات الحداثيّين عن هذا المبحث المهمّ من مباحث علوم القرآن، تراكمت لديّ قناعات كانت هي نتاج هذا البحث وخلاصته وهي:

1. إنّ لفظ "الآية" المذكور في سورتي البقرة والنّحل يجب حمله على عموم المعنيين اللّغويّ والشّرعي، ولا يجوز قصره على المعنى اللّغويّ كما فعل الحداثيّون.
2. أنّ بقاء النّصّ المنسوخ إلى جانب النّصّ النّاسخ ليس أمرا لازما وضروريّا كما يدّعي أهل الحداثة.
3. إنّ النّسخ والنّسء أمران متغايران، ولايكونان بنفس المعنى البتّة كما يدّعي الحداثيّون، وينكرون النّسخ بمعناه المصطلح عليه عند أهل الأصول وعلماء القرآن ويحصرون معناه في النّسء.
4. إنّ أصحاب هذه المدرسة قد أعطوا للعقل البشريّ والواقع المعيش أكثر من حقّهما، وكلّفوهما ما لا يطيقان، ورفعوا من قيمتهما، وضخّموا حجمهما حتّى ساووهما بالوحي، بل قدّموهما عليه.
5. لقد قام أصحاب هذه المدرسة بتأويل حقائق النّصوص الشّرعيّة بما يتماشى مع عقولهم القاصرة، وأفهامهم السّقيمة، وواقعهم الكارثيّ، ومكتشفات الحضارة الغربيّة، والنّظريّات العلميّة الغربيّة.

التّوصيات:

إنّ لي بعض التّوصيات الّتي أنصح بها في هذا الموضوع، أوجّهها إلى هؤلاء:

1. إلى ورثة الأنبياء، أهل العلم الغيورين على دينهم من التّحريف والتّبديل، أن يتصدّوا لموجة التّحريف والتّأصيل لمفاهيم الغرب التي يحمل لواءها كُتّاب ومفكّرون وصحفيّون وغيرهم، وأن يقولوا فيها قولا فصلا لا يخافون في الله لومة لائم، فتلك

وظيفتهم الأولى ولهم في علمائنا السّابقين سلف صالح حين تصدّوا لمقولات أهل الزّيغ والضّلال.

2. إلى طلّاب الدّراسات العليا، أن يركّزوا دراساتهم ورسائلهم ويصبّوا جهودهم في هذا الجانب الهامّ في الذّود عن الدّين والمنافحة عن الشّريعة والكشف عن زيف الدّعاوى المناوئة لها.

3. كما أوصي كلّ طالب للحقّ بأن يتمسّك بمنهج السّلف رضوان الله عليهم في الفهم والاستنباط، والّذي وضحه وبيّنه العلماء الثقات رحمهم الله، وأن يعضّوا عليها بالنّواجذ ولا يلتفتوا إلى البهرج الزّائف من دعوات التّجديد، واتّهام الفكر الدّينيّ بالتّعقيد، والعجز عن توليد فهم عصريّ مواكب لتطوّرات الحياة، كائنا من كان صاحبها.

4. كما أوصي أن يتخلّص الدّعاة وأهل العلم من عُقدة النّقص والانهزاميّة والشّعور بالدّونيّة أمام مفاهيم العلمانيّة الّتي طمّت وعمّت، حتّى حالت ممّا يحول دون جهرهم بالكفر بها، لمناقضتها أسس العقيدة الإسلاميّة ومحكمات الشّريعة، وأنّه لا مكان لاحترامها كحريّة الاعتقاد والرّأي والتّعبير، والمواطنة الّتي أصبحت أوثانا تُعبد من دون الله.

5. الحرص على العمل بالعلم، لأنّ من يعمل ويتعبّد لله تعالى بعلمه فهو طائع له سبحانه، وجدير بأن يثبّته الله على الحقّ. والنّاظر في سير دعاة القراءة الجديدة للنّصّ يجدهم من أبعد النّاس عن العمل بالدّين ، إن لم يكونوا عديمي الدّين أصلا. يقول حسن حنفي[37] في أوّل كتابه (من العقيدة إلى الثّورة): (وإذا كان القدماء قد وضعوا

[37]– هو حسن حنفيّ حسنين، مفكّر مصريّ من مواليد 1935م، يقيم في القاهرة ويعمل أستاذا جامعيّا، وهو واحد من منظّري تيّار اليسار الإسلاميّ. من مؤلّفاته: (التّراث والتّجديد). نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعميّ، ص33.

عقائدهم بناء على سؤال الأمراء والسّلاطين، أو بعد رؤية صالحة للوليّ أو النّبيّ أو بعد استخارة الله، فإنّنا وضعنا "من العقيدة إلى الثّورة" دون أيّ سؤال من أحد أو رؤية أو استخارة)[38]. ويقول: (وكما يستعين القدماء بالله، فإنّنا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل)[39]. ويقول أيضا: (حالنا لا يتطلّب حمدا ولا ثناء)[40].

قائمة المصادر والمراجع

❖ **القرآن الكريم.**

1. الإتقان في علوم القرآن، للحافظ أبي الفضل جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر السّيوطيّ (ت911ه). ت: مركز الدّراسات القرآنيّة، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، المدينة المنوّرة، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1426ه.
2. أحكام القرآن، للإمام: أبي بكر أحمد بن عليّ الرّازيّ الجصّاص، ت: محمّد الصّادق قمحاوي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، 1412ه-1992م.
3. أحكام القرآن، للإمام: أبي عبد الله محمّد بن إدريس الشّافعيّ، جمعه: أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ بن عبد الله بن موسى البيهقيّ النّيسابوريّ، ت: محمّد زاهد بن الحسن الكوثريّ، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ج.م.ع، ط02، 1414ه-1994م.
4. الأصول من علم الأصول، محمّد بن صالح بن عثيمين، دار الإمام مالك للكتاب،باب الوادي، الجزائر العاصمة، ط01، 1424ه-2004م.
5. بحوث منهجيّة في علوم القرآن الكريم، موسى إبراهيم الإبراهيم، دار عمّار، عمّان، الأردن، ط02، 1416ه-1996م.

---

[38]- من العقيدة إلى الثّورة، حسن حنفي ص44. نقلا عن (بدعة إعادة فهم النّصّ) للمنجّد، ص105-106.

[39]- المرجع السّابق، ص50. نقلا عن (بدعة إعادة فهم النّصّ) للمنجّد، ص106.

[40]- المرجع السّابق، ص14. نقلا عن (بدعة إعادة فهم النّصّ) للمنجّد، ص106.

6. البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدّين محمّد بن عبد الله الزّركشيّ، ت: محمّد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التّراث، القاهرة، جمهوريّة مصر العربيّة.

7. تاج العروس من جوهر القاموس، للسّيّد محمّد مرتضى الحسينيّ الزّبيديّ، ت: عبد السّتّار أحمد فرّاج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1385ه-1965م.

8. التّسهيل لتأويل التّنزيل، لأبي عبد الله مصطفى بن العدويّ، مكتبة الهدى، ط01، 1416ه-1996م.

9. تفسير الإمام الشّافعيّ، للإمام: أبي عبد الله محمّد بن إدريس الشّافعيّ، ت: أحمد بن مصطفى الفرّان، دار التّدمريّة، الرّياض، م.ع.س، ط01، 1427ه-2006م.

10. تفسير البحر المحيط، محمّد بن يوسف أبي حيّان الأندلسيّ (ت745ه)، ت: عادل أحمد عبد الموجود، عليّ محمّد عوض، زكريّا عبد المجيد النّونيّ، أحمد النّجوليّ الجمل، تقريظ: عبد المجيد الفرماوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 1413ه-1993م.

11. تفسير التّحرير والتّنوير، محمّد الطّاهر بن عاشور، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1984م.

12. تفسير الجلالين، جلال الدّين المحلّي وجلال الدّين السّيوطيّ، تقديم: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير.

13. التّفسير الصّحيح، حكمت بن بشير بن ياسين، دار المآثر، المدينة النّبويّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط01، 1420ه-1999م.

14. تفسير القرآن العزيز، للإمام أبي عبد الله محمّد بن عبد الله بن أبي زمنين، ت: أبي عبد الله حسين بن عكاشة، محمّد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة للطّباعة والنّشر، القاهرة، ج.م.ع، ط01، 1423ه-2002م.

15. تفسير القرآن العظيم، للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشيّ الدّمشقيّ، دار الكتاب الحديث، ط01.

16. التّفسير الكبير، للإمام تقيّ الدّين ابن تيمية، ت: عبد الرّحمن عميرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

17. التّفسير الوجيز على هامش القرآن العظيم، وهبة الزّحيليّ، دار الفكر، دمشق، سوريا.

18. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبريّ (ت310ه)، ت: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، هجر للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ط01، 1422ه-2001م.

19. الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السّنّة وآي الفرقان، لأبي عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبيّ (ت671ه)، ت: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، محمّد رضوان عرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط01، 1427ه-2006م.

20. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرّحمن بن محمّد بن مخلوف أبو زيد الثّعالبيّ المالكيّ (ت875ه)، ت: عليّ محمّد عوض، عادل أحمد عبد الموجود، عبد الفتّاح أبو سنّة، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط01، 1418ه-1997م.

21. الحداثة في العالم العربي، محمد بن عبد العزيز العليّ.

22. الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوسف المعروف بالسّمين الحلبيّ (ت756ه)، ت: أحمد محمّد الخرّاط، دار القلم، دمشق، سوريا.

23. الدّرّ المنثور في التّفسير بالمأثور، للإمام: جلال الدّين السّيوطيّ، ت: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، مركز هجر، القاهرة، ج.م.ع، ط01، 1424ه-2003م.

24. دراسات في علوم القرآن الكريم، لفهد بن عبد الرّحمن بن سليمان الرّومي، الرّياض، م.ع.س، ط14، 1426ه-2005م.

25. سنن التّرمذيّ، المسمّى: الجامع الكبير، للحافظ: أبي عيسى محمّد بن عيسى بن سورة التّرمذيّ، ت: شعيب الأرناؤوط، عبد اللّطيف حرز الله، دار الرّسالة العالميّة.

26. شرح الورقات في أصول الفقه، عبد الله بن صالح الفوزان، مكتبة دار المنهاج للنّشر والتّوزيع، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط03، 1432ه.

27. صحيح سنن التّرمذيّ، محمّد ناصر الدّين الألبانيّ، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، م.ع.س، ط01، 1420ه-2000م.

28. القاموس المحيط، مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروزأبادي، ت: أنس محمّد الشّامي، زكريّا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، ج.م.ع، 1429ه-2008م.

29. قواعد التّفسير –جمعا ودراسة–، خالد بن عثمان السّبت، دار ابن عفّان، القاهرة، ج.م.ع، ط02، 1429ه-2008م.

30. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت170ه)، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 2003م، 1424ه.

31. اللّباب في علوم الكتاب، أبي حفص عمر بن عليّ بن عادل الدّمشقيّ الحنبليّ (ت:880ه)، ت: عادل عبد الموجود، عليّ محمّد عوض، محمّد سعد رمضان حسن، محمّد المتولّي الدّسوقيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 1419ه-1998م.

32. لسان العرب، لابن منظور، ت: عبد الله عليّ الكبير، محمّد أحمد حسب الله، هاشم محمّد الشّاذليّ، دار المعارف، القاهرة، جمهوريّة مصر العربيّة.

33. مباحث في علوم القرآن، منّاع القطّان، مكتبة وهبة، القاهرة، ج.م.ع، ط11، 1421ه-2000م.

34. مذكّرة في أصول الفقه، محمّد الأمين بن محمّد المختار الشّنقيطيّ (ت1393ه)، دار العلوم والحكم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط04، 1425ه-2004م.

35. مراقي السّعود لمبتغي الرّقيّ والصّعود، سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم الشّنقيطيّ، مراجعة: محمّد ولد سيدي ولد حبيب الشّنقيطيّ، دار المنارة للنّشر والتّوزيع، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط01، 1416ه-1995م.

36. المصابيح في تفسير القرآن العظيم، للحسين بن عليّ المعروف بالوزير المغربيّ، ت: عبد الكريم بن صالح بن عبد الله الزّهرانيّ، بحث مقدّم لنيل درجة الدّكتوراه، بقسم الدّراسات العليا العربيّة، كلّيّة اللّغة، جامعة أمّ القرى، م.ع.س، 1421ه-2000م.

37. المصباح المنير، أحمد بن محمّد بن عليّ الفيّوميّ المقرئ، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1987م.

38. معجم مقاييس اللّغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (ت395ه)، ت: عبد السّلام محمّد هارون، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1399ه-1979م.

39. المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الحسين بن محمّد المعروف بالرّاغب الأصفهانيّ، مكتبة نزار مصطفى الباز.

40. مفهوم النّصّ، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط05، 2000م.

41. المقدّمات الأساسيّة في علوم القرآن، عبد الله بن يوسف الجديع، مؤسّسة الرّيّان، بيروت، لبنان، ط01، 1422ه-2001م.

42. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمّد عبد العظيم الزّرقاني، ت: فوّاز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لبنان، ط01، 1415ه-1995م.

43. نظريّة النّسخ في الشّرائع السّماويّة، شعبان محمّد إسماعيل، دار السّلام، ط01، 1408ه-1988م.

44. الواضح في علوم القرآن لمصطفى ديب ومحي الدّين ديب، دار الكلم الطّيّب، ودار العلوم الإنسانيّة، دمشق، سوريا، ط02، 1418ه-1998م.

نظرة تقويمية في منظور الحداثيين لجمع القرآن " الحداثة والقرآن لسعيد ناشيد أنموذجا "

بقلم
يوسف بوقطوشة   د/ رضوان لخشين
جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة ـ الجزائر
youcefbouguettoucha@gmail.com

المقدمة:

الحمد لله منزل الكتاب غير ذي عوج على من اصطفاه من خلقه، وأشهد أن لا إله إلا الله مثبتا العبادة له وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا سيد خلقه عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم.

أما بعد: تكلم الله حقيقة فأنزل على محمد صلى الله عليه وسلم كلامه بحروفه ومعانيه[1]، وأمره بالتبليغ عنه، مبشرا الناس بالثواب لمن اتبع هديه صلى الله عليه وسلم، ومنذرا بين يدي عذاب شديد لمن أعرض عنه واتبع هواه. قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٢٨ ﴾ سبأ: ٢٨

واختصت الأمة العربية بنبيها محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء، فكانت بذلك خير أمة اخرجت للناس تامر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتومن بالله بما ورد

[1]– قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وهو كلام الله حروفه ومعانيه، ليس كلام الله الحروف دون المعاني ولا المعاني دون الحروف". العقيدة الواسطية، ط1، دار الآثار، القاهرة مصر، 1426ه 2005م، ص52.

على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، متبعة تعاليم كتاب ربها "القرءان" وسنة نبيها صلى الله عليه وسلم في قوله: "وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله .."[1] فكان القرءان الكريم شرف الأمة العربية. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ كِتَٰبٗا فِيهِ ذِكۡرُكُمۡۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ١٠ ﴾ الأنبياء: ١٠ قال ابن عباس رضي الله عنه : ذكركم شرفكم، وقال مجاهد: حديثكم، وقال الحسن: دينكم[2]. وقد تكفل الله بحفظ هذا الكتاب ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩ ﴾ الحجر: ٩

وقد أساء الأدب شرذمة من الحاقدين نحو كلام الله المكتوب في المصاحف مذ بدء نزوله وإلى يوم الناس هذا، فقال عنه مشركو قريش أنه شعر أو كهانة، وما فتئت هذه التفاهة إلا أن اضمحلت فشهد شاهد من أهلها فقال: "فَوَاللهِ مَا فِيكُمْ رَجُلٌ أَعْلَمَ بِالْأَشْعَارِ مِنِّي، وَلَا أَعْلَمَ بِرَجَزِهِ وَلَا بِقَصِيدَتِهِ مِنِّي، وَلَا بِأَشْعَارِ الْجِنِّ. وَاللهِ مَا يُشْبِهُ الَّذِي يَقُولُ شَيْئًا مِنْ هَذَا، وَوَاللهِ، إِنَّ لِقَوْلِهِ الَّذِي يَقُولُ حَلَاوَةً، وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً وَإِنَّهُ لَمُثْمِرٌ أَعْلَاهُ، مُغْدِقٌ أَسْفَلُهُ، وَإِنَّهُ لَيَعْلُو وَمَا يُعْلَا، وَأَنَّهُ لَيَحْطِمُ مَا تَحْتَهُ"[3].

---

[1]_ صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، ج2 ص886.

[2]_ تفسير القرءان العظيم، ابن كثير، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420ه 1999م، ج5 ص334.

[3]_ رواه البيهقي في دلائل النبوة، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408ه 1988م، بَابُ اعْتِرَافِ مُشْرِكِي قُرَيْشٍ بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ تَعَالَى مِنَ الْإِعْجَازِ وَأَنَّهُ لَا يُشْبِهُ شَيْئًا مِنْ لُغَاتِهِمْ مَعَ كَوْنِهِمْ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ وَأَرْبَابِ اللِّسَانِ، 2/198. ورواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411ه 1990م، كتاب التفسير "سورة المدثر"، ح 3872، 2/550. وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ عَلَى شَرْطِ الْبُخَارِيِّ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ.

ثم في وقت لاحق درس تراثنا الإسلامي وموروثنا الحضاري جماعة من الغربيين الحاقدين بغية التشكيك في الحقائق العلمية لهدم الدين، أساؤوا القول عن دستور الأمة الذي هو كتاب ربها فنفوا نسبته إليه عز وجل، إلا أن العقل السليم والفطرة السوية أبت هذا الزعم، فانبرى جهابذة من أمة الإسلام أجابوا على فكر الاستشراق بما يشفي ويكفي فمن ابتغاه وجده.

وحديثا حدثت فرقة من بني جلدتنا سميت بالحداثة سارت على نهج فكر الاستشراق، رددوا مغالطات عن اجتهاد الصحابة رضوان الله عليهم في جمع القرءان في مصحف؛ سعوا من خلالها الإساءة إلى قداسة القرءان الكريم، فظهرت حقيقتهم وبانت نواياهم الباطلة للعلن.

أهمية موضوع البحث : تتمحور هذه الدراسة حول مسألة تاريخية للنص القرءاني من منظور حداثي معاصر، طور فيها أصحابها وأضافوا أشياء جديدة على ما سبقهم إليه المستشرقون. وقد أجاد وأفاد العلماء المسلمون في الذب والذود عن شبه المستشرقين الذين وإن كانوا قد وصلوا إلى نتيجة مفادها أن القرءان من صنع محمد فإن الحداثيين المعاصرين جعلوا القرءان من صنيع الصحابة. من ذلك تكتسي هذه الدراسة أهميتها في التنبيه على خطورة هذه الآراء المسمومة وتقويمها خاصة في مسألة جمع القرءان ورسمه، وإن كانت هذه المسألة واضحة بينة محسومة لدى الباحثين المتجردين سليمي الفطرة، تناولتها كتب علوم القرءان بالشرح والبيان.

واختياري لسعيد ناشيد بالتحديد هو لمعاصرته، فالكاتب ينقل عن شيوخه أمثال طرابيشي وأركون والجابري وحنفي وغيرهم، مع استحداث آرائه الذاتية والتنميق فيها، والدراسات التي خصصت لنقد آرائه قليلة نادرة ليست كالتي خصصت لنقد آراء أركون أو الجابري أو حنفي مثلا. ثم إن كتاب الحداثة والقرءان لسعيد ناشيد

مطبوع متوفر ورقيا وإلكترونيا، وعنوانه هذا موهم يستهوي العامة بسهولة، فعندما يقرأ المتلقي العنوان "الحداثة والقرءان" يفهم من الحداثة أو الحديث أن شيئا جديدا عن القرءان الكريم قد وصل إليه المعاصرون. فما هو هذا الشيء الجديد الذي وصل إليه سعيد ناشيد في مسألة جمع القرءان ورسمه، وما مدى صحته ؟ الأمر الذي سنتعرف عليه في ثنايا البحث.

إشكالية البحث : ما مدى أصالة منطلقات الحداثيين المعاصرين الفكرية للتأسيس لنظرياتهم المتعلقة بجمع القرءان ورسمه وكيف يمكن تقويم هذه الآراء الحداثية تصحيحا وتضعيفا ؟

من أجل ذلك اخترت نموذجا للحداثة المعاصرة متمثلا في الحداثة والقرءان لسعيد ناشيد، وسأحاول الإجابة عن هذه الأسئلة الفرعية: ما أهم آراء سعيد ناشيد الفكرية حول مسألة جمع القرءان ورسمه من خلال كتابه الحداثة والقرءان؟ وكيف يتم التعامل مع هذه الآراء وتوجيهها ونقدها ؟

أهداف البحث : أسعى من هذه الدراسة إل تحقيق مجموعة من الأهداف في مجملها:

- الوقوف على تفسيرات الفلاسفة الحداثيين المعاصرة المتعلقة بقضايا جمع القرءان الكريم ورسمه.

- الرد على التأويلات التي صدرت عن الحداثيين والتي لا تتفق مع توجهات المجتمع الإسلامي.

منهجية البحث : خلال دراستي لهذا الموضوع احتجت إلى استخدام المنهج الوصفي التحليلي الذي يتضمن دراسة الحقائق المتعلقة بطبيعة موقف سعيد ناشيد من القضايا التي تناولتها الدراسة، وذلك لوضع تشخيص لآرائه التي وردت في مؤلفه

الحداثة والقرءان، ثم تحليل كلامه وشرحه والتعليق عليه، بالإضافة إلى المنهج النقدي من خلال الحكم على أقوال سعيد ناشيد بالصحة أو الخطإ مع ذكر الدليل على ذلك، مستعينا في ذلك بأقوال العلماء وأحكامهم على المسائل قيد الدراسة.

الدراسات السابقة : بحثت عن دراسات سابقة عُنيَت بنقد الأفكار الحداثية لسعيد ناشيد فوجدت من ذلك دراستين. **الأولى:** براءة التفسير والإعجاز العلمي في القرءان من الشكوك عليه لعزالدين كزابر، تطرق فيها المؤلف إلى الرد عن شبهة سعيد ناشيد أن في المصحف العثماني هفوات وأخطاء وعدّد حسب زعمه واحدا وعشرين موضعا، أجاب عزالدين كزابر عن كل المواضع التي توهم فيها سعيد ناشيد فأحسن فيها القول والاستدلال. ثم أجاب عزالدين كزابر عن سوء فهم سعيد ناشيد للتفسير وللحديث النبوي ولاصطلاح أصول الفقه.

ما يهمنا من ذلك هو قضايا جمع القرءان الكريم ورسمه، والتي تمثلت أساسا في جواب عزالدين كزابر عن المواضع التي توهم فيها سعيد ناشيد بوجود هفوات وأخطاء نحوية في المصحف العثماني، وفي دراستي هذه لم أتطرق إلى الرد عن هذه الشبهة.

الدراسة الثانية: مقال من موقع التفسير لإبراهيم عوض عنوانه: سعيد ناشيد: الخبث والغباء مجسدا في إنسان. لم تعجبني لغته الساخرة وطريقته في الرد، ولم أجد فيه ما يتقاطع مع دراستي لقضية جمع القرءان الكريم ورسمه.

خطة البحث: استهلت بحثي بمقدمة موجزة حاولتُ فيها استيعاب عناصرها المنهجية قدر المستطاع، ثم مهدتُ لموضوع البحث فعرّفتُ بالمؤلِف سعيد ناشيد ثم المؤلَف الحداثة والقرءان بتعاريف موجزة.

وفي صلب الدراسة أجبت عن شبهتين فقط رددها المؤلف في كتابه تتعلقان بقضية جمع القرءان الكريم في مبحثين كالآتي. المبحث الأول: قوله: المصحف العثماني هو جهد المسلمين في تحويل القرءان المحمدي إلى مصاحف متعددة، والمبحث الثاني: قوله: لم يكتب الرسول الوحي بنفسه وربما يتغيب أحدهم عن حصص الكتابة. وأخيرا ختمت البحث بأبرز نتائجه، تلتها قائمة لمصادر البحث ومراجعه.

(اللّٰهم انفعنا بما علمتنا وزدنا من لدنك علما)

تمهيد :

وفيه تعريف بالمؤلف سعيد ناشيد والمؤلف الحداثة والقرءان.

أولا تعريف بالمؤلف سعيد ناشيد:

هو مفكر من المغرب وكاتب رأي في العديد من الصحف والمجلات العربية والدولية[1] منها صحيفة العرب الدولية والاتحاد الإماراتية. عضو رابطة العقلانيين العرب وعضو مؤتمر سفراء للسلام جاكارطا[2]. من مؤلفاته: الاختيار العلماني وأسطورة النموذج طبعته دار الطليعة ببيروت عام 2010م، قلق في العقيدة طبعته دار الطليعة ببيروت عام 2011م، الحداثة والقرءان طبعته دار الطليعة ببيروت أيضا عام 2015م، ومن مؤلفاته أيضا: اليسار الفرنسي والإسلام 2007م[3].

سبب اتباعه للتيار الحداثي: يذكر سعيد ناشيد واقعة جعلت فطرته السليمة تنحرف في سن مبكرة وهو في المرحلة الإعدادية. حيث قال: "كنّا في مرحلة الدراسة الإعدادية نقرأ سورة المعارج بقراءة ورش التي لا نعرف غيرها في المغرب، فخطر لي

[1]_ الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، سعيد ناشيد، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2010م، ص5.
[2]_ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2015م، ص246.
[3]_ الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، سعيد ناشيد، ص5.

أن أسأل أستاذ التربية الإسلامية : لماذا لا نضيف الهمزة إلى (سال سائل...) فنقول (سأل سائل،) وهكذا يكون المعنى أوضح؟ أجابني بحسم: لا يجوز لنا ولأي سبب كان أن نبدل كلام الله. قلت: ولو بهمزة واحدة !؟ فردً غاضبا : ولو بنصف همزة، ولو بربع همزة، ولو بقطرة مداد من الهمزة. وخطر لي أن أسأله: ومن أدرانا أن الله أملاها بدون همزة؟ فما كان منه إلاّ أن صفعني على خدي ثم طردني من الفصل رافضا استقبالي إلاّ باعتذار.

لا أذكر كيف تخطيت الشعور بالإهانة. لكني أذكر فقط كيف زادت قناعتي بالسؤال، وأحسست أني أمام سر لا يراد لي أن أقربه. وهكذا كان.

مرت سنوات طوال على تلك الواقعة قبل أن أفهم في الأخير، بكل بساطة وبداهة ومعقولية، بأن الله لا علاقة له بأي همزة تكتب أو لا تكتب فوق أو تحت الألف، ولا علاقة له بالكثير من التفاصيل الإملائية والكلامية والنصية..."[1]

في هذا المقام أنوّه إلى عظم أمانة ومسؤولية الأساتذة والأئمة نحو دين الإسلام، فإما أن ينشروه بصدق وإخلاص يبعث في قلوب الناس الثقة والقبول، وإما أن يشوهوا صورته فيُنفّروا الناس منه. وإن كنت أُحمّل المؤلف مسؤولية تبعات تفكيره وانحرافه إلا أن القدر الأكبر من المسؤولية أحمله أستاذه الذي عجز عن اقناعه، فترك في قلبه فجوة وشبهة كبرت معه تسببت في انحرافه.

وواقعة مشابهة لها حدثت عندنا في الجزائر أن رجلا سأل إماما عن دليل وجود الله تعالى، عجز الإمام عن جوابه وإقناعه فما لبث ذاك الرجل إلا أن ألحد. أقول: ليس العيب في عدم معرفة جواب السائل بل العيب والذنب في عدم إقناعه. أخي الأستاذ أو الإمام إن عسر عليك الوضع فخير الأمور قولك للسائل أن يرجع غدا وسيجد

[1] _ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ص16.

جوابه، ثم اجتهد لوحدك في تحضير جواب مقنع، وإن خانك اجتهادك فاسأل من هو أعلم منك ولا حرج في ذلك.

أعود فأقول: سأل سائل قرئت بلا همزة في قراءة نافع وابن عامر وقرأها الباقون بالهمزة[1]. فالحجة لمن همز: "أنه أتى به على الأصل. والحجة لمن ترك الهمز: أنه أراد: التخفيف، ويحتمل أن يكون أراد الفعل الماضي من «السيل» فلم يهمزه، وهمز الاسم، لأنه جعله اسم الفاعل أو اسم واد في جهنم كما قال تعالى ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾﴾ مريم فيكون الباء في القراءة الأولى بمعنى: «عن» وفي الثانية بمعنى: «الباء» لإيصال الفعل"[2].

أقول للمؤلف أنه لا حاجة لك في إضافة الهمزة لأنها موجودة أصلا في غير قراءة نافع وابن عامر كقراءة عاصم مثلا. وكلا القراءتين بالهمزة وبغيرها قراءتان متواترتان عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومثل هذا الاختلاف في أوجه القراءة يرد في القرءان مثل يضهون ويضهئون، والمومنين والمؤمنين.. ووراد في وقته صلى الله عليه وسلم وهو الذي صوب قراءة هشام بن حكيم بن حزام رضي الله عنه والتي خالفت الوجه الذي يعرفه وكان يقرأ به عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكلاهما قرشيان، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم عن قراءة هشام بن حكيم بن حزام رضي الله عنه هكذا

---

[1]_ السبعة في القراءات، ابن مجاهد، تحقيق: شوقي ضيف، ط2، دار المعارف، مصر، 1400ه، ص 650. راجع كلام ابن الجزري في النشر، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت،461/1،

[2]_ الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، ط4، دار الشروق، بيروت، 1401ه، ص352. راجع تفسير الآية والمعاني التي ذكرها المفسرون لمن همز ولمن لم يهمز في سأل في: جامع البيان للطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 1420ه 2000م، 596/23. والكشاف للزمخشري، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت،1407ه، 608/4. التفسير الكبير للرازي، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420ه، 637/30.

أنزلت، وقال عن قراءة عمر بن الخطاب رضي الله عنه هكذا أنزلت[1].

يا حضرة المؤلف أنى وكيف تقول أفهم في الأخير، بكل بساطة وبداهة ومعقولية، بأن الله لا علاقة له بأي همزة تكتب أو لا تكتب فوق أو تحت الألف، ولا علاقة له بالكثير من التفاصيل الإملائية والكلامية والنصية.. والنبي الحبيب صلى الله عليه وسلم يقول هكذا أنزلت !؟

ثانيا تعريف بالمؤلَف "الحداثة والقرءان":

كتاب الحداثة والقرءان لسعيد ناشيد يقع في مجلد واحد في 248 صفحة من الحجم الصغير، مسطرته 23 سطرا، طبعته دار الطليعة ببيروت، والدار نفسها قامت بطبع جميع كتبه، تطرق المؤلف في كتابه إلى موضوعين رئيسين هما القرءان حيث ينفي عنه قداسته ويعتبره نصا بشريا، والموضوع الثاني تطرق إلى ماهية الحداثة وأبرز كل ما فيها حسن من منظوره. وجاءت محتويات الكتاب كالآتي: "ما القرآن ؟ هل هناك من نص مقدس ؟ ما الوحي ؟ النص والنّقص، القرآن ليس هو الوحي، المصحف ليس هو القرآن،

النص والشخص، ليس القرآن دستورا، عبادة النص !، ليس القرآن علما، ليس القرآن نحوا، ليس القرآن قانوناً جنائيا، الولاء والبراء : عقدة أم عقيدة؟، وهم التفسير، الفاتحة والوظيفة التعبدية، جغرافية الجنة المحمدية، أخلاق الحداثة وأخلاق القدامة، وحده المتشدد يقصد ما يقول، المدخل الأخلاقي إلى الحداثة، فرضية حول الشهادة،

---

[1] _ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط3، دار ابن كثير، بيروت، 1407ه 1987م، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، ح2287، 2/851. ومسلم في صحيحه، المصدر السابق، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، 1/560.
ملاحظة: الأحرف السبعة ليس المراد بها القراء السبعة.

ما الإسلام؟، التفكير في الله، شعرية الصحراء وشريعة التصحر، الشريعة والقرآن، الحرية الدينية أولاً، عظة الصباح، محاضرة في جاكارطا، حوار في تونس"[1].

المؤلف وجد صعوبة في نشر كتابه حيث قال: " لم يكن العثور على ناشر لهذه الأوراق عملاً سهلا. وهذا توقعته منذ البداية؛ فقد لا يوجد ناشر يجازف من أجل كتاب قد يمنع في أكثر من بلد عربي. وبالفعل كنت أرسلت الكتاب إلى أكثر من ناشر، وبينهم من قرأ مسودة الكتاب كلمة كلمة، وبعد شهور من انتظار الإصدار عاد الناشر إلى الاعتذار. وأحيانا يتم إعلامي بأنّ الكتاب قيد الطباعة، فأنتظر، ثمّ يتعدى الانتظار حولا كاملا، ثم أسأل عن المآل، ثمّ يكون الرد اعتذاراً مفاجئا وتمنياً لي بأن أجد ناشرا بديلا وأذهب إلى ناشر آخر، يعتذر أيضا"[2]. ثم أخبره صديقه جورج طرابيشي أن سبب امتناع دور النشر عن نشر كتابه وتوزيعه هو الجرأة الزائدة في الكتاب والتي تفوق المعدل العربي المسموح[3].

قلت: إن السبب الحقيقي من امتناع الدور عن نشر الكتاب هو ما تضمنه من أفكار المؤلِف التي هي أضل من حمار أهله، حيث يعتقد المؤلف أن القرءان مخلوق[4]، ونبوة محمد خيالا[5]، وتقديس القرءان شركا[6]، واتخاذ القرءان دستورا خطيئة حضارية[7].. وغيرها من الأفكار السقيمة البائسة.

[1]_ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ص247-248.
[2]_ المرجع نفسه، ص7.
[3]_ المرجع نفسه، ص7.
[4]_ المرجع نفسه، ص26.
[5]_ المرجع نفسه، ص42-43.
[6]_ المرجع نفسه، ص31.
[7]_ المرجع نفسه، ص85-90.

وفيما يخص موضوع جمع القرءان ورسمه فالمؤلف يعتقد أمورا في مجملها قوله أن: - المصحف العثماني هو جهد المسلمين في تحويل القرآن المحمدي إلى مصاحف متعددة (الوحي الإلاهي صيره محمد قرءانا ثم صيره المسلمون مصحفا)[1].

- النسخ الأصلية لمصحف عثمان مفقودة، والنسخ الأخيرة كتبت بعد تقعيد قواعد اللغة في زمن ابن مروان[2].

- كتبت المصاحف في مرحلة كان المجتمع فيها بلا مؤسسات ولا قوانين ولا لغة[3].

- الرسول يصوغ بعض الآيات حسبما قاله آخرون من الصحابة[4].

- لا يضمن لنا وجود أخطاء للقائم بالإملاء والقائم بالكتابة[5].

المبحث الأول: قوله "المصحف العثماني هو جهد المسلمين في تحويل القرآن المحمدي إلى مصاحف متعددة".

الفرع الأول: تفكيك العبارة.

قول المؤلف هذا يتضمن ثلاثة أفكار رئيسة هي:

أولا المصحف العثماني: المؤلف لا يفرق بين المصحف والقرءان ظانا أنه كلام البشر. فقال: "الآراء لأكثر سذاجة، والتي تظن بأن المصحف بخطه وأوراقه، وربما بمداده أيضا، كل من عند الله! ومن ثم فقد كان الأجدر بنا أن نسميه بالمصحف الرباني أو الإلهي! إلاّ أن الواقع يؤكده الاصطلاح نفسه : المصحف العثماني"[6].

قلت الأجدر بنا أن نسميه القرءان الرباني أو الإلهي، أما تسمية المصحف الإلهي أو

---

[1] _ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ص18-22.

[2] _ المرجع نفسه، ص19-20.

[3] _ المرجع نفسه، ص25.

[4] _ المرجع نفسه، ص 46-48.

[5] _ المرجع نفسه، ص,64

[1] _ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ص,17

الرباني فهذه لا يقولها عاقل، فالذي من عند الله كلامه فقط، وهي صفته القديمة التي هو موصوف بها أزلا وأبدا يتكلم إذا شاء[1]، والمصحف هو اسم للكتاب الذي يجمع بين دفتيه القرءان الكريم، من أوله إلى آخره مرتب السور والآيات، على ما كان في الجمع الذي قام به عثمان بن عفان رضي الله عنه للقرءان الكريم[2]. فهو اسم للمداد والورق والجلد الذي يحوي القرءان كاملا[3]. فالقرءان كلام الله، والمصحف هو الصحف التي كتب فيها كلام الله[4].

وقد ذكر محمد بن عبد الرحمن الطاسان تفرقة بين المصحف والقرءان. منها: أنه لم يرد في القرءان هذا الاسم (المصحف)، ولم يأت في السنّة إطلاق هذه الكلمة (المصحف) على القرءان الكريم في حديث صحيح. ومنها أيضا لو صح أن المصحف من أسماء القرءان للزم أن يقال: قرءان ابن مسعود، وقرءان أُبي. ومنها أيضا أن الحبر والكاغد لا يكون قرءانا[5]. وإضافة إلى ما ذكر فحال المصحف اليوم تذكر فيه معلومات عن المطبعة في أوله، وتعريف بالمصحف في آخره، وهذا بالتأكيد ليس

[2]_ راجع صفة كلام الله في كتب عقيدة أهل السنة: مجموع الفتاوى لابن تيمية، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، ط3، دار الوفاء، 1426ه 2005م، 219/6. مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصربن إبراهيم السليمان، الطبعة الأخيرة، دار الوطن، 1413ه، 63,/4

3- المصاحف المنسوبة للصحابة والرد على الشبهات المثارة حولها عرض ودراسة، محمد بن عبد الرحمن الطاسان، تقديم: إبراهيم بن سعيد الدوسري، ط1، دار التدمرية، الرياض م ع السعودية، 2012م، ص22.

4- راجع: دراسات في علوم القرءان، فهد بن سليمان الرومي، ط،14، مكتبة الملك فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، 1426ه 2005م، ص30.

5- المحرر في علوم القرءان، مساعد بن سليمان الطيار، ط2، مركز الدراسات والمعلومات القرءانية بمعهد الشاطبي، المملكة السعودية، 1429ه 2008م، ص,220

6- راجع: المصاحف المنسوبة للصحابة، المرجع السابق، ص23-24.

قرءانا. وقوله أن "الواقع يؤكد الاصطلاح نفسه: المصحف العثماني". قلت أن هذا الاصطلاح (المصحف العثماني) نسبة إلى أمره رضي الله عنه بجمعه وكتابته أيام حكمه حسبما أجمعت عليه المصادر[1]، ولا يُفهم من ذلك أن هذه المصاحف هي كلام عثمان بن عفان رضي الله عنه حسبما يوهم به المؤلف من عبارته.

ثانيا القرءان المحمدي: المؤلف يعتقد أن القرءان كلام محمد بقوله: " القرءان المحمدي وهو ثمرة جهد الرسول في تأويل الوحي وترجمة الإشارات الإلهية إلى عبارات بشرية، انطلاقا من وعيه وثقافته ومزاجه وشخصيته وقدراته التأويلية. وقد استغرق هذا الجهد ما يقارب ربع قرن من الزمن "[2].

قلت وهذه شبهة تناقلها المستشرقون في مؤلفاتهم[3] حتى وصلت إليه، وهي محسومة عند المسلمين فقد أجابوا عليها[4] بما يشفي ويكفي.

[1]_ محاضرات في علوم القرءان، غانم قدوري الحمد، ط1، دار عمار، عمان، 1423ه 2003م، ص83. راجع جمع القرءان الكريم في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه في كتب علوم القرءان.

[2]_ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ص18.

[3]_ قال جورج سيل في ترجمته للقرءان الكريم: "أمَا أنَّ محَمَّدا كان، في الحقيقة، مؤلِّف القرآن المخترع الرئيسي له، فأمرٌ لا يقبل الجدل". نقلا من: المستشرقون والإسلام، إبراهيم اللبَّان، مجلَّة الأزهر، القاهرة، 1390هـ/ 1970م، ص 44. وقال واط: "الوحي لم يكن من عند الله، ولكنه كان من الخيال المبدع. وكانت الأفكار مختزنة في اللاوعي عند محَمَّد، وهي أفكارٌ حصَّلها من المحيط الاجتماعي الذي عاش فيه قبل البعثة". نقلا من: المنصفون للإسلام في الغرب، رجب البنَّا، دار المعارف، القاهرة، 2005م، ص 79. وقال سنكلير تسدل: "إذا اتفق المسلمون على أن القرءان من تأليف محمد وكتب الوحي، وليس كما يقولون إنه أملاه عليه جبرائيل لكانت حجتهم أقوى". ميزان الحق، سنكلير، مطبعة النيل المسيحية، مصر، 1923م، ص372. وغيرهم خلق كثير رددوا الكلام نفسه لو أذكرهم كلهم يخرج البحث عن مقصوده.

[4]_ من ذلك مثلا راجع: القرءان الكريم من المنظور الاستشراقي، محمد أبو ليلة، ط1، دار النشر للجامعات، مصر، 1423ه 2002م. مزاعم المستشرقين حول القرءان الكريم، محمد مهر علي، متوفر على موقع المفكرة الدعوية. الاستشراق والإعجاز في القرءان الكريم، علي بن إبراهيم النملة، متوفر على شبكة الألوكة. الرد

واستدل المؤلف على أن القرءان كلام محمد بعلاقة الخبز بالقمح. فقال: "بكل تأكيد، لولا القمح لما كان هناك خبز. لكن هل هذا يكفي حتى نقول إن المزارع هو صانع الخبز!؟ ليس ثمة من شك في أن صانع الخبز هو الخباز وليس المزارع، ولكن ما كان لهذا الأخير أن يصنع الخبز لولا المادة الأولية التي هي القمح. وهكذا..نسبة القرآن إلى الله هي على نحو نسبة الخبز إلى المزارع. بمعنى لولا وجود الله لما وجد القرآن، لكن ليس القرآن كلام الله، مثلما ليس الخبز صنيعة المزارع. الله هو منتج المادة الخام التي هي الوحي، مثلما أن المزارع هو منتج المادة الخام التي هي القمح. وكما أن الخباز هو الذي حول القمح إلى خبز وفق رؤيته الخاصة ومهاراته الفنية وقدراته الإبداعية، كذلك فإن الرسول هو من قام بتأويل الوحي وتحويله إلى عبارات وكلمات وفق رؤيته الخاصة.

نستخلص من ذلك أنّ القرآن هو كلام الرسول محمد عليه السلام، كلامه الذي يعبر عن ثقافته ولغته وشخصيته وبيئته وعصره. وهذا دون أن ننفي دور الله الذي هو الموحي ومصدر المادة الخام"[1].

من قول المؤلف هذا يتضح جليا أنه لا يفرق بين المحسوسات والملموسات، فالقرءان أمر حسي وهو صفة لله كما تقرر، والقمح شيء ملموس مخلوق. والعلماء قاطبة قد فرقوا بين أمور الله ومخلوقات الله، وقد خفي ذلك على المؤلف. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ الأعراف: ٥٤ ومن أمور الله القرءان قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ

= على شبهات المستشرقين حول مصدرية القرءان الكريم، أيوب إبراهيم، مجلة ديالي، العدد 53، 2011م. النبأ العظيم، دراز، طبعة إحياء التراث الإسلامي بقطر، 1405ه 1985م.

[1]_ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ص 20-21.

وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٥٢﴾ ﴾ الشورى: ٥٢ ومن مخلوقات الله القمح قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَنَزَّلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ مُّبَٰرَكٗا فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ جَنَّٰتٖ وَحَبَّ ٱلۡحَصِيدِ ﴿٩﴾﴾ ق: ٩ والقرءان والقمح قد ذكرهما المؤلف في سياق المقاربة (التشبيه) ولا وجود للازم يقتضي ذلك.

وجريا مع المؤلف في مقاربته هذه أقول أن هذا الخباز الذي استلم القمح من المزارع قال وشهد على نفسه وقد عُرف بصدقه وأمانته أنه لم يصنع ولا خبزة واحدة وأنه استلم القمح فأخرجه وأظهره للناس قمحا كما استلمه. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٖ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ﴿١٥﴾ قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴿١٦﴾﴾ يونس: ١٥ - ١٦

أقترح إعادة مقاربة المسألة بأسلوب بسيط وعبر طرح سؤال واضح حول علاقة العسل بالنحل. بكل تأكيد لولا النحل ولولا تربيته وفق ظروف وجو ملائم من قبل النحال (مربي النحل) لما كان هناك عسل، لكن هل هذا يدل على أن النحال هو مصدر العسل؟ ليس ثمة من شك في أن مصدر العسل هو النحل وليس النحال حتى وإن قام بترتيبه للنحل صندوقها الذي تضع فيه العسل، وما كان له أن يحصل على صندوق العسل لولا مصدره الأصلي الذي هو النحل. وهكذا نسبة القرءان إلى الله هي على نحو نسبة العسل إلى النحل، بمعنى لولا وجود الله لما وجد القرءان، لكن ليس القرءان كلام محمد المبلغ عن الله مثلما ليس مصدر العسل هو النحال، الله هو المنتج للمادة الخام التي هي الوحي، مثلما أن النحل هو المنتج للمادة الخام التي هي

العسل، وكما أن النحال لو فرضا تصرف فأضاف مادة إلى العسل فصار لديه منتوجين الأول عسل صاف والثاني عسل مركب، فكذلك القرءان هو العسل الصافي يدركه المتذوق لحلاوته وصفائه، والعسل المركب هو الحديث النبوي أو القدسي الذي يختلف عن الأول في الحلاوة والصفاء، ومن تذوق العسلين الصافي والمركب يدرك الفرق بينهما.

نستخلص من ذلك كله أن القرءان هو كلام الله تعالى، وما سوى القرءان مما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم هو كلامه صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى، والمؤيد بالوحي.

ثالثا قوله المصحف العثماني هو جهد المسلمين في تحويل القرءان المحمدي إلى مصاحف متعددة:

المؤلف يتميز عن المستشرقين بتطويره لفهم لم ينتبهوا إليه فاستحق بهذا السبق والجدة في الفهم المجد والشهرة بعد أن كان مغمورا، ومفاد الفكر الجديد الذي أخرجه المؤلف للوجود هو أن "الوحي الإلهي الذي ألهم الرسول، ويمثل المادة الخام، ولا نعرفه إلا عبر التأويل المحمدي. والقرآن المحمدي الذي هو نتاج تأويل الرسول لإشارات الوحي الإلهي، وهو بدوره لا نعرفه إلاّ من خلال التأويل المصحفي. والمصحف العثماني، ويمثل الصياغة النصية الرسمية للقرآن المحمدي، الذي هو بدوره أيضا تأويل للوحي.. وهذا يكفي لكي نقول إن نسخ المصحف العثماني التي صارت بين أيدينا –باختلافها في القراءات– نصوص بشرية تاريخية تراثية وأرضية، بكل ما تعنيه الكلمات من دلالات. والأصح أن نقول إن الوحي الإلاهي بعد أن صيره الرسول عليه السلام قرآنا محمديا، ثم صيره المسلمون مصحفا عثمانيا، صار نصا بشريا بلغة البشر وعلى قدر أفهامهم. وهي ثمرة اجتهاد تاريخي أنجزه

المسلمون على مدى سنوات طويلة"[1].

المستشرقون وإن قالوا أن الصحابة كتبوا ونقلوا للناس قرءان محمد، (أي جعلوا القرءان في مستويين من التمظهر الأول وحي الله، والثاني ترجمة محمد لهذا الوحي انطلاقا من موهبته وثقافته وبيئته). إلا أن الحداثة المعاصرة تخبر عن مظهر ثالث وهو ثمرة جهد المسلمين في تحويل القرءان المحمدي من آيات شفهية إلى مصاحف متعددة، فبعدما كان وحيا صار قرءانا محمديا بعدما محمد نطق به، ثم أصبح كلاما بشريا بلغتهم وعلى قدر أفهامهم بعدما كتبه المسلمون وسموه مصحفا عثمانيا. وهذا الذي يقوله المؤلف: "يدل القرآن كما سبق القول على ثلاث ظواهر متباينة لا يجوز الخلط بينها:

1-: **الوحي الرباني**، وهو يحيل إلى الصور الوحيانية التي استشعرها الرسول وتمثلها، إما عبر قوته التخييلية، أو عبر القلب والوجدان.

2-**القرآن المحمدي**، وهو ثمرة جهد الرسول في تأويل الوحي وترجمة الإشارات الإلهية إلى عبارات بشرية، انطلاقا من وعيه وثقافته ومزاجه وشخصيته وقدراته التأويلية. وقد استغرق هذا الجهد ما يقارب ربع قرن من الزمن .

3-**المصحف العثماني**، وهو ثمرة جهد المسلمين في تحويل القرآن المحمدي –خلال مرحلة أولى– من آيات شفهية متناثرة إلى مصاحف متعددة، ثم –خلال مرحلة ثانية– من مصاحف متعددة إلى مصحف واحد وجامع، وفق نمط معين من التأليف والتبويب والترتيب، وبحسب قواعد محددة في اللغة والكتابة والخط. وقد استغرق هذا الجهد زهاء نصف قرن من الزمن على الأقل.. وهي ثمرة اجتهاد تاريخي أنجزه

[1]_ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ص22،10.

المسلمون على مدى سنوات طويلة. إذا، نحن لا نعرف القرآن الكريم على وجه الدقة والتحديد إلا من خلال تمظهره الأخير: المصحف العثماني"[1].

قلت: يا له من تحول عجيب غريب مرّ بكل هذه المراحل فبعد أن كان كلام محمد أصبح كلام المسلمين وهي ثمرة تحولات تاريخية وبشرية !! أقول: حتى وإن نطق محمد بالقرءان فسيبقى القرءان كلام الله تعالى، وأن هذا القرءان الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم هو كلام الله تعالى حقيقة لا كلام غيره؛ فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا لا إلى من قاله مبلغا مؤديا[2]. ثم لما قال محمد صلى الله عليه وسلم كلام الله تعالى وسمعه الناس ثم رددوه وكتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله تعالى حقيقة، وهو كلام الله حروفه ومعانيه، ليس كلام الله الحروف دون المعاني ولا المعاني دون الحروف التي أثبتها المسلمون في مصاحفهم[3]. ولتقريب الأمر إلى الأفهام أذكر هذ المقاربة: أملى شيخ على تلميذه كتابا، طبعته وأخرجته للوجود دار للنشر والتوزيع. سؤالي هو: ما مصدر الكتاب، هل الشيخ أم التلميذ أم دار النشر علما أنه في ثنايا الكتاب قد صرح التلميذ أن الكتاب تلقاه من شيخه ولم يتصرف فيه بشيء زيادة أو نقصانا ؟ (في المقاربة دار النشر هم الصحابة الذين جمعوا القرءان وكتبوه في المصاحف وأرسلوه إلى الأمصار فكيف ينسب القرءان إليهم !!).

واستحضر معي أثابك الله المقاربة التي أوردتُها كما مرت قريبا عن نسبة القرءان إلى الله كنسبة العسل إلى النحل في المصدرية، فقلت لو أضاف النحال مادة للعسل أصبح

[1]_ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ص19،18،10.
[2]_ راجع: العقيدة الواسطية، ابن تيمية، ص52.
[3]_ راجع المصدر نفسه، ص52.

لديه منتوجين. أضيف هاهنا في هذا المقام أن الناس لو فرضا لم يجدوا النحال ولا العسل غاب كلاهما عليهم، فصنعوا لأنفسهم عسلا من ماء وسكر. فصار إجمالا لدينا ثلاثة منتوجات: الأول عسل صاف شبهناه بالقرءان (الوحي)، والثاني عسل مركب شبهناه بالسنة (وهي وحي كذلك)، والثالث ماء وسكر في قالب عسل شبهناه بالأثر (أقوال الصحابة والتابعين مما ليست بوحي). والمنتوج الثالث هو الذي أخبر عنه المؤلف أنه القرءان الحالي بين أيدي المسلمين، وكل متذوق لا محالة يدرك الفرق بين هذه المستويات الثلاثة للكلام، فما بال المؤلف يقول عن القرءان أنه نص بشري من تأليف المسلمين بقدر أفهامهم !! ففضل القرءان على سائر الكلام كفضل الله على خلقه قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ الإسراء: ٨٨ والقرءان أخبر بعجز كل الناس وتحداهم فكيف بعد ذلك ينسب إلى البشر إلى محمد أولا لما نطق به ثم إلى المسلمين لما كتبوه في المصاحف !!

الفرع الثاني: تصويب عبارة المؤلف:

بعد تفكيك العبارة أصوبها كالآتي: المصحف العثماني يحوي كلام الله الذي جمعه المسلمون ونسخوه في مصاحف متعددة بأمر من الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه.

وبيان ذلك بإيجاز كالآتي: تكلم الله تعالى حقيقة فأنزل كلامه على نبيه صلى الله عليه وسلم بواسطة الأمين جبريل عليه السلام قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ الشعراء: ١٩٢– ١٩ منجما في ثلاث وعشرين سنة بحسب الاختلاف في مدة إقامته صلى الله

عليه وسلم بمكة بعد البعثة[1] قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ وَنَزَّلۡنَٰهُ تَنزِيلٗا ﴾ الإسراء: ١٠٦ وفي هذه المدة كان النبي صلى الله عليه وسلم قد أمر بكتابة القرءان فقط ونهى عن كتابة الحديث، ولو كان القرءان من تأليف محمد ما كان ليقول صلى الله عليه وسلم: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرءان فليمحه،"[2] خشية أن يختلط القرءان بالحديث والناس حديثي عهد بالإسلام[3]، فكتبه الناس حسبما كان متوفرا لديهم من أدوات الكتابة[4]، بعدها توفي النبي صلى الله عليه وسلم والقرءان كله مكتوب غير مجموع في موضع واحد[5].

وفي عهد سيدنا أبي بكر رضي الله عنه توفرت أسباب جمع ما كان مفرقا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم في موضع واحد[6]، فأمر الخليفة بجمع القرءان في صحف وفق منهج معين وهو أن لا يُكتب شيء من القرءان حتى يشهد شاهدان على أن ذلك مما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم عام وفاته[7].

---

[1]_ راجع: الرواية التي أخرجها مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب كم أقام النبي صلى الله عليه وسلم بمكة والمدينة، ح2350 وح2351، 4/1825-1826. وراجع الأقوال الأخرى في مدة تنجيمه في البرهان للزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1376ه 1957م، 228/1. الإتقان للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1394ه 1974م، 146/1. الزيادة والإحسان لابن عقيلة، ط1، مركز البحوث والدراسات الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 1427ه 2006م، 152/1.

[2]_ صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، ح3004، 4/2298.

[3]_ راجع أسباب عدم تدوين الحديث في عهده صلى الله عليه وسلم في مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، 1406ه 1986م، ص182.

[4]_ روي الطبري في تفسيره بسنده عن الزهري قوله رحمه الله قبض النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن القرءان جُمع وإنما كان في الكرانيف والعسب. جامع البيان: 63/1.

[5]_ راجع أسباب عدم جمع القرءان في موضع واحد في عهد النبي ﷺ في البرهان للزركشي: 262/1.

[6]_ راجع هذه الأسباب في الرواية التي أخرجها البخاري في متاب الفضائل، باب جمع القرءان، 183/6.

[7]_ الإتقان للسيوطي، 167/1.

وفي عهد سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه وجدت أسباب دفعت الخليفة بنسخ صحف أبي بكر في مصاحف[1] وفق منهج معين، وهو ترتيب السور والاقتصار عند الاختلاف على لغة قريش. "قَالَ عُثْمَانُ لِلرَّهْطِ الْقُرَشِيِّينَ الثَّلاثَةِ: إِذَا اخْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ، فَاكْتُبُوهَا بِلِسَانِ قُرَيْشٍ، فَإِنَّمَا نَزَلَ بِلِسَانِهِمْ، فَفَعَلُوا، حَتَّى إِذَا نَسَخُوا الصُّحُفَ فِي الْمَصَاحِفِ، رَدَّ عُثْمَانُ الصُّحُفَ إِلَى حَفْصَةَ، وَأَرْسَلَ إِلَى كُلِّ أُفُقٍ بِمُصْحَفٍ مِمَّا نَسَخُوا، وَأَمَرَ بِمَا سِوَاهُ مِنَ الْقُرْآنِ فِي كُلِّ صَحِيفَةٍ، أَوْ مُصْحَفٍ أَنْ يُحَرَّقَ "[2].

قال البغوي رحمه الله : "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ فِيهِ الْبَيَانُ الْوَاضِحُ أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جَمَعُوا بَيْنَ الدَّفَّتَيْنِ الْقُرْآنَ الَّذِي أَنْزَلَهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَلَى رَسُولِهِ صلى الله عليه وسلم مِنْ غَيْرِ أَنْ زَادُوا فِيهِ، أَوْ نَقَصُوا مِنْهُ شَيْئًا، وَالَّذِي حَمَلَهُمْ عَلَى جَمْعِهِ مَا جَاءَ بَيَانُهُ فِي الْحَدِيثِ، وَهُوَ أَنَّهُ كَانَ مُفَرَّقًا فِي الْعُسُبِ، وَاللِّخَافِ وَصُدُورِ الرِّجَالِ، فَخَافُوا ذَهَابَ بَعْضِهُ بِذَهَابِ حَفَظَتِهِ، فَفَزِعُوا فِيهِ إِلَى خَلِيفَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، وَدَعَوْهُ إِلَى جَمْعِهِ، فَرَأَى فِي ذَلِكَ رَأْيَهُمْ، فَأَمَرَ بِجَمْعِهِ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ، بِاتِّفَاقٍ مِنْ جَمِيعِهِمْ، فَكَتَبُوهُ كَمَا سَمِعُوا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مِنْ غَيْرِ أَنْ قَدَّمُوا شَيْئًا أَوْ أَخَّرُوا، أَوْ وَضَعُوا لَهُ تَرْتِيبًا لَمْ يَأْخُذُوهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يُلَقِّنُ أَصْحَابَهُ، وَيُعَلِّمُهُمْ مَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى التَّرْتِيبِ الَّذِي هُوَ الآنَ فِي مَصَاحِفِنَا، بِتَوْقِيفِ جِبْرِيلَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِيَّاهُ عَلَى ذَلِكَ، وَإِعْلامِهِ عِنْدَ نُزُولِ كُلِّ آيَةٍ أَنَّ هَذِهِ الآيَةَ تُكْتَبُ عُقَيْبَ آيَةِ كَذَا فِي السُّوَرِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا.. فَثَبَتَ أَنَّ سَعْيَ الصَّحَابَةِ كَانَ فِي جَمْعِهِ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ، لا فِي تَرْتِيبِهِ،

---

[1]_ راجع هذه الأسباب في الرواية التي أخرجها البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرءان، باب جمع القرءان، 183/6.

[2]_ المصدر نفسه.

فَإِنَّ الْقُرْآنَ مَكْتُوبٌ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ عَلَى التَّرْتِيبِ الَّذِي هُوَ فِي مَصَاحِفِنَا"[1]. قَالَ تَعَالَى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝﴾ البروج: ٢١ – ٢٢

ولو كان هذا القرءان من تأليف الصحابة كما يدعيه المؤلف بقوله أصبح كلام المسلمين وهي ثمرة تحولات تاريخية وبشرية (كما مر قريبا) ما كان عثمان بن عفان رضي الله عنه ليقول لابن الزبير حينما سأله عن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾ البقرة: ٢٤٠ قال قد نسختها الأخرى. قلت فلم تكتبها أو تدعها ؟ قال يا ابن أخي لا أغير شيئا من مكانه[2].

ولو كان هذا القرءان من تأليف الصحابة كما يدعيه المؤلف بقوله أصبح كلام المسلمين وهي ثمرة تحولات تاريخية وبشرية ما كان عثمان بن عفان رضي الله عنه ليعتمد على صحف أبي بكر رضي الله عنه (بقوله أرسل إلى حفصة أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف) وما كان أبو بكر رضي الله عنه ليعتمد على ما كُتب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم (قال زيد فتتبعت القرءان أجمعه من الرقاع واللخاف) وكل ذلك زيادة في الاحتياط والتثبت وغلق باب الفتنة، ولو اعتمدوا على حفظهم فقط دون المكتوب في نسخهم للمصاحف لكان كافيا؛ لما تحقق فيهم رضوان الله عليهم من موجبات ذلك، "فكَانَ هَذَا الاتِّفَاقُ مِنَ الصَّحَابَةِ سَبَبًا لِبَقَاءِ الْقُرْآنِ فِي الأُمَّةِ رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى عِبَادِهِ، وَتَحْقِيقًا لِوَعْدِهِ فِي حِفْظِهِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝﴾ الحجر: ٩ [3] قال الطبري رحمه

---

[1]_ شرح السنة، البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويس،ط2، نشر المكتب الإسلامي دمشق سوريا، 1403ه 1983م، 4/ 521-522.

[2]_ صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب والذين يتوفون منكم، 5/ 163.

[3]_ شرح السنة، البغوي، 4/ 523.

الله: "وَإِنَّا لِلْقُرْآنِ لَحَافِظُونَ مِنْ أَنْ يُزَادَ فِيهِ بَاطِلٌ مَا لَيْسَ مِنْهُ، أَوْ يَنْقُصُ مِنْهُ مَا هُوَ مِنْهُ مِنْ أَحْكَامِهِ وَحُدُودِهِ وَفَرَائِضِهِ.. وَبِنَحْوِ الَّذِي قُلْنَا فِي ذَلِكَ قَالَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ"[1].

المبحث الثاني : قوله "لم يكتب الرسول الوحي بنفسه وربما يتغيب أحدهم عن حصص الكتابة".

أولا: قال المؤلف لم يكتب الرسول الوحي بنفسه من أجل أن ينفي القداسة عن القرءان واستدل بأمية النبي صلى الله عليه وسلم. فقال: لم تنطلق سيرورة مصحفة القرآن خلال حياة الرسول؛ إذ لم يكن الرسول يكتب الوحي بنفسه. ولو كان قد كتب الوحي بيديه لوجدنا أنفسنا منذ الوهلة الأولى أمام «نص مقدس.» كان القرار أن لا يكتب الرسول شيئا من الوحي بنفسه : ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ العنكبوت: ٤٨ "[2]

قلت ما بني على باطل فهو باطل، فالباطل هو نسبته القرءان لمحمد ثم للمسلمين حينما وضعوه في مصحف، فنتج عن ذلك قوله القرءان المحمدي ومصحفة المسلمين للقرءان. ثم إن المؤلف لما استدل على باطله أخطأ في الدليل والاستدلال معا، فهو يعتقد معان باطلة ابتداءً مفادها أن الوحي الإلهي صيره محمد قرءانا يسمى القران المحمدي ثم صيره المسلمون مصحفا عثمانيا سماه مصحفة القرءان، من أجل أن ينتزع من القرءان قداسته ويستنتج أنه كلام البشر مستدلا على ذلك بأمية النبي صلى الله عليه وسلم التي كانت حائلا لكتابته صلى الله عليه وسلم الوحي بنفسه، والصواب أن أمية النبي صلى الله عليه وسلم يُستدل بها على نقيض ما يزعم، فكيف يكون هذا الكلام المعجز صادرا من عبد أميّ لم يقرأ ولم يكتب!!

---

[1]_ جامع البيان، الطبري، 18/14.

[2]_ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ص67.

ثم إن أمية النبي صلى الله عليه وسلم قبل الوحي لا خلاف فيها، وبعد الوحي اختلف العلماء هل تعلم النبي صلى الله عليه وسلم الكتابة أم لا؟[1] فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يجيد الكتابة بعدما أوحي إليه (على رأي أغلب العلماء) فما المانع أن يأمر بمن يكتب له الوحي وأمام حضرته !! قداسة القرءان لا تتعلق بالمكتوب فقط بل بالمحفوظ والمنطوق شفهيا كذلك، فالقرءان مقدس سواء كُتب أم سُمع.

وهذا النبي الأمي قد قرأ للناس ما أوحي إليه وأمرهم بكتابته، فكتبوه أمام حضرته صلى الله عليه وسلم، وأكثر العلماء على أن المكتوب بالرسم في المصاحف حاليا هو بتوقيف من الله تعالى[2]، وذلك ما يزيده قداسة إلى قداسته.

ثانيا: قال المؤلف ربما يتغيب أحدهم عن حصص الكتابة من أجل أن يستدل على أن المصحف الذي بين أيدينا لا يتضمن جميع آيات القرءان الكريم[3] فقال: "وحين لجأ الرسول إلى الاستعانة ببعض كتاب الوحي (علي بن أبي طالب، أبي بن كعب الأنصاري، زيد بن ثابت، عبد الله بن سعد بن أبي سرح، عثمان بن عفان، كثيرا ما كان يتغيب بعضهم عن عدد من «الحصص» لسبب أو لآخر، ما جعل «أرشيف» كل كاتب يختلف في بعض أجزائه عما دونه الآخرون. وأيضا، إن جل الآيات التي تم حذفها بقرار من الوحي، أي أنها تعرضت للنّسخ اللفظي (قراءة وكتابة،) بقيت

[1]_ راجع الجامع لأحكام القرءان للقرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض المملكة العربية السعودية، 1423ه 2003م، 353/13.

[2]_قال الزرقاني: وذلك مذهب الجمهور ثم ساق أدلتهم في ذلك. راجع: مناهل العرفان، ط3، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 377/1. وهو قول أحمد بن المبارك نقلا عن الدباغ، راجع: الإبريز، أحمد بن المبارك، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1995م، ص55-56. وغيرهم خلق كثير قالوا بوقفية الرسم المصحفي. ثم إن العلماء قاطبة قالوا بوجوب الالتزام به. راجع البرهان للزركشي فقد ذكر أقوال الأئمة في ذلك: 379/1.

[3]_ صرح المؤلف بذلك في الحداثة والقرءان: ص64.

ضمن «أرشيف» بعض كتاب الوحي، بل ظلت في صدور من حفظوها عن ظهر قلب"[1].

قلت: إن تواتر القرءان من يوم نزوله وإلى يوم الناس هذا وإلى يوم الناس هذا غير متوقف على تغيّب عليّ أو أبيّ أوزيد رضي الله عنهم .. عن حصص الكتابة من عدمه، فالقرءان نُقل من جيل إلى جيل رواية ونُقل كتابة أيضا حتى وصل إلينا هذا المصحف الذي بين أيدينا اليوم. حتى وإن تغيب أحدهم عن حصص الكتابة فلا يضر ذلك في شيء، لأن النبي صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم يبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون.

وأما قوله اختلاف أرشيف بعض الكُتّاب عن بعض بسبب النسخ فمُحيّر، أفلا يعلم أن المصحف الذي بين أيدينا اليوم هو حسبما ثبت واستقر في العرضة الأخيرة[2]، وبذلك يقطع اختلاف الكتبة عما دونه الآخرون من نسخٍ ونحو ذلك. وهذه هي ثمرة جمع أبي بكر رضي الله عنه وجمع عثمان رضي الله عنه بعده، فقد جردوا القرءان عن

---

[1]_ الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ص67-68.

[2]_ راجع البرهان للزركشي، 237/1. قال السيوطي: "فَاتَّفَقَ الصَّحَابَةِ عَلَى أَنْ كَتَبُوا مَا تَحَقَّقُوا أَنَّهُ قُرْآنٌ مُسْتَقِرٌّ فِي الْعَرْضَةِ الْأَخِيرَةِ وَتَرَكُوا مَا سِوَى ذلك. أَخْرَجَ ابْنُ أَشْتَةَ فِي الْمَصَاحِفِ وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي فَضَائِلِهِ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ عُبَيْدَةَ السَّلْمَانِيِّ قَالَ: الْقِرَاءَةُ الَّتِي عُرِضَتْ عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِي الْعَامِ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ هِيَ الْقِرَاءَةُ الَّتِي يَقْرَؤُهَا النَّاسُ الْيَوْمَ.

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَشْتَةَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ: كَانَ جِبْرِيلُ يُعَارِضُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كُلَّ سَنَةٍ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مَرَّةً، فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ عَارَضَهُ مَرَّتَيْنِ فَيَرَوْنَ أَنْ تَكُونَ قِرَاءَتُنَا هَذِهِ عَلَى الْعَرْضَةِ الْأَخِيرَةِ". الإتقان: 177/1.

وَقَالَ الْبَغَوِيُّ: إِنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ شَهِدَ الْعَرْضَةَ الْأَخِيرَةَ الَّتِي بُيِّنَ فِيهَا مَا نُسِخَ وَمَا بَقِيَ وكتبها لرسول الله صلى الله عليه وسلم وَقَرَأَهَا عَلَيْهِ وَكَانَ يُقْرِئُ النَّاسَ بِهَا حَتَّى مَاتَ وَلِذَلِكَ اعْتَمَدَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فِي جَمْعِهِ وَوَلَّاهُ عُثْمَانُ كَتْبَ الْمَصَاحِفِ. شرح السنة: 526/4.

كل ما نسخت تلاوته مما لم يستقر في العرضة الأخيرة. وأمر عثمان رضي الله عنه بتحريق مصاحف الصحابة (الكتبة) أمام الملإ، وهي التي اشتملت على تفسير للألفاظ أو بيان لناسخ ومنسوخ أو عام وخاص ونحو ذلك مما هو مخالف لما ثبت في العرضة الأخيرة للقرءان. فعل ذلك رضي الله عنه قطعا لباب الفتنة وتحقيقا للمصلحة ورفعا للحرج فكانوا بذلك أعظم الناس أجرا.

(هذا آخر ما تيسر تنظيمه وتقديمه والحمد لله أولا وآخرا).

الخاتمة

أختم البحث بنتائج وتوصيات أجملها في الآتي:

أولا النتائج: - المنطلقات الفكرية الحداثية لسعيد ناشيد للتأسيس لنظريته المتعلقة بنفي قداسة القرءان (مفرقا بين الشفوي والمكتوب معتبرا المصحف كلام المسلمين) من أصل فكر استشراقي ابتداءً مفاده أن القرءان كلام محمد، قوّمتْ الدراسة هذه النظرية فبيّنت ثمرة اجتهاد الصحابة وحقيقة عملهم في نسخ المصحف الذي جمعه أبو بكر رضي الله عنه في مصاحف متعددة أيام حكم الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه المفضي للمصلحة العامة الخالدة.

- بنى المؤلف نظريته الثانية التي تقدح في قداسة القرءان والتي مفادها الاختلاف بين الكتبة مستدلا بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكتب الوحي بنفسه على سابقتها الأولى والتي مفادها أن القرءان كلام البشر بقدر أفهامهم، قومت الدراسة هذا الطرح وبينت بطلانه، فما بني على باطل فهو باطل.

ثانيا التوصيات: - أوصي كل طالب للحق أن يلتزم بالحياد والإنصاف، وأن يتمسك بمنهج السلف في الفهم والاستنباط الذي بينه ووضحه الراسخون في العلم قديما

وحديثا، وأن لا يلتفت إلى البهرج الزائف من دعوات التجديد المهدم لأصالة وعراقة الحضارة الإسلامية.

- أوصي بوضع أهداف ومشاريع استراتيجية إسلامية موحدة تهدف إلى التصدي للأفكار الهدامة التي جاء بها الفكر الحداثي وفضح مراميه وصد تكالبه تجاه القرءان الكريم دستور الأمة.

قائمة مصادر ومراجع البحث

- القرءان الكريم مصحف مدينة برواية حفص عن عاصم.

- الإبريز، أحمد بن المبارك، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1995م.

- الإتقان، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1394ه 1974م.

- الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، سعيد ناشيد، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2010م.

- الاستشراق والإعجاز في القرءان الكريم، علي بن إبراهيم النملة، شبكة الألوكة.

- البرهان، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1376ه 1957م.

- تفسير القرءان العظيم، ابن كثير، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420ه 1999م.

- التفسير الكبير، الرازي، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420ه.

- الجامع لأحكام القرءان، القرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب،

الرياض المملكة العربية السعودية، 1423ه 2003م.

- جامع البيان، الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 1420ه 2000م.

- الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، ط4، دار الشروق، بيروت، 1401ه.

- الحداثة والقرءان، سعيد ناشيد، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2015م.

- دراسات في علوم القرءان، فهد بن سليمان الرومي، ط،14، مكتبة الملك فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، 1426ه 2005م.

- دلائل النبوة، البيهقي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408ه 1988م.

- الرد على شبهات المستشرقين حول مصدرية القرءان الكريم، أيوب إبراهيم، مجلة ديالي، العدد 53، 2011م.

- الزيادة والإحسان، ابن عقيلة، ط1، مركز البحوث والدراسات الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 1427ه 2006م.

- السبعة في القراءات، ابن مجاهد، تح شوقي ضيف، ط2، دار المعارف، مصر، 1400ه.

- شرح السنة، البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويس،ط2، نشر المكتب الإسلامي دمشق سوريا، 1403ه 1983م.

- صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط3، دار ابن كثير، بيروت، 1407ه 1987م.

- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.

- العقيدة الواسطية، ابن تيمية، ط1، دار الآثار، القاهرة مصر، 1426ه 2005م.

- القرءان الكريم من المنظور الاستشراقي، محمد أبو ليلة، ط1، دار النشر للجامعات، مصر، 1423ه 2002م.

- الكشاف، الزمخشري، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت،1407ه.

- مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصربن إبراهيم السليمان، الطبعة الأخيرة، دار الوطن، 1413ه.

- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، ط3، دار الوفاء، 1426ه 2005م.

- محاضرات في علوم القرءان، غانم قدوري الحمد، ط1، دار عمار، عمان، 1423ه 2003م.

- المحرر في علوم القرءان، مساعد بن سليمان الطيار، ط2، مركز الدراسات والمعلومات القرءانية بمعهد الشاطبي، المملكة السعودية، 1429ه 2008م.

- مزاعم المستشرقين حول القرءان الكريم، محمد مهر علي، موقع المفكرة الدعوية.

- المستدرك على الصحيحين، الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411ه 1990م.

- المستشرقون والإسلام، إبراهيم اللبَّان، مجلَّة الأزهر، القاهرة، 1390هـ/ 1970م.

- المصاحف المنسوبة للصحابة والرد على الشبهات المثارة حولها عرض ودراسة،

محمد بن عبد الرحمن الطاسان، تقديم: إبراهيم بن سعيد الدوسري، ط1، دار التدمرية، الرياض المملكة العربية السعودية، 1433ه 2012م.

- مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، 1406ه 1986م.

- مناهل العرفان، الزرقاني، ط3، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

- المنصفون للإسلام في الغرب، رجب البنَّا، دار المعارف، القاهرة، 2005م.

- ميزان الحق، سنكلير، مطبعة النيل المسيحية، مصر، 1923م.

- النبأ العظيم، دراز، طبعة إحياء التراث الإسلامي بقطر، 1405ه 1985م.

- النشر، ابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت.

البحوث العلمية

المحـــور الثالث:

السنة النبوية والسيرة في الدراسات الحداثية المعاصرة

الحداثيون وموقفهم من السنة النبوية (شبهتا عرض الحديث على القرآن والاكتفاء بما جاء فيه أنموذجا)

بقلم
د/ أحمد زيد صالح الأحمدي
جامعة الحديدة ـ اليمن
Alahmady00@gmail.com

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين القائل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [سورة الحشر، الآية: ٧]، والقائل: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [سورة النور الآية: ٦٣]، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد: لقد تعرضت السنة النبوية لهجمات شرسة، تمثلت في إثارة الشبهات حول حجيتها، فسلك منكروها طرقا متعددة لإنكارها جملة وتفصيلا بعد التشكيك فيها، فزعم بعضهم أن القرآن الكريم شمل كل ما يحتاج إليه المسلمون في حياتهم، فلا حاجة لإقحام السنة في التشريع، وأنها لم تكن وحيا منزلا، وأن التحاكم إلى السنة والقضاء بوفقها يؤدي إلى الإشراك في الحكم، وقد نهى الله عنه بقوله: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ﴾ [سورة الأنعام، الآية:٥٧]، وغير ذلك من الشبهات المثارة حول السنة وحجيتها، والقصد من ذلك هو هدم أسس الإسلام وتشكيك المسلمين في دينهم.

ولما كان القرآن الكريم بحاجة إلى السنة النبوية تبينه، فقد كانت السنة من وحي الله- تعالى- إلى نبيه ﷺ حتى يكون المبين والمبين من مصدر واحد، وحاشا الله- تعالى- أن ينزل الكتاب وحيا، ثم يترك بيان ما فيه لبشر بعيدا عن الوحي، فإن المبين له نفس أهمية المبين من حيث هو وسيلة الانتفاع به، وسبيل العمل بمقتضاه، من أجل ذلك كان القرآن الكريم والسنة النبوية يصدران من مشكاة واحدة، مشكاة الوحي: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ﴾[سورة النجم الآية: ٣][1].

وإذا كان الله قد تكفل بحفظ القرآن من التحريف والتبديل، فإنه قد حفظ السنة أيضا، بأن وفق علماء الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم من الفقهاء والمحدثين بحفظ ما نقل عن الرسول ﷺ، فكانوا جنودا حقيقين ندبوا أنفسهم لخدمة السنة والدفاع عنها وتوطيد دعائمها، وطووا البلدان لملاقاة حفظتها، وبذلوا في سبيل ذلك أموالهم وأفنوا أعمارهم، فأضاؤوا السبيل لمن جاء بعدهم، ووضعوا بثاقب نظرهم في هذه المعركة مرتكزات علمية وفكرية انطلقوا منها للذب عن حياض السنة النبوية،

---

[1] ينظر: القرآنيون وشبهاتهم حول السنة لخادم حسين إلهي، مكتبة الصديق بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية 2000م، ص7.

فجددوا المصطلحات والمفاهيم التي أصبحت معالم لهم في الطريق، وركيزتهم في المعركة، وعونا لهم على اجتياز المعركة بنجاح، وكانت عونا لمن أتى بعدهم على صد كل الهجمات التي استهدفت السنة النبوية، ودحض كل شبهة يثيرها خصوم الإسلام[1].

لقد ظن بعض أعداء الإسلام أن السبيل إلى النيل من السنة أمر سهل يحقق بعض مآربهم في خلخلة ثقة المسلمين بها، وهي الصورة التطبيقية الواضحة للإسلام، أو بعبارة أخرى هي الإسلام الذي طبقه الرسول ﷺ كما نزل عليه وحيه، قرآنه وسنته، ومن ثم وجهوا طعونهم إلى بعض الرواة وأثاروا شبهاتهم حول بعض الأحاديث ليشعروا المسلمين بأن السنة لم تعد صالحة لأن تكون مصدرا تشريعيا، وأنه يتعين لفهم الإسلام الاكتفاء بما جاء في القرآن الكريم، ومما يؤسف له أن بعضا من أبناء أمتنا قد انساقوا وراء تلك الدعاوى الزائفة وصاروا يرددونها بدون وعي أو تفكير، مع العلم أن تلك الأفكار تخدم الأعداء وتفرق الصفوف في وقت نحن أحوج ما نكون فيه إلى التمسك بما جاء في السنة من أحكام وأخلاق وآداب وتوجيه وإرشاد وسلوك، فخطر ذلك النداء، أو تلك الدعاوى جسيم جدا؛ إذ كيف نستطيع تطبيق الإسلام بعيدا عن ما ثبت عن الرسول ﷺ.

ولما كان لهذا الأمر خطورته وأهميته في التشريع الإسلامي رأيت أن أقدم بحثا إلى الملتقى الدولي الثاني القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلامية رؤية نقدية، المنعقد في جمهورية الجزائر، جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي- بعنوان: الحداثيون وموقفهم

(1) ينظر: الشبهات حول السنة النبوية ودراسة منطلقات هذه الشبهة والرد عليها، للشيخ عز الدين الخطيب التميمي، بحث قدم في مؤتمر السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة المقام في الأردن في العام 1989م، تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومؤسسة آل البيت، ص548.

من السنة النبوية (شبهتا عرض الحديث على القرآن والاكتفاء بما جاء فيه أنموذجا) وأنني لم أستطع في هذا البحث المحدود أن أحيط بكل ما يتعلق بالشبهات التي أثيرت حول السنة النبوية في الماضي والحاضر، فالتزمت شعار(ما لا يدرك كله لا يترك جله) فاخترت من ذلك ما يلي:

1- شبهة عرض الحديث على القرآن.

2- شبهة الاكتفاء بالقرآن.

أسباب اختيار الموضوع: لقد دعاني إلى اختيار هذا الموضوع الأسباب الآتية:

1- بيان خطورة مخالفة سنة الرسول ﷺ؛ لأنها وحي من الله تعالى، فالنبي ﷺ لا ينطق عن الهوى.

2- الدفاع عن السنة النبوية وما تتعرض له من شبهات وتحريفات في فهمها وتفسيرها ليس من المستشرقين فحسب بل من بعض المنتسبين للدين الإسلامي أيضا.

3- تصدر كثير من الحداثيين الدعوة إلى إنكار السنة بطريقة غير معهودة، مثيرين حولها العديد من الشبهات، بهدف إقصائها عن دائرة التأثير، فأنكروها جملة وتفصيلا، وطعنوا في كتبها ورواتها وأئمتها، وانتشرت أفكارهم عبر وسائل الإعلام المتعددة باسم تجديد الخطاب الديني، فوجب التصدي لهم ومناقشتهم فيما ذهبوا إليه، حتى لا تغتر بهم العامة ويظن الناس أن ما ذهبوا إليه صحيح ومقبول.

4- الفكرة السائدة في العالم اليوم عن العرب والمسلمين هي أنهم متوحشون ومتطرفون ومتخلفون، وهذا معناه أننا من وجهة نظرهم نستحق التدمير الثقافي،

وفرض نموذج آخر، وينبغي العمل الجاد على تصحيح هذه الصورة الزائفة المخالفة للواقع والحقيقة[1].

منهج البحث: اتبعت المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي.

خطة البحث:ا قتضى موضوع البحث أن تكون الخطة مكونة من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث:

المبحث الثاني: شبهة عرض الحديث على القرآن.

المبحث الثالث: شبهة الاكتفاء بالقرآن.

الخاتمة:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث

المطلب الأول: التعريف بمفهوم الحداثة والحداثي:

أولا: **الحداثة** في اللغة: مأخوذ من الفعل (حدث) وتعني نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، وهو كون الشيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر أي وقع، والحداثة أول الأمر وابتداؤه[2].

والحداثة في الاصطلاح هي: الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم، الرؤية التي أعادت بناء مصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري، على نحو

---

(1) ينظر: الإسلام والحداثة مستقبل صراع الثقافة لمصطفى الشريف، طبعة موفم للنشر والتوزيع- الجزائر- الطبعة الثانية، ص20.

(2) ينظر: لسان العرب لابن منظور، طبعة دار صادر-بيروت- الطبعة الأولى، 2/ 131، والحداثيون العرب وموقفهم من القرآن، ظاهرة الوحي أنموذجا لإيمان أحمد الغزاوي، بحث منشور في مجلة علوم الشريعة والقانون، تصدر عن عمادة البحث العلمي وضمان الجودة- الجامعة الأردنية، مج 43، ع1، 2016م، ص2.

نوعي مختلف أنتج منظومة عرفية وثقافية واجتماعية جديدة[1]، حيث تشمل كل التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية بكل فروعها التي وفدت لعالمنا العربي[2]. فهي أحيانا تعني الليبرالية، وأحيانا تعني القومية، وأحيانا تعني الاشتراكية، وأحيانا تعني الشيوعية بكل تياراتها، وأحيانا أخرى تعني العلمنة بمعناها الصرف، فصل الدين عن الدولة[3].

ومن التعريفات الشاملة للحداثة ما جاء في الموسوعة الميسرة من أن الحداثة: هي مذهب فكري أدبي علماني، بني على أفكار وعقائد غربية خالصة مثل الماركسية، والوجودية، والفرويدية، والداروينية، وأفاد من المذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته مثل السريالية والرمزية...وغيرها) [4] ويرى جابر عصفور أن:(الحداثة تمرد دائم على كل ما يحجر أدوات إنتاج المجتمع وعلاقاته في قيود الإتباع الذي تعني التخلف، والتحديث كالحداثة تطلع دائم إلى المستقبل الذي يعد بالتقدم اللانهائي)[5].

ويمكن أن نقول (إن الحداثة سمة للأقوال والأشياء غير المعروفة من قبل، وبهذا المعنى، لكل عصر حداثته)[6].

---

(1) العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين لعبد الإله بلقزيز ص58، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت.

(2) التراث والحداثة، دراسات ومناقشات للدكتور محمد عابد الجابري، طبعة مركز الوحدة العربية-بيروت-ط 1، عام 1991م، ص16.

(3) الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية للدكتور الجيلاني مفتاح، طبعة دار النهضة للطباعة والنشر- سوريا- دمشق، الطبعة1، 2006م ص21-22.

(4) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف الدكتور/ مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1420هـ، 2/867.

(5) هوامش على دفتر التنوير، لجابر عصفور ص62، المركز الثقافي العربين بيروت- لبنان/ الدار البيضاء، المغرب الطبعة 1 عام 1994.

(6) النص القرآني وآفاق الكتابة لأدونيس، دار الكتاب العربي -القاهرة- ودار الآداب - بيروت، ص 96.

والحداثة بهذا المعنى تعني نبذ كل ما سبق من التراث، فأحدثث قطيعة بين الإنسان وماضيه عن طريق ضبط علمي عقلاني لأفعاله، و(محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده (ثوابته) ليحقق تقدم الإنسان ورُقيه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته)[1].

والخلاصة هي:أن الحداثة منهج فكري أدبي علماني، مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية، يقوم على الثورة على الموروث ونقده وتفسيره بحسب وجهة نظر القارئ، وتهدف الحداثة إلى إلغاء مصادر الدين وما صدر عنها من عقائد وشريعة، وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية بحجة أنها قديمة وموروثة[2].

ثانياً:- مفهوم الحداثي: الحداثي: هو المفكر الذي يعمل على تطبيق مفهوم الحداثة في فكره ومناهجه ودراساته التاريخية المعاصرة[3]. والمفكر الحديث: هو الذي يقيم علاقة نقدية مع ذاته بما يحقق عودة دائمة للفكر على مرجعياته ومؤسساته أو على نظامه وآليات اشتغاله، وبصورة تتيح كشف مواطن العجز ومغادرة حالة القصور بإخراج قدرات جديدة للتفكير والتعبير[4].

إذن الحداثيون هم: طائفة من الكتاب درسوا أفكار بعض الفلاسفة الغربيين الذين لم يكونوا على وفاق مع الإسلام، وتتلمذوا على يد بعض الفلاسفة العرب والمستشرقين من الذين حاولوا تصحيح بعض الأفكار المتعلقة بمبادئ الإسلام[5].

---

(1) الحداثة وموقفها من السنة للدكتور الحارث فخري عيسى عبد الله، دار السلام،ط1 ،2013م، ص23.

(2) ينظر: المنطلقات الفكرية والعقدية عند الحداثيين للطعن في الصحيحين، بحث منشور في الانترنت لسليمان المصري، ص3.

(3) الحداثة وموقفها من السنة للحارث ص34.

(4) حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية لعلي حرب، طبعة المركز الثقافي العربي- بيروت/ الدار البيضاء، ط1، ص34

(5) الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن، ظاهرة الوحي أنموذجا ص2.

المطلب الثاني: مفهوم السنة في اللغة والاصطلاح:

أولًا:- السنة في اللغة:

تأتي السنة في اللغة بمعنى: السيرة والطريقة المسلوكة حسنة كانت أو قبيحة [1]، وأصلها من قولهم: سننت الشيء بالمسن: إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه، سننا: أي طرائق[2]، قال تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ﴾[3]. فسنة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه، والإكثار منه، سواء كانت حسنة أم سيئة[4] ومنه قوله ﷺ: « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»[5]، وقوله ﷺ: «من سن في الإسلام خيرا فَاسْتُنَّ به فله أجره ومثل أجور من تبعه من غير أن ينقص من أجورهم شيئا، ومن سن في الإسلام شرا فَاسْتُنَّ به ... إلخ الحديث»[6].

---

(1) القاموس المحيط للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة- بيروت(باب النون، فصل السين، (ص 1557-1558)، ومختار الصحاح للرازي،مكتبة لبنان ناشرون، تح: محمود خاطر، (باب السين، ص 157)، والبحر المحيط للزركشي، تح: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ط2، 1992م (163/4)، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، للقاضي محمد بن علي الشوكاني،دار الفكر- بيروت، ط1، 1992م، تح: محمد سعيد البدري أبو مصعب (131/1)، وحجية السنة :عبد الغني عبد الخالق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ودار القرآن الكريم، بيروت، ط1/1986م، ص45.

(2) إرشاد الفحول (131/1)، والبحر المحيط في أصول الفقه (163/4).

(3) سورة آل عمران، جزء من الآية: 137.

(4) الإحكام للآمدي، دار الفكر بيروت طبعة عام 2003م(119/1). **وراجع** تعريف السنة في: التعريفات للجرجاني، دار الكتاب العربي- بيروت- ط1، تح: إبراهيم الإبياري، (ص161)، وإجابة السائل لابن الأمير الصنعاني، مؤسسة الرسالة- بيروت، تح: القاضي حسين السياغي، وحسن مقبولي الأهدل (ص81).

(5) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (2059/4)، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، حديث رقم رقم (1017)، وصحيح مسلم طبعة دار إحياء التراث العربي، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي.

(6) أخرجه الترمذي في سننه (43/5) كتاب العلم، باب فيمن دعا إلى هدى فاتبع أو إلى ضلالة، حديث رقم (2675) حدثنا أحمد بن منيع، حدثنا هارون، أخبرنا المسعودي، عن عبد الملك بن عمير، عن ابن جرير بن

وقال الخطابي:«أصلها الطريقة المحمودة، فإذا أطلقت انصرفت إليها، وقد تستعمل في غيرها مقيدة، كقولهم:«من سن سنة سيئة»[(1)].

ثانيا:- مفهوم السنة في اصطلاح الأصوليين والفقهاء والمحدثين:استعمل العلماء كلمة السنة استعمالا أخص من الاستعمال اللغوي، فسنة الرسول ﷺ تعني: طريقته التي رسمها ليُحتدى به فيها من أقواله وأفعاله وسائر أحواله»[(2)]. وقد عرفت السنة في الاصطلاح بعدة تعريفات تبعا لاختلاف العلوم، فعلماء الأصول اهتموا بأقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته التي تستنبط منها الأحكام الشرعية على أفعال العباد من حيث الوجوب والحرمة والإباحة وغير ذلك فجاء تعريفهم للسنة: « بأنها أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته»[(3)].

وقيل هي: « ما صدر عن النبي -ﷺ- غير القرآن من قول (ويسمى الحديث) أو فعل أو تقرير»[(4)].

= عبد الله، عن أبيه، قال قال رسول الله ﷺ:« من سن سنة خير فاتبع عليها فله أجره ومثل أجور من اتبعه غير منقوص من أجورهم شيئا، ومن سن سنة شر فاتبع عليها كان عليه وزره ومثل أوزار من اتبعه غير منقوص من أوزارهم شيئًا». قال أبو عيسى: « هذا حديث حسن صحيح». وسنن الترمذي، طبعة دار إحياء التراث العربي- بيروت- تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

(1) البحر المحيط في أصول الفقه (164/4)، وإرشاد الفحول (131/1).

(2) الاستعداد لرتبة الاجتهاد للموزعي، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط1، تحقيق/ د.ملاطف محمد صلاح (813/2)، وتيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي، دار النوادر، تح عبد المعين الحرش(133/1).

(3) الإحكام للآمدي (119/1)، وشرح ذريعة الوصول إلى اقتباس زبد الأصول لمحمد بن أبي بكر الأشخر، تح: أحمد فرحان، مؤسسة الرسالة، ط1، 1432هـ، (ص555)، وإرشاد الفحول (131/1). والمحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول لابن أبي شامة، تح: أحمد الكويتي، مؤسسة قرطبة- القاهرة- ط2 1410هـ، (ص38).

(4) فواتح الرحموت للأنصاري، دار الكتب العلمية بيروت- صححه عبد الله محمود محمد عمر 117/2، وإرشاد الفحول 132/1. وراجع: تيسير التحرير لمحمد أمين،طبعة مصطفى البابي الحلبي، عام 1351 هـ، 20/3، وأصول السرخسي، دار المعرفة- بيروت، 113/1.

أما علماء الحديث فنقلوا عن الرسول ﷺ كل ما يتعلق به من الأقوال والأفعال والتقريرات والصفات (الخِلْقية أو الخُلُقية)، قبل البعثة وبعدها، سواء أثبت ذلك حكماً شرعياً أم لم يثبت، فجاء تعريفهم للسنة: « بأنها ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلْقية، أو خُلُقية، سواء كانت قبل البعثة أم بعدها، وسواء أثبتت حكما شرعيًا أم لم تثبت حكما شرعيا»[1]. والفقهاء بحثوا في السنة عن رسول الله ﷺ الذي لا تخرج أقواله وأفعاله عن الدلالة على حكم من الأحكام الشرعية فالسنة يطلقونها على: «ما يقابل الفرض من المندوب والمستحب». وهي بهذا الإطلاق مقابلة للواجب والمحرم والمكروه والمباح[2].

والملاحظ أن تعريف الأصوليين والمحدثين إنما هو تعريف للسنة بمضمونها ومحتواها، وهي كل ما ثبت عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة (خلْقية أو خُلُقية)، بغض النظر عما تدل عليه تلك السنة من الوجوب أو الندب أو الحرمة أو الكراهة أو الإباحة، وهذا تعريف للدليل من غير نظر إلى دلالته، والذي يهمنا هنا إنما هو السنة الدليل لا الدلالة.

ثالثا:- موقف الحداثيين من تعريف السنة: إن الطرق التي سلكها الحداثيون في التعامل مع السنة النبوية متعددة ومتنوعة، لكنها تلتقي عند غاية واحدة هي تهميش السنة وتعطيلها، ولذا فالمفهوم السائد للسنة لم يعد يرضيهم للأسباب الآتية:

1- أن المصطلح الأصولي لم يحدث في عهد الرسول ﷺ وبالتالي فإن تعريف السنة

---

(1) مصطلح الحديث ورجاله، تأليف الدكتور حسن مقبولي الأهدل، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ودار النشر للجامعات، صنعاء، الطبعة الثانية 1414هـ/ 1993م (ص18).

(2) شرح الكوكب المنير لابن النجار، تح محمد الزحيلي، مكتبة العبيكان- الرياض،160/1، وأصول السرخسي 113/1، وراجع : إرشاد الفحول 131/1ن والاستعداد لرتبة الاجتهاد 813/2، وحجية السنة ص51.

ليس تعريف النبي ﷺ ولا تعريف أصحابه من بعده[1].

2- تعريف السنة عند الفقهاء والأصوليين كان سببا في تحنيط الإسلام وتهميشه[2].

3- السنة مجرد تجربة إنسانية محدودة بظروف بيئية معينة، لسنا ملزمين بها؛ (لأن الذي فعله النبي ﷺ في القرن السابع لا يمثل إلا الاحتمال الأول لتفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخية معينة، وليس الوحيد وليس الآخر) [3]

4- القرآن لم يستعمل كلمة السنة النبوية بل استعمل كلمة سنة الله، أي فطرته التي فطر الناس عليها[4].

لهذه الأسباب وغيرها تطاول الحداثيون على علماء الشريعة؛ فنصر حامد أبو زيد يرى أن مفهوم السنة عند الأصوليين لم يكن موجودا في عهد الرسول ﷺ (فكلمة سنة موجودة في اللغة العربية، لكن انتقالها من حيز الدلالة اللغوية إلى حيز المصطلح الأصولي لم يحدث في عصر النبي ﷺ [5]. وهذا كلام غير صحيح بدليل قوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي.. إلخ»[6] وهذا يدل دلالة واضحة على استخدام النبي ﷺ للفظ السنة.

---

(1) ينظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديلوجية الوسطية للدكتور نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، ط2 عام 1996م ص34، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة للدكتور محمد شحرور، طبعة الأهالي للطباعة والنشر- سورية- دمشق- ص548.

(2) الكتاب والقرآن ص548.

(3) المرجع السابق ص549.

(4) إسلام ضد الإسلام للصادق النيهوم، طبعة رياض الريس للكتب والنشر، ط3، 2000م، ص139.

(5) ينظر: الإمام الشافعي، لنصر حامد أبو زيد ص34.

(6) أخرجه أبو داود في سننه (3/118-119) كتاب السنة، باب في لزوم السنة، حديث رقم (4607)، من حديث العرباض بن سارية ﷺ. وسنن أبو داود طبعة دار الفكر، تحقيق/ محمد محي الدين، وأخرجه الترمذي في سننه (3/69)، كتاب العلم، باب: ما جاء في الأخذ بالسنة، واجتناب البدع، حديث رقم (2676)، طبعة

وانتقد أبو زيد إدراج الأقوال والأفعال والتقارير ضمن مفهوم السنة مؤكدا بأن: (الإمام الشافعي قد وسع مفهوم السنة بحيث ضم الأقوال، والأفعال، والموافقات، وجعلها وحيا مساويا للقرآن من كل وجه، والسنة المحمدية بهذا المفهوم الواسع الذي لا يميز بين التشريع والعادات، تتضمن بالضرورة العادات والتقاليد والأعراف التي لم يرفضها الإسلام ولم ينكرها، هذه العادات والتقاليد والأعراف هي الممارسات القرشية التي كان يمارسها الرسول بوصفه إنسانا يعيش في التاريخ والمجتمع والواقع) ويرى أن ما قام به الإمام الشافعي من إدماج السنة في الوحي (حول التقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى وحي...فقد جعل من عادات قريش وأعرافها دينا ملزما للناس كافة) [1].

ورفض المهندس محمد شحرور هذه التعريفات، واصفا ما اصطلح عليه العلماء في تعريفهم للسنة بأنه خاطئ؛حيث قال:(من هنا يأتي التعريف الخاطئ برأينا للسنة النبوية، بأنها كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول، ومن فعل، أو أمر، أو نهي، أو إقرار)[2].

ويبرر سبب رفضه لمفهوم السنة عند العلماء بأمرين:

الأول: أن هذا التعريف للسنة ليس تعريف النبي ﷺ نفسه، وبالتالي فهو قابل للنقاش والأخذ والرد [3]. ويدلل على ذلك: بأن النبي ﷺ وصحابته لم يعرفوا السنة

= دار إحياء التراث العربي، تحقيق/ أحمد محمد شاكر، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه ابن ماجة في سننه (1/ 31- 32)، المقدمة، باب اتباع الخلفاء الراشدين المهديين، حديث رقم (42) ورقم (43) وسنن ابن ماجة طبعة دار الفكر- بيروت- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

(1) الإمام الشافعي ص44.

(2) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ص548.

(3) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ص548.

بهذا الشكل، وتصرفات عمر بن الخطاب تؤكد ذلك، مع العلم بأن أسس التشريع الإسلامي هي الكتاب والسنة، وهذا صحيح، ولكن ليس الكتاب والحديث.

الأمر الثاني: إن هذا التعريف كان سببا في تحنيط الإسلام[1]. بحيث (أصبحت السنة بمفهومها وتعريفها التقليدي الفقهي هي السيف المسلط على رأس كل فكر حر نير ونقدي، وأصبح الظن عند المسلمين أن محمدا ﷺ حل كل مشاكل الناس من وفاته إلى أن تقوم الساعة)[2].

ويرى أن المفهوم الصحيح عنده الذي يتماشى وروح العصر. هو: (أن السنة النبوية هي منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويسر. دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود، أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة الزمان والمكان، والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام، معتمدين على قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج، الآية: ٧٨][3]. ويرجح ما ذهب إليه: بأن السنة جاءت من (سن) وتعني في اللسان العربي: اليسر والجريان بسهولة، كقولنا: ماء مسنون، أي يجري بسهولة، وهذا ما فعله النبي ﷺ تماما، إذا أنه مارس تطبيق أحكام أم الكتاب متحركا ضمن حدود الله، وواقفا عليها أحيانا من خلال عالم الحقيقة النسبي الذي عاشه هو – لا نحن– ولم يكن في يوم من الأيام حالما أو متوهما ولا مطلِقا)[4].

(1) المصدر نفسه ص548.
(2) المصدر نفسه ص569.
(3) المصدر نفسه ص548
(4) المصدر نفسه ص549.

ويرى حمَّادي ذويب أن هذا المفهوم تطور عبر العصور انطلاقا من أصله اللغوي إلى مدلوله الاصطلاحي فشمل أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقاريره، ولم يكن كذلك من قبل قائلا: (إن مفهوم سنة النبي كان يدل لدى بعض الأصوليين على أقوال الرسول وأفعاله، ثم أضيفت إليه في مرحلة لاحقة إقراراته، وهذا ما يبرز أن المفهوم كان يتوسع مدلوله مع اطراد إجرائه عبر الحقب) (1).

ويؤكد على أن مفهوم السنة الأصولي الذي غلف بالمقدس وأصبح ضمن اللا مفكر فيه (ليس إلا مفهوما صاغه الأصوليون نتيجة مقتضيات مذهبية وتاريخية معينة، وهو بالتالي مفهوم تاريخي ونسبي لم يعرفه النبي ولا صحابته) (2). وفي نهاية الأمر يرى أن الفهم السوسيولوجي للدين يدعو إلى مراجعة مفهوم السنة الأصولي واعتباره مفهوما نسبيا تاريخيا من صنع الفقهاء والأصوليين(3).

أما محمد حمزة فقد لاحظ (شمول مفهوم السنة عند العلماء لكل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو إقرار، وأيضا لكل ما قدسه الضمير الإسلامي من أقوال الصحابة والخلفاء الراشدين، ويرى أن هذه التعريفات بدت نظرية ولا تتصل بالواقع التاريخي الذي نشأت فيه، وغلب عليها التكرار والاجترار والافتقار المعرفي) (4).

هذه هي أهم الانتقادات الواردة على مفهوم السنة وجميعها يصب في انتقاص السنة والطعن في حجيتها، لهذا نعتوها بنعوت لا تليق، فشحرور وصفها بأنها سبب في

(1) السنة بين الأصول والتاريخ لحمادي ذويب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب،ط2، 2013م، ص52.

(2) المصدر نفسه ص58.

(3) السنة بين الأصول والتاريخ ص59.

(4) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، لمحمد حمزة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى 2015، ص436.

تحنيط الإسلام، وسيف مسلط على رأس كل فكر حر نير[1]، ووصفها الصادق النيهوم بأنها كارثة أحاقت بالتشريع الإسلامي مبكرا[2]، بينما يرى آخرون أنها تعرضت للتحريف والتزوير والوضع ففقدت صفة التشريع، فدعوا إلى تجديد الفكر لعدم صلاحية السنة للتطبيق في العصر الحاضر، وللتخلص من رواسب الماضي.

المبحث الثاني: شبهة عرض الحديث على القرآن

المطلب الأول: المراد بعرض الحديث على القرآن:

يراد بعرض الحديث على القرآن معنيان:

أحدهما: مفهوم عرض الحديث على القرآن في الخطاب الإسلامي:

العرض بهذا المعنى يعني أن لا تناقض الرواية من السنة الصريح من القرآن، ولا ينفي ذلك أن تأتي السنة بجديد غير مذكور في القرآن الكريم، فهي تستقل بالتشريع لقوله ﷺ: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه»[3]. ولكن هذا الجديد يدور في فلك القرآن ويستقي من الوحي ذات المصدر الذي جاء بالقرآن[4].

فعرض الحديث على القرآن يعني طلب ما يوافقه ويؤكده من عموم القرآن أو خصوصه، أو منطوقه أو مفهومه على سبيل الاستظهار وبيان موافقة الكتاب للسنة، مع الاعتقاد أنه ليس كل حديث لا بد أن يوجد ما يوافقه بخصوصه؛ إذ أن السنة قد تأتي بأحكام لم ينص عليها القرآن صراحة، وإن كانت داخلة تحت عمومه أو مقاصده الكلية[5]. وهذا المعنى لا غبار عليه؛ إذ لا يوجد في الكتاب ولا في السنة ما يمنع منه

(1) الكتاب والقرآن لشحرور ص548، 596.

(2) إسلام ضد الإسلام ص 139.

(3) أخرجه أبو داود في سننه 4/200، كتاب السنة، باب: لزوم السنة، حديث رقم (4604).

(4) الحداثة للحارث ص262.

(5) العرض على القرآن للدكتور ياسر الشمالي، بحث محكم منشور بمجلة دراسات الجامعة الأردنية، المجلد الثالث والعشرون، العدد الثاني للعام 1996م، ص 8

بل يوجد ما يؤيده ويدل على مشروعيته، ومن فائدة ذلك إظهار توافق الكتاب والسنة، والأحاديث التي جاءت موافقة لما في القرآن كثيرة، وقد ورد ما يدل على ذلك من فعل النبي ﷺ ومن فعل الصحابة- رضوان الله عليهم- وبيان ذلك فيما يلي:

1- ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «من اقتطع مال امرئ مسلم بيمين كاذبة لقي الله وهو عليه غضبان». قال عبد الله: ثم قرأ رسول الله ﷺ مصداقه من كتاب الله- تعالى- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ ﴾[سورة آل عمران، الآية: 77][1].

2- ما روي عن جابر- رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: « من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، ومن مات يشرك بالله شيئا دخل النار»[2]، فهذا مصداقه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوْحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة الزمر، الآية:65].

3- ما روي عن أبي سعيد الخدري- رضي الله عنه- أن النبي ﷺ قال: «ما أهلك الله قوما ولا أمة ولا أهل قرية منذ أنزل التوراة على وجه الأرض بعذاب من السماء غير أهل القرية التي مسخت قردة، الم تر إلى قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 2710/6، كتاب:التوحيد،باب قوله تعالى:(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة).

وأخرجه مسلم في صحيحه 122/1،كتاب الإيمان، باب: وعيد من اقتطع حق المسلم بيمين فاجرة بالنار، حديث رقم(138).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه417/1، كتاب الجنائز،باب: في الجنائز ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله، حديث رقم(1181).

وأخرجه مسلم في صحيحه94/1، باب: من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، حديث رقم(93).

ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ ٱلْأُولَىٰ بَصَآئِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة القصص، الآية ٤٣][1].

4- ما روي عن أبي هريرة- رضي الله عنه- أن النبي ﷺ قال: «رغم أنفه ثم رغم أنفه ثم رغم أنفه، قيل: من يا رسول الله؟ قال: من أدرك والديه عند الكبر أحدهما أو كليهما ثم لم يدخل الجنة»[2]. فهذا الحديث هو مقتضى قوله تعالى: ﴿**وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾ [سورة الإسراء، الآية: 23] [3].

ثانيهما: مفهوم عرض الحديث على القرآن عند الحداثيين:

العرض عندهم يقتضي (إخضاع كل الأحاديث لميزان القرآن، فإن كان فيه مناقضة قليلة أو كثيرة رفضوه واطمأنت قلوبهم إلى رفضه) [4].

فمجرد الظن بوجود تعارض بين الحديث والقرآن يكون ذلك كافيا لرد الحديث، وإن كان التعارض ظاهريا والجمع ممكنا.

فالعرض عند الحداثيين يعني الطعن في صحة أي حديث لا يوجد ما يوافقه من نصوص القرآن، وبمعنى آخر رد كل حديث جاء بحكم لم ينص عليه القرآن، مثل تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وتحريم كل ذي ناب من السباع، وغير ذلك مما لم ينص عليه القرآن، وهؤلاء يصدق فيهم قول المصطفى ﷺ: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله

---

(1) أخرجه الحاكم في المستدرك 442/2، حديث رقم (3534) قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. والمستدرك على الصحيحين للحاكم طبعة دار الكتب العلمية-بيروت- ط1، عام 1990م، تحقيق/مصطفى عبد القادر عطا.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه 1978/4، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: رغم أنف من أدرك أبويه أو أحدهما عند الكبر فلم يدخل الجنة، حديث رقم(2551).

(3) سورة الإسراء.

(4) مقدمة كتاب أضوء على السنة المحمدية، لمحمود أبو رية،طبعة دار المعارف، ط6، ص12.

معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بالقرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه.... ألخ» [1].

ومن هنا يتبين الفرق الشاسع بين الحداثيين والمحدثين في مفهوم العرض على القرآن؛ حيث لم يسارع المحدثون برد الحديث وفق هذا المبدأ إلا إذا تعذر الجمع بين الحديث والآية من القرآن، ولم يشترطوا أن يكون الحديث من السنة وآردا بجزئيته في القرآن، ولم يقولوا بهذا التطبيق الإقصائي للسنة بعرضها على القرآن وفق مفهوم الحداثيين، بينما يتبين أن غرض الحداثيين من القول بالعرض على القرآن إقصاء الحديث وإبعاده وعدم صلاحية شيء منه لزماننا[2].

المطلب الثاني: الحديث لا يعارض القرآن

من الواجب- لكي تفهم السنة فهما صحيحا بعيدا عن التحريف والانتحال وسوء التأويل- أن تفهم في ضوء القرآن، وفي دائرة توجيهاته الربانية، وبما أن السنة النبوية تأتي شارحة ومبينة للقرآن الكريم، فلا يمكن أن تأتي متناقضة معه إلا بفهم خاطئ، أو سند ضعيف أو تأويل فاسد، فهي البيان النظري، والتطبيق العملي للقرآن، فمهمة الرسول ﷺ أن يبين للناس ما نزل إليهم، وما كان للبيان أن يناقض المبين، ولا للفرع أن يعارض الأصل، فالبيان النبوي يدور أبدا في فلك الكتاب العزيز ولا يتخطاه[3].

ويمكن القول (بأن القرآن الكريم فصل ما لا يتغير وأجمل ما يتغير، ولعل وروده على هذا النحو لكي يساير القرآن كل زمن، ويتسع لكل تطور، وليتسع مجال الاجتهاد أمام المجتهدين، فتجد كل أمة حاجتها، وما يساعدها على النمو والاستقرار، وبجانب

(1) سبق تخريجه ص10.

(2) الحداثة للحارث ص264.

(3)كيف نتعامل مع السنة للقرضاوي، دار الشروق - القاهرة- ط1 2000م والثانية 2002، ص113.

كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، جاءت السنة النبوية على وفق الأصول العامة، تكشف غوامضه وتفسر مبهمه، وتقيد مطلقه، وتخصص عامه، وتفصل أغراضه)(1).

فالكتاب والسنة مصدرهما واحد فكلاهما وحي من عند الله، قال تعالى: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ** ﴾[سورة النجم الآية: ٣]، ولهذا فالاختلاف منفي بينهما مصداقا لقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[سورة النساء، الآية ٨٢]، (وكل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض، ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم)(2).

وقد وضع المحدثون شروطا لرد الحديث، فإذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور منها:

1- أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه؛ لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول وأما بخلاف العقول فلا.

2- أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ.

---

(1) أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها للدكتور بدران أبو العينين، مؤسسة شباب الجامعة- الإسكندرية، عام 1974، ص5.

(2) الموافقات في أصول الفقه للشاطبي، طبعةدار المعرفة - بيروت، تحقيق: عبد الله دراز، 4/294.

3- أن يخالف الاجماع فيستدل على انه منسوخ أو لا أصل له؛ لأنه لا يجوز أن يكون صحيحا غير منسوخ وتجمع الأمة على خلافه(1).

فشرط المخبر عنه: أن لا يخالفه دليل قاطع؛ لقيام الإجماع على تقديم المقطوع على المظنون، فإن خالفه دليل قاطع فذلك القاطع إما عقلي أو سمعي، فإن كان عقليا نظر، فإن كان ذلك الخبر قابلا للتأويل القريب الذي طرق أذن من هو من أهل اللسان سمعه، ولم ينب عنه طبعه، وجب تأويله جمعا بين الدليلين، وإلا قطعنا بأنه لم يصدر من الشارع؛ لأن الدليل القطعي لا يحتمل الصرف عما دل عليه بوجه من الوجوه، لا بالتخصيص ولا بالتأويل ولا بغيرهما، فيجب القطع بأنه مكذوب على الشارع ضرورة؛ لأن الشارع لا يصدر عنه الكذب، ولو صدر عنه هذا للزم صدور الكذب، وهو محال، وإن كان سمعيا فإن لم يمكن الجمع بينهما فالحكم كما سبق، هذا إذا علم تأخير المظنون عن المقطوع، أو جهل التاريخ؛ إذ لا يجوز الحمل على النسخ، فإن نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز شرعا.

فإن علم تأخير المقطوع عنه حمل على أنه منسوخ ولا يقطع بكذبه(2).

وقد ذكر الشيرازي أن من شروط رد الخبر: (أن يخالف نص كتاب أو سنة متواترة فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ)(3). فقد أطلق القول في أحد احتمالين: الكذب أو النسخ. ويبدو أن ذلك محصور فيما إذا ورد الخبر على وجه التناقض (ولا يكون ذلك إلا إذا نفى أحدهما ما أثبته الآخر على الحد الذي أثبته، نحو أن يرد في أحدهما: لِيُصلِ

---

(1) الفقيه والمتفقه،لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي- السعودية،1421هـ، ط2، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي1/354.

(2) الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية- بيروت - 1404، ط1، تحقيق: جماعة من العلماء، 2/325- 326.

(3) اللمع في أصول الفقه للشيرزي، دار الكتب العلمية، ط1، عام 1985م، ص45.

فلان في الوقت الفلاني في المكان الفلاني على الوجه الفلاني، وينهى في الآخر عن هذه الصلاة على هذا الحد، فلا يقبل الخبر)[1]. وإذا كان الأمر كذلك: (فإن الخبر المعلوم الكذب قد يكون كذلك لأجل العلم بصدق خبر آخر ينافيه، إما يضاده أو يناقضه، كما لو أخبر واحد بما ينافي قول الله أو قول رسوله ﷺ أو قول مجموع المسلمين)[2].

ومن خلال عرض الحديث على القرآن وفق مفهوم الحداثيين يتضح موطن (المخالفة أو الاتفاق مع القرآن... إما بالمقارنة بنصوص الآيات أو بالمقارنة بمفهوم الآيات في إجمالها والقيم والمثل التي هي روح الإسلام، كالحرص على العدل والحرية في العقيدة، والتنديد بالظلم والطغيان، والأمر بالإنفاق والوفاء بالعهود... وإعمال هذا المعيار سيجعلنا نستبعد قرآبة نصف الأحاديث المتداولة بين الناس)[3]. وقد ذهب إلى القول بوجوب عرض ما نسب إلى الرسول ﷺ من أحاديث على القرآن كثير من الحداثيين، منهم طه حسين[4]، ومحمد نجيب[5]، وتوفيق صدقي[6]، ومحمود أبو رية[7] وأحمد صبحي[8]، وإسماعيل منصور[9]، وجمال البنا[1]، والسيد أحمد خان[2]، وقاسم

---

(1) التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني، تحقيق مفيد أبو عمشه، جامعة أم القرى، عام 1985م، 3/148.

(2) المختصر في علم أصول الحديث لابن النفيس، تح: يوسف زيدان، نهضة مصر-القاهرة 2008م، ص86.

(3) السنة ودورها في الفقه الجديد، لجمال البنا، طبعة دار الفكر الإسلامي- القاهرة،2/248.

(4) مقدمة كتاب أضوء على السنة المحمدية لمحمود أبو رية، دار المعارف، الطبعة السادسة، ص12.

(5) الصلاة، لمحمد نجيب، ندوة أنصار القرآن، دار المعارف العلمية الإسلامية- القاهرة، ص278- 279.

(6) ينظر: مجلة المنار، بحث الإسلام هو القرآن وحده، للدكتور محمد توفيق صدقي، 9/523، ومجلة المنار للشيخ محمد رشيد رضا الجزء التاسع، مطبعة المنار- القاهرة.

(7) ينظر: أضوء على السنة المحمدية، ص13-14.

(8) ينظر: السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام مناقشتها والرد عليها، للدكتور/عماد السيد الشربيني، دار اليقين المنصورة، ط1، 2002م، 1/222.

(9) ينظر: تبصير الأمة بحقيقة السنة، إسماعيل منصور، مطبعة النسر الذهبي- القاهرة، 1/18-20.

وقاسم أحمد[3]، والعفيف الأخضر[4]، ومحمد شحرور[5]، وهشام جعيط[6]، ومحمد حسنين هيكل[7]، وغيرهم.

فذهب طه حسين إلى إخضاع كل حديث لميزان القرآن؛ حيث قال: (فإن كان فيه مناقضة قليلة أو كثيرة رفضناه واطمأنت قلوبنا إلى رفضه؛ لأن النبي ﷺ إنما كان مفسرا للقرآن ومفصلا للمجمل من أحكامه)[8].

ويرى جمال البنا: أن الاحتكام إلى القرآن هو أول خطوة نحو إيجاد المنهج الموضوعي والمؤهل.... فما يتفق مع القرآن يمكن أن ينسب إلى الرسول وما لا يتفق تستبعد نسبته إليه) [9].

ويرى أن الدعوة إلى تحكيم القرآن كمعيار وحيد للحكم على صحة الأحاديث، (هي دعوة الرسول نفسه والخلفاء الراشدون والصحابة، وليس في ذلك أي حساسية

---

(1) ينظر: السنة ودورها في الفقه الجديد، لجمال البنا، دار الفكر الإسلامي– القاهرة، 2/7، 165، 247،254.

(2) القرآنيون وشبهاتهم حول السنة لخادم حسين، ص 105-106.

(3) ينظر: إعادة تقييم الحديث، العودة إلى القرآن، لقاسم أحمد، مكتبة مدبولي الصغير- القاهرة، ط1997،1م، ص136.

(4) ينظر: من محمد الإيمان إلى محمد التأريخ للعفيف الأخضر، مكتبة بغداد، منشورات الجمل، ط1، 2014م، ص15.

(5) ينظر: الكتاب والقرآن ص572.

(6) ينظر: السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة لهشام جعيط، دار الطليعة – بيروت، ط3، عام 2007م، ص18.

(7) ينظر: حياة محمد، لمحمد حسنين هيكل، مكتبة النهضة مصر، ط8، عام 1963م، ص64.

(8) ينظر: مقدمة كتاب أضوء على السنة المحمدية لمحمود أبو رية ص12.

(9) السنة ودورها في الفقه الجديد ص165

إلا للذين اتخذوا السنة صناعة يريدون أن يوسعوا فيها؛ لأن في ذلك توسعة لصنعتهم وامتدادا لسلطتهم)[1].

فالمعيار السليم لقبول الأحاديث في نظره، هو أن ينظر إلى المروي بمنظار القرآن، فما وافق القرآن أخذ به وما لم يوافقه تركه، (فهناك أحاديث جاءت بما لم يأت به القرآن، نحن نحكم عليها في ضوء القرآن، فما لا يخالف القرآن يقبل، وما يخالفه يستبعد، فتحريم الجمع بين المرأة مع عمتها أو خالتها، وتحريم لحوم الحمر الأهلية أمور لا نرى مانعا فيها، ونجد فيها قياسا سليما)[2].

(وإذا كان تطبيق هذا المعيار يؤدي بمئات أو أكثر من الأحاديث التي احتفظ بها المجتمع الإسلامي لألف عام، فقد لا يكون من المبالغة القول: إن هذا الاحتفاظ كان من أكبر أسباب تخلف هذا المجتمع، وأنه لن يتقدم إلا عندما يتخلص من هذه الأحاديث التي تخالف القرآن أو تفتات عليه وتودي بالمسلمين إلى متاهات تبعدهم عما يحييهم ويحقق لهم العزة والكرامة) [3].

بل إن هذه الألوف من الأحاديث في نظره (هي نتيجة ركوب الصعب والذلول، وما لم يعرف أيام الشيخين حتى وإن نسب إليهما، فلا غضاضة في استبعادها أو عدم إعمالها أو التوقف فيها)[4]. يقول أحمد صبحي: (مع أهمية المناقشة بالقرآن لكل ما جاء جاء في التراث من أحكام فقهية ورويات خرافية)[5].

(1) السنة ودورها في الفقه الجديد ص7. وص247.

(2) السنة ودورها في الفقه الجديد 254.

(3) السنة ودورها في الفقه الجديد ص7.

(4) نحو فقه جديد لجمال البنا (ص249).

(5) ينظر: السنة في كتابات أعداء الاسلام 222/1. نقلا عن كتاب البحث في مصادر التاريخ الديني لأحمد صبحي ص40.

وضبط السنة بضوابط القرآن يقتضي.عرض السنة على القرآن وضبطها بمعاييره ، يقول العفيف الأخضر: (من خلال القرآن بإمكان كل باحث جدير بهذا الاسم، أن يزيح ركام الخرافات التي راكمتها السيرة والمتكلمون والمفسرون)[1].

ويؤكد شحرور على طرح السنة-حتى المتعلقة بأحكام الحلال والحرام- إذا لم يرد فيها نص من الكتاب، (فكل الأحاديث المتعلقة بالحلال والحرام والحدود التى لم يرد نص فيها من الكتاب على أنها أحاديث مرحلية.. واعتبارها أحاديث قيلت في حينها، حسب الظروف السائدة)[2].

وأما محمد نجيب فيرى أن الحديث إذا وافق القرآن ولم يثبت حكما جديدا، فالحجة هو القرآن فقط، وإذا أثبت حكما جديدا وكان ذلك غير موافق للقرآن فلا يؤخذ به؛ حيث قال: (إذا كانت سنة الرسول وحديثه متفقة مع سنة الله وحديثه فاتباعها حكم من متبعها أنها أحسن من سنة الله، وأنها حديث خير من حديث الله، وليس في هذا إلا تكذيب لله القائل: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ﴾ [سورة الزمر، الآية: ٢٣]، وهذا يحتم عدم الأخذ بسنة غير الله، وحديث غير الله، ولو كان متفقا مع كلام الله فاتباعه خلط لدين الإنسان، وخروج عن الدين الخالص لله وحده إذ بذلك يكون الدين خليطا، أما إذا كانت السنة والحديث غير متفقة مع كلام الله، وحديث الله، وسنة الله، فلا يمكن أن يعمل بها مسلم، أو أن يقبلها)[3]. فانتفاء الموافقة عند الحداثيين لا يشترط معه وجود تعارض أو تناقض، وهذا يعني رفض السنة جميعها مادامت الموافقة تعني فيما تعنيه

(1) من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ للعفيف الأخضر، ص15.
(2) الكتاب والقرآن ص572.
(3) الصلاة لمحمد نجيب ص278- 279.

تطابق المعنى بين الأصل والفرع، وبهذه الصورة تكون السنة تكرارا للقرآن تماما، فلا حاجة لها ؛ لأن العهدة حينئذ على القرآن الأقوى مرجعا ، وهذا بين في المعايير التي وضعها الحداثيون لتطبيق مفهوم العرض على السنة[1]. وقد حاول هشام جعيط تطبيق هذا المعيار على سيرة الرسول ﷺ معتمدا على ما جاء في القرآن لإثبات أحداث السيرة النبوية بدعوى (أن القرآن هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح؛ لأنه يرمز إلى ماهية الوحي والظروف التي حفت ببدئه وتواصله، ولا يدخل في التفاصيل الدنيوية الفارغة)[2].

فإذا اعترض عليه معترض بأن القرآن لا يذكر كل الوقائع والأحداث ﷺ التي مر بها الرسول في حياته؛ لأنه ليس كتاب سيرة، أجاب بأن القرآن: (يشير إلى الكبرى منها حتى في حياته الخاصة، صفته القرشية، يتمه، فقره ثم غناه.. التكذيب والمعاناة، الهجرة... وغير ذلك من الأحداث الهامة.. لكن القرآن لا يشير إلى غار حراء وما جرى فيه حسب السير، وبالتالي يكون ذلك أمرا مثيرا للاستفهام والاستغراب)[3].

ولهذا يرى هيكل بوجوب عرض كل ما تعلق بسيرة النبي ﷺ على القرآن، (فكل ما تعلق بسيرة محمد يجب أن يعرض على القرآن فما وافقه كان حقا، وما لم يوافقه لم يكن بحق)[4]. وتطبيق هذا المعيار على السيرة يتيح للحداثيين تحقيق مآربهم في إنكار بعض المحطات الجوهرية من السيرة التي تلقي بضلالها على الدعوة الإسلامية عموما مثل قصة غار حراء، فإنكارها بدعوى عدم ذكرها في القرآن إنكار لنزول الوحي الحسي على الرسول ﷺ[5].

---

(1) الحداثة للحارث 265.
(2) السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة لهشام جعيط ص18.
(3) السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، لجعيط، ص35.
(4) حياة محمد لهيكل، ص64.
(5) الحداثة للحارث 266.

من هنا يتضح أن غرض الحداثيين من العرض على القرآن هو إقصاء الحديث وإبعاده، والقول بعدم صلاحية شيء منه لزماننا ليؤول الأمر إلى إبطال العمل بالحديث والاكتفاء بما ورد في القرآن فـ(الأحاديث التي لا يستطيعون الطعن فيها فسبيل تجميدها هو القول بعرضها على القرآن، فإن جاءت بحكم ليس في القرآن لا يلتزم به)(1).

أدلة القائلين بعرض الحديث على القرآن: احتجوا بروايات من وضع الزنادقة، تدور في ظنهم على وجوب عرض كل ما يروى من أحاديث على كتاب الله ومقارنتها به، فإذا كانت توافق القرآن فهي حجة يجب التمسك بها، والعمل بمقتضاها، وإن كانت تخالف القرآن ولو مخالفة ظاهرية يمكن الجمع بينهما، فهي باطلة مردودة ، لم يقلها الرسول ﷺ وليست من سنته، ومن هذه الأحاديث التي استشهدوا بها ما يلي:

الدليل الأول: استدل بحديث العرض الدكتور توفيق صدقي أثناء حديثه عن قتل المرتد؛ حيث قال:(وأما قتل المرتد لمجرد ترك العقيدة فهذا مما يخالف القرآن الشريف﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾[سورة البقرة، الآية: ٢٥٦]، وورد في الحديث ما معناه «إذا روي عني حديث فأعرضوه على كتاب الله فإن وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه»(2).

وذكر أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام: (إن مدرسة الرأي روت أن رسول الله ﷺ قال: «ما آتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني لله»(3).

(1) المستشرقون والحديث النبوي للدكتور محمد بهاء الدين،دار النفائس- عمان، وطبعة دار الفجر كولالامبور- ماليزيا، ط1، عام 1999م، ص23.
(2) مجلة المنار 9/523.
(3) فجر الإسلام، لأحمد أمين، مؤسسة هنداوي- مصر، ص265 .

وخير مقياس يقاس به الحديث، وتقاس به سائر الأنباء التي ذكرت عن النبي ﷺ في رأي محمد حسنين هيكل، هو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنكم ستختلفون من بعدي، فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فعني، وما خالفه فليس عني»، هذا مقياس دقيق أخذ به أئمة المسلمين منذ العصور الأولى، وما زال المفكرون منهم يأخذون به إلى يومنا الحاضر)[1].

والجواب عن هذه الرواية الأولى من وجهين:-

الوجه الأول: نقد حديث العرض من جهة السند وأقوال العلماء فيه: فهذا الحديث روي من طرق متعددة كلها ضعيفة، وورد بألفاظ مختلفة معناها واحد، وبيان تلك الروايات في الآتي:

1- حديث علي بن أبي طالب أخرجه الدار قطني في سننه، من رواية جبارة بن المغلس عن أبي بكر بن عياش عن عاصم بن أبي النجود عن زر بن حبيش عن علي بن أبي طالب قال قال رسول الله ﷺ: «إنها تكون بعدي رواة يروون عني الحديث، فأعرضوا حديثهم على القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به» ثم قال هذا وهم والصواب عن عاصم عن زيد بن علي مرسلا عن رسول الله[2].

هذا الحديث في إسناده جبارة بن المغلس. قال عنه البخاري: حديثه مضطرب، وقال أبو حاتم: هو ضعيف الحديث وهو على يدي عدل، وقال ابن نمير: يوضع له الحديث فيرويه ولا يدري[3].

(1) حياة محمد ص67.

(2) سنن الدار قطني 208/4، وسنن الدارقطني، طبعة دار المعرفة - بيروت - عام 1966م، تحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني.

(3) انظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي 111/2، وميزان الاعتدال في نقد الرجال طبعة دار الكتب العلمية - بيروت- ط1 1995،تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد .

وحديث ابن عمر رواه الطبراني في أكبر معاجمه من حديث الوضين بن عطاء عن سالم عن أبيه مرفوعا (ما أتاكم من حديثي فاقرأوا كتاب الله واعتبروه، فما وافق كتاب الله فأنا قلته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله)(1).

ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد وقال رواه الطبراني في الكبير وفيه أبو حاضر – عبد الملك بن عبد ربه– وهو منكر الحديث(2). وقال الإمام الذهبي: (عبد الملك بن عبد ربه الطائي عن خلف بن خليفة وغيره منكر)(3). وقال ابن حجر: الوضين بن عطاء صدوق سيء الحفظ(4).

2- حديث ثوبان رواه الطبراني أيضا من حديث يزيد بن ربيعة عن أبي الأشعث عن ثوبان مرفوعا «ألا إن رحى الإسلام دائرة»، قال: فكيف نصنع يا رسول الله؟ قال: «اعرضوا حديثي على الكتاب فما وافقه فهو مني وأنا قلته» (5).

ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد وقال:(رواه الطبراني في الكبير وفي إسناده يزيد بن ربيعة، وهو متروك منكر الحديث)(6). وقال أبو حاتم: ليس هو بالقوي، وقال: ضعيف الحديث، منكر الحديث، واهي الحديث، وفي روايته عن أبي الأشعث عن ثوبان تخليط كثير(7). وقال البخاري: حديثه مناكير(8). ونقل الذهبي عن أبي مسهر قوله:كان يزيد

---

(2) مجمع الزوائد للهيثمي 170/1. ومجمع الزوائد طبعة دار الريان للتراث/دار الكتاب العربي القاهرةوبيروت، طبعة عام 1407.

(3) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، 402/4.

(4) تقريب التهذيب لابن حجر، ص581. وتقريب التهذيب طبعة دار الرشيد- سوريا، ط1 1986م، تحقيق: محمد عوامة.

(5) المعجم الكبير 94/2، ورجع: تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج ج1/ص28.

(6) مجمع الزوائد 175/1.

(7) الجرح والتعديل 261/9.

(8) التاريخ الكبير332/8.

يزيد بن ربيعة فقيها غير متهم ما ننكر عليه أنه أدرك أبا الأشعث، ولكن أخشى عليه سوء الحفظ والوهم. ونقل الذهبي عن الجوزقاني قوله: أخاف أن تكون أحاديثه موضوعة(1).

3- حديث أبي هريرة رضي الله عنه رواه الدار قطني في سننه من حديث صالح بن موسى عن عبد العزيز بن رفيع عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «سيأتيكم عني أحاديث مختلفة فما جاءكم موافقا لكتاب الله ولسنتي فهو مني، وما جاءكم مخالفا لكتاب الله ولسنتي فليس مني»(2). هذا الحديث في إسناده صالح بن موسى، قال الدار قطني: هو ضعيف لايحتج به(3). وقال البخاري: هو منكر الحديث عن عن سهيل بن أبي صالح. وقال أبو حاتم: منكر الحديث جدًّا، وضعفه النسائي وقال متروك الحديث، وقال ابن عدي: هو عندي ممن لا يتعمد الكذب، ولكن يشبه عليه ويخطئ(4). وقال يحيى بن معين صالح بن موسى وإسحاق بن موسى ليسا بشيء ولا يكتب حديثهما(5).

مما تقدم يتبين أن الحديث الذي استشهدوا به على شبهتهم لا وزن له عند نقاد الحديث؛ إذ أن جميع أسانيد الحديث ومخارجه واهية تدور على متهمين بالوضع والكذب، فهو باطل، (لا وزن له عند نقاد الحديث وصيارفته، بسبب ضعفه، ويذهب

(1) مجمع الزوائد، 170/1.
(2) سنن الدارقطني، 208/4 .
(3) سنن الدارقطني، 208/4 .
(4) ينظر: ميزان الاعتدال 414/3، والكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي 68/4، طبعة دار الفكر- بيروت، ط3 عام 1988م، وتقريب التهذيب ص274، وتهذيب الكمال للمزي 95/13، طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1 عام 1980م، تحقيق/ بشار عواد.
(5) تهذيب الكمال 96/13. والكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي 68/4.

بتسعة أعشار السنة التي تلقاها العلماء بالقبول في جميع الأعصار والأمصار)[1]، وقد تكلم فيه العلماء كلاما يستلزم أن يكون من الروايات الضعيفة المردودة، وبيان ذلك فيما يلي:

1- قال الإمام الشافعي: (ما روى هذا الحديث أحد يثبت حديثه في شيء صغر ولا كبر، وإنما هي رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية)[2].

2- ضعفه السيوطي بعد أن أورده من رواية ثوبان وقال: ضعيف[3].

3- قال يحيى بن معين: هذا الحديث من وضع الزنادقة، وقال الخطابي: حديث باطل لا أصل له[4].

4- وقال العجلوني في باب اذا سمعتم عني حديثا فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وإلا فردوه، بأنه لم يثبت فيه شيء، وهذا الحديث من أوضع الموضوعات[5].

5- قال ابن عبد البر: هذه الألفاظ لا تصح عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه[6].

---

(1) الحديث والمحدثون، للشيخ محمد أبو زهرة، ص211، المكتبة التوفيقية- القاهرة.

(2) الرسالة للإمام الشافعي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم أو تاريخ، وتاريخ انتهاء التحقيق 18ذي القعدة 1358هـ-29 ديسمبر 1939م، ص225.

(3) الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير للسيوطي، طبعة دار الفكر- ط1(1401هـ-1981م)، 74/1.

(4) الموضوعات لابن الجوزي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، عام 1995م، تحقيق: توفيق حمدان، 188/1.

(5)كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، الرسالة بيروت،ط4، تحقيق: أحمد القلاش2/ 569.

(6) جامع بيان العلم وفضله 2/ 191.

6- وقال أحمد شاكر: هذا المعنى لم يرد فيه حديث صحيح ولا حسن، بل وردت فيه ألفاظ كثيرة كلها موضوعة أو بالغ الغاية في الضعف، حتى لا يصلح شيء منها للاحتجاج والاستشهاد(1).

ولذلك وجدنا المستشهد بالحديث لم يذكر له سندا؛حيث قال:(روت مدرسة أهل الرأي) فأي سند هذا.

الوجه الثاني: نقد حديث العرض من جهة المتن:

نظرا لمخالفة هذا الحديث لأصول الشريعة، فقد أقام العلماء الدليل على بطلانه من خلال المتن والمعنى.

فقد قال ابن عبد البر: (وقد عارض هذا الحديث قوم من أهل العلم، وقالوا: نحن نعرض هذا الحديث على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمد على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفا لكتاب الله ؛ لأنا لم نجد في كتاب الله الأ يقبل من حديث رسول الله ﷺ إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به، والأمر بطاعته، ويحذر المخالفة عن أمره جملة على كل حال)(2).

وقال البيهقي: (والحديث الذي روي في عرض الحديث على القرآن باطل لا يصح، وهو ينعكس على نفسه بالبطلان، فليس في القرآن دلالة على عرض الحديث على القرآن)(3).

وممن تصدى لحديث العرض الإمام الشاطبي حيث قال: (قد عارض هذا الحديث قوم فقالوا: نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء ونعتمد على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفا لكتاب الله؛ لأنا لم نجد في كتاب الله ألا نقبل

(1) الرسالة للإمام الشافعي بتحقيق أحمد محمد شاكر ص225
(2) جامع بيان العلم وفضله 2/ 191. وراجع: إرشاد الفحول 1/ 68.
(3) دلائل النبوة للبيهقي 1/ 27.

من حديث رسول الله إلاَّ ما وافق كتاب الله بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به، والأمر بطاعته، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال)[1].

وتابعه الشوكاني حيث قال:(عرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه؛ لأنا وجدنا في كتاب الله﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [سورة الحشر، الآية: ٧] ووجدنا فيه: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾[سورة آل عمران، الآية:٣١] ووجدنا فيه:﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[سورة النساء، الآية: ٨٠)[2].

وهكذا فالحديث مردود سندا ومتنا.

الدليل الثاني: استدلوا بقوله ﷺ: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حر الله فهو حرام، وما سكت هو عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئا وما كان ربك نسيا»[3] وذكروا أن هذا الحديث تكرر بمعناه ومبناه مرة أخرى «الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا لكم». واستدل بهذا الحديث محمود أبو رية[4]، وجمال البنا[5]، فليس هناك غضاضة في

---

(1) الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي19/4.

(2) إرشاد الفحول 68/1.

(3) أخرجه الشافعي في المسند ص27،طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، وفي جماع العلم، كتاب الصلاة، باب: صلاة المريض 1/ص82. واخرجه =

= البيهقي في السنن الكبرى 75/7، مكتبة دار الباز- مكة المكرمة، تحقيق/ محمد عبد القادر عطا، والسيوطي في مفتاح الجنة ص27، وعبد الرزاق في مصنفه 534/4، المكتب الإسلامي- بيروت،ط2، عام 1403ه، تحقيق/ حبيب الرحمن الأعظمي، والطبري في المعجم الأوسط 4/6، طبعة دار الحرمين- القاهرة، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد.

(4) ينظر: أضوء على السنة المحمدية ص25.

(5) ينظر: السنة ودورها في الفقه الجديد 246/2.

الاحتكام إلى كتاب الله تعالى، وهو الحق، إنه المعيار الوحيد الذي ليس فحسب يمكن الالتجاء إليه؛ بل هو الوحيد الذي يهدينا سواء السبيل، والتطبيق العملي لهذا المبدأ سيقضي باستبعاد آلاف الأحاديث[1]. **والجواب عن هذه الرواية بما يلي:**

1- هذا الحديث ضعيف قال عنه الطبري: (لم يرو هذا الحديث عن يحيى بن سعيد إلا علي بن عاصم تفرد به الزعفراني) [2]، ولم أر من ترجمهما[3].

2- قال الشافعي: هذا الحديث منقطع، ولو ثبت فبين فيه أنه على ما وصفت إن شاء الله – تعالى-، قال: لا يمسكن الناس علي، ولم يقل لا يمسكوا عني، بل قد أمر بأن يمسك عنه وأمر الله جل ثناؤه بذلك) [4].

3- قال البيهقي: وقوله في كتابه إن صحت هذه اللفظة فإنما أراد فيما أوحي إليه، ثم ما أوحي إليه نوعان أحدهما وحي يتلى، والآخر وحي لا يتلى) [5].

4- ذكر ابن حزم هذا الحديث وقال: هذا حديث مرسل إلا أن معناه صحيح؛ لأنه عليه السلام إنما أخبر في هذا الخبر بأنه لم يقل شيئا من عند نفسه بغير وحي من الله – تعالى- به إليه، وأحال بذلك على قول الله – تعالى- في كتابه: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ** ﴾[سورة النجم، الآيتان:٣ -٤]، فنص كتاب الله – تعالى- يقضي بأن كل ما قاله عليه الصلاة والسلام فهو عن الله تعالى[6]. ثم إن كلمة الكتاب الواردة في

(1) ينظر: السنة ودورها في الفقه الجديد 2/ 248.

(2) المعجم الأوسط 6/43.

(3)م جمع الزوائد1/171.

(4) سنن البيهقي الكبرى 7/75، كتاب: الصلاة، باب: صلاة المريض 1/82.

(5) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، للسيوطي، الناشر: الجامعة الإسلامية – المدينة المنورة، ط3، عام1399هـ، ص27.

(6) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الأندلسي، دار الحديث- القاهرة، ط1، 1404هـ، 2/ص206.

في الحديث أعم من القرآن، فهي تشمل الوحي بنوعيه المتلو وغير المتلو، ولو سلمنا حملها على المتبادر منها وهو القرآن الكريم، فلا حجة في الحديث للمنكرين لحجية السنة، فالحديث حجة عليهم لا لهم؛ لأن جميع ما حكم به النبي ﷺ هو مما فهمه من القرآن، ولهذا قال الشافعي: (ليست تنزل بأحد في الدين نازلة إلا في كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، فإن قيل: من الأحكام ما ثبت ابتداء بالسنة، قلنا: ذلك مأخوذ من كتاب الله في الحقيقة؛ لأن كتاب الله أوجب علينا اتباع الرسول ﷺ وفرض علينا الأخذ بقوله، وبذلك أمر وافترض عليه أن يتبع ما أوحى إليه، ونشهد أن قد اتبعه، وما لم يكن فيه وحي فقد فرض الله في الوحي اتباع سنته، فمن قبل عنه فإنما قبل بفرض الله، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [سورة الحشر، الآية: ٧] [1].

الدليل الثالث: استدلوا بما روي عن عائشة - رضي الله عنها- أنها أشارت إلى عرض الحديث على القرآن وقت الرسول ﷺ وأمامه، وتقبل الرسول ذلك منها، فعندما قال الرسول ﷺ: «ليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلك» فقالت: أليس يقول الله: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [سورة الانشقاق، الآية: ٨] فقال: «إنما ذلك العرض وليس أحد يناقش الحساب يوم القيامة إلا عذب»[2]، وقد استدل بهذا الحديث جمال البنا[3]. **والجواب:** أن الاستدلال بما روي عن عائشة -رضي الله عنها- ومعارضتها السنة بالقرآن وإقرار النبي ﷺ لها، يرد عليه بأن فعلها لا يؤيده بحال، بدليل أن النبي ﷺ لما بين لها المعنى وصوب لها الفهم، وأنه لا تعارض ولا تناقض،

---

(1) مفتاح الجنة 27/1.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه 2395/5، باب: القصاص يوم القيامة، حديث رقم (6172).

(3) ينظر: السنة ودورها في الفقه الجديد 247/2.

توقفت فزال الإشكال، وظهر أن الاختلاف ظاهري، وانتهت عن السؤال والمعارضة، ولو كان العرض بمفهوم الحداثيين لاستمرت على مقولتها ولما توقفت عند بيان النبي ﷺ للمعنى السليم، فبطل استدلالهم بهذه الرواية[1]. والحقيقة أن الحداثيين لا يهمهم كون الحديث موضوعا وفق منهج أهل الحديث، فهم لا يعتدون بمنهجهم، لذا فإن هذا الرد قد لا يكون ملزما لهم، ويمكن مناقشتهم بنفس المعيار الذي يقرونه، وهو أن نعرض هذه الروايات على القرآن، فإذا عرضناها على القرآن اتضح بطلانها وعدم إمكان نسبتها إلى الرسول ﷺ؛ لمعارضتها قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾[سورة الحشر، الآية: ٧] ومنافاتها لقوله تعالى:﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَۚ فَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ ﴾ [سورة التغابن، الآية: ١٢]، وقوله: ﴿قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيۡكُم مَّا حُمِّلۡتُمۡۖ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهۡتَدُواْۚ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ ﴾[سورة النور، الآية:٥٤]، وغيرها من الآيات التي تأمر بطاعة الرسول ﷺ، بل وتفصلها عن طاعة الله بالأمر بطاعة الرسول استقلالا وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [سورة النور، الآية: ٥٤] وبالتالي فلا يحتاج لعرض أوامره ونواهيه على القرآن، وهذا يعني اعتماد السنة مصدرا مستقلا للتشريع، ويصححه قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[سورة النساء: ٥٩]، والرد إلى الله الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول إذا كان حيا، فلما قبضه الله فالرد إلى سنته)[2].

قال ابن حزم: (لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلا، وكل

(1) ينظر: الحداثة للحارث ص 271.

(2) الموافقات 3/371.

خبر شريعة، فهو إما مضاف إلى ما في القرآن ومعطوف عليه ومفسر لجملته، وإما مستثنى منه لجملته، ولا سبيل إلى وجه ثالث. فإن احتجوا بأحاديث محرمة أشياء ليست في القرآن، قلنا لهم: قد قال الله عز وجل: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾ [سورة لأعراف، الآية:١٥٧]، فكل ما حرمه رسول الله ﷺ مثل: الحمار الأهلي، وسباع الطير، وذوات الأنياب، وغير ذلك فهو من الخبائث، وهو مذكور في الجملة المتلوة في القرآن، ومفسر لها)[1].

وذكر الشافعي قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [سورة النساء، الآية: ٢٣].

ثم قال: فقال رسول الله ﷺ: «**لا يجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها**»[2] فلم أعلم مخالفا في اتباعه، فكانت فيه دلالتان: دلالة على أن سنة رسول الله ﷺ لا تكون مخالفة لكتاب الله بحال، ولكنها مبينة عامة وخاصة، ودلالة على أنهم قبلوا خبر الواحد؛ فلا نعلم

---

(1) الإحكام لابن حزم ج2/ص209

(2) أخرجه مسلم في صحيحه2/1028، كتاب النكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها في النكاح، حديث رقم (1408)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

أحدًا رواه من وجه يصح عن النبي إلا أبا هريرة ... ثم ساق الشافعي أمثلة لما وجد حكمه في السنة، ولم يوجد في القرآن، ثم قال: لو جاز أن تترك سنة مما ذهب إليه من جهل مكان السنن من الكتاب ترك ما وصفنا من المسح على الخفين وإباحة كل ما لزمه اسم البيع وإحلال أن يُجمع بين المرأة وعمتها وخالتها، وإباحة كل ذي ناب من السباع، وغير ذلك[(1)]. يؤيد ذلك قول الرسول ﷺ: «يوشك الرجل متكئا على أريكته يحدث بحديث من حديثي، فيقول بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وأن ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرم الله عزوجل »[(2)]. وهذا خبر من رسول الله ﷺ عما يكون بعده من رد المبتدعة حديثه فوجد تصديقه فيما بعده ﷺ[(3)].

فالحديث إما وحي من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول ﷺ معتبر بوحي صحيح من كتاب أو سنة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه عليه الصلاة والسلام **(ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى)**.....نعم يجوز أن تأتي السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة بل يكون مسكوتا عنه في القرآن إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز، فحينئذ لا بد في كل حديث من الموافقة لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور، فمعناه صحيح صح سنده أو لا) [(4)].

هذا ما قاله العلماء في حديث العرض على القرآن، فليس فيه حجة لمن يدعي عدم حجية السنة استقلالا؛ لأنه لا يتعرض للسنة التي سكت عنها القرآن، وإنما تعرض للسنة إذا وافقت القرآن أو خالفته، وهذا أمر معمول به عند المحدثين في نقدهم

(1) الرسالة ص 226-233.

(2) أخرجه ابن ماجه في سننه6/1، باب: تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه، ح رقم (12).

(3) دلائل النبوة للبيهقي 25/1.

(4) الموافقات 21/4.

للأحاديث متنا، فإذا ورد حديثان وكان أحد الحديثين موافقا لظاهر القرآن دون الآخر، فيكون الموافق لظاهر القرآن أولى بالترجيح من الآخر، وقد ساق البيهقي أدلة من قال (اللمس) ما دون الجماع، ثم ذكر قول ابن عباس بأن معنى اللمس الجماع، ثم قال: (وقول من يوافق قوله ظاهر الكتاب أولى)(1).

المبحث الثالث: شبهة إنكار السنة النبوية كليا والاكتفاء بما جاء في القرآن الكريم

من أكبر ضلالات هذا التيار هو إنكار السنة النبوية جملة وتفصيلا؛ لأنهم يرون أن القرآن كاف في بيان أحكام الشريعة، فهو كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو المصدر الأول للإسلام، اشتمل على الدين كله، بجملته وتفصيله، وعامه وخاصة، وكلياته وجزائياته، ما ترك شيئا ولا فرط في شيء، ولهذا كان القرآن كافيا، ولم يكن ثمة حاجة لمصدر ثان للتشريع، فالسنة لا حاجة لها ولا مكان لها، وإليك بعض أقوال المنكرين للسنة. يقول الدكتور محمد توفيق صدقي:لو كان جميع ما ورد في كتب السنة من الأحاديث المعتبرة تبيانا للقرآن لكان في غاية الإجمال ولما وصفه الله تعالى بكونه بينا ومفصلا في قوله تعالى:﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[سورة الشعراء، الآية:١٩٥]، وقوله تعالى:﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ [سورة الحج، الآية:١٦]، وقوله تعالى:﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ [سورة الأنعام، الآية:١١٤]، وقوله تعالى: ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[سورة فصلت، الآية: ٣]،إلى غير ذلك من الآيات فكيف وصفه الله تعالى بهذه الأوصاف وهو محتاج إلى كل هذه المجلدات الضخمة(كتب السنة) لتوضحه وتفسره وتفصله؟ وكيف يكون القرآن آية في البلاغة وفيه ما لا يفهم إلا إذا فسره الرسول بنفسه؟ الا يستنكف أحدنا

(1) السنن الكبرى للبيهقي 125/1.

أن يكتب للناس كتابا لا يفهمونه إلا إذا فسره هو لهم، فما بالك بالقرآن المبين، نعم قد أطلق القرآن الكلام في مسائل قليلة لتكون عبارته منطقية على أحوال جميع البشرية في كل زمان ومكان ولكن هذا شيء والإجمال شيء آخر، ثم ضرب أمثلة لما ذكر... ثم قال: والخلاصة أن القرآن مبين ومفصل تفصيلا يفي بحاجة جميع البشر بدون احتياج إلى شيء سواه.. ولذلك لم يصفه الله - تعالى- بالإجمال في موضع واحد ووصفه بضده في مواضع كثيرة)[1].

ويقول محمد نجيب: (وزعموا أن مفترياتهم حديث للرسول الأمين، وأنه هو الذي قاله، وأتوا على ذلك بالشهود وأنه ما قال هذه الأحاديث إلا ليوضح ما لم يوضحه الله، وما عجز عن تفسيره أو بيانه، وما أنزل الله مبهما، وما فرط في ذكره، وليكمل النقص الذي في القرآن، ولم يقل الرسول شيئا مما ينسبونه إليه، وكيف يتحدث بما يكون من نتيجته نسبة عدم الكمال لله، ونسبة عدم كمال علم الله وكمال رسالته، وهو كمال يجب أن يعتقد فيه كل مسلم، كما يكون من نتيجة نسبة عدم الأمانة للرسول، وأمانة الرسول كما يجب أن يعتقد فيها المسلم؛ هي أمانة كاملة يبلغ رسالة ربه لا يزيد عليها حرفا، ولا ينقص منها حرفا، زعموا أن الرسول قال هذه الأحاديث التي اختلقوها، وما دروا أنهم بهذا لم يطعنوا في كمال قدرة الله فحسب، بل طعنوا في أمانة الرسول، وفي طاعته لكل ما يأمر به الله، فلم يبلغ رسالة ربه كما جاءته..كما تقتضي الأمانة التي هي أساس اختيار الله له، بل زاد على رسالة الله أحاديث من عنده، زعموا أنها تكمل ما لم يستطع الله إكماله)[2].

يحاول أن يطعن في السنة النبوية بحجة أنها زائدة لا لزوم لها ، وتنافي كلام الله

(1) مجلة المنار مج 9/907-908.وانظر: حجية السنةعبد الغني عبد الخالق، طبعة الوفاء - المنصورة، ص384.
(2) الصلاة، محمد نجيب ص11-12.

ويحاول أن يتلاعب بالألفاظ ليوحي بأن الرسول ﷺ لا يزيد ولا ينقص في رسالته، وأن هذه الأحاديث كلها مكذوبة عليه.

ويقول مصطفى كمال المهداوي- منكرا ونافيا لسنة الرسول ﷺ- : (وإن ما يوصف بأنه سنة رسول الله ﷺ من حيث كونها تكميلا للقرآن أو تفصيلا، أو تفسيرا له، مردود ومرفوض كذلك بما تحدثت به رسالة الرسولﷺ كما بينها الله – تعالى- في كتابه العزيز، بتبليغ القرآن الكريم إلى الناس ليؤمنوا به، وليهتدوا بما جاء فيه، وقد وعد الله–سبحانه وتعالى- بحفظ كتابه الكريم دون غيره) (1).

فالقرآن عند المهداوي يبين ذاته بذاته فلا يحتاج إلى السنة النبوية لتبينه؛ بل الواجب على المسلم هو: (أن يؤمن بالكتاب مفصلا من عند الله مكتملا بآياته لقوله تعالى:﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[سورة النحل، الآية: ٨٩]، وأنه ليس له من تفصيل غير الذي أنزل فيه لقوله تعالى:﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾[سورة الإسراء، الآية: ١٢]، وأنه إنما أنزل بعلم الله – تعالى- مفسرا ومبينا، ولم يكن لبشر أن يأتي له بتفسير ليس فيه، أو يفسره من تلقائه غير مسترشد بآياته قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[سورة الفرقان، الآية: ٣٣] (2).

وفي هذا السياق يقول إسماعيل منصور: (وهكذا تتضح عندنا الحقيقة التي تؤكد أن تشريع الأمة الإسلامية هو ما جاءها في القرآن الكريم وحده دون أن يكون معه شيء آخر بأي حال) (3).

(1) ينظر: البرهان من السنة والقرآن في الرد على صاحب البيان، رمضان جمعة البركي، دار الحكمة- ليبيا، 27/1.
(2) راجع: البيان بالقرآن، تأليف/ مصطفى كمال المهداوي، الكتاب عبارة عن حلقات موجود على الانترنت and views.www.libya:news الحلقة الثانية بعنوان: كتاب الله الحجة البالغة.
(3) تبصير الأمة بحقيقة السنة لإسماعيل منصور ص 16.

ليصار في نهاية المطاف إلى تعطيل العمل بالقرآن (لأن من الطبيعي أن أي تعطيل لدور الحديث في التشريع تعطيل لدور القرآن في التشريع أصلا؛ لأن فهمه يتوقف عليه؛ لذا حاول أعداء الإسلام توجيه السهام إلى الحديث للتشكيك فيه حتى يسهل لهم بالتالي تعطيل دور القرآن أيضا في الأحكام والتشريع)[1].

وهذه الغاية الواضحة عند الحداثيين يلبسونها لبوس العمل لإحياء الإسلام، وبث روحه في الواقع من جديد، ولكن بمفاهيم تناقض الإسلام ذاته وإن كانت من وجهة نظر الحداثيين إبداعا وابتكارا وقراءة جديدة وتطبيقا للإسلام يتلاءم مع العصر والواقع، وهذا لن يتم إلا بإقصاء السنة[2]. (فلا يمكن تحقيق أي إحياء إلا بالعودة رأسا إلى القرآن الكريم.... وضبط السنة بضوابط القرآن، وعدم التقيد بما وضعه الأسلاف من فنون واجتهادات ومذهبيات تأثروا فيها بروح عصرهم وسيادة الجهالة واستبداد الحكام وصعوبات البحث والدرس)[3]. وبهذه الشبهة قال أحمد صبحي[4]، وقاسم أحمد[5]، والسيد أحمد خان[6]، ومحمود أبو رية[7]، وجمال البنا[8]. وغيرهم.

يقول الشيخ الغزالي: (ظهرت في هذه الأيام النكدات فرق من الناس تحمل أفكارا مستغربة، لم تعرفها أمتنا في تاريخها الطويل، ولا تستقيم مع طبيعة الرسالة الخالدة التي

---

(1) المستشرقون والحديث النبوي لبهاء الدين ص23

(2) الحداثة للحارث ص265.

(3) تفنيد دعوى حد الردة للبنا، دار الشروق- القاهرة، الطبعة الأولى، ص 130.

(4) ينظر: القرآن وكفى، للدكتور أحمد صبحي منصور، من ص6 وما بعدها، طبع الكتاب عام 1990 وصادرته مصر في التسعينات، حاليا موجود على الانترنت عنوان الموقع: www.ahl-alquran.com

(5) إعادة تقييم الحديث، العودة إلى القرآن ص82، طبعة مكتبة مدبولي الصغير- القاهرة.

(6) ينظر: القرآنيون وشبهاتهم حول السنة لخادم حسين ص100.

(7) ينظر: أضوء على السنة المحمدية، ص377.

(8) ينظر: نحو فقه جديد 2/ 33.

عرفنا أصولها وفروعها ومصادرها...من أولئك الناس من تسموا أهل القرآن، وهم ينكرون السنة إجمالا وتفصيلا، ويزعمون أن الإسلام يقوم على القرآن وحده وعلى ما تأخذه أفهامهم منه، وقد التقيت بنفر منهم فما وجدت لهم فقها، ولا أحسنت بهم ظنا، والخط الذي بدؤوا منه ينتهي حتما بانسلاخهم عن الملة)[1].

الدليل على هذه الشبهة: استدل من قال: إن القرآن كاف في بيان قضايا الدين وأحكام الشريعة وحده بدون السنة بآيات عديدة، منها:

1- قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[سورة الأنعام، الآية: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[سورة النحل، الآية:٨٩]، وقوله:﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ﴾[سورة الحج، الآية: ١٦] وقوله تعالى: ﴿ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١١٤] وقوله: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[سورة فصلت، الآية: ٣]، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾[سورة يوسف، الآية: ١١١]، فكيف وصفه الله تعالى بهذه الأوصاف وهو محتاج إلى كل هذه المجلدات الضخمة (كتب السنة) لتوضحه وتفسره وتفصيله[2].

فهذه الآيات تدل على أن الكتاب قد حوى كل شيء من أمور الدين، وكل حكم من أحكامه، وأنه قد بينه بيانا تاما، وفصله تفصيلا واضحا، بحيث لا يحتاج إلى شيء

(1) مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟ محمد الغزالي، طبعة مطابع الشروق- القاهرة- ص81.

(2) ينظر هذا الدليل في: مجلة المنار المجلد 9/907-908، والسنة ودورها في الفقه الجديد 33، وحجية السن للدكتور/عبد الغني عبد الخالق، طبعة مطابع الوفاء المنصورة، ص384، والقرآن وكفى مصدر للتشريع الإسلامي ص19.

آخر مثل السنة ينص عليى حكم من أحكام الدين أو يبينه ويفصله، وإلا لكان الكتاب مفرطا فيه، ولما كان تبيانا لكل شيء فيلزم الخلف في خبره- تعالى-وهو محال(1).

يقول الدكتور أحمد صبحي: (التبيان هو التوضيح لما يستلزم البيان والتوضيح، والشيء الواضح بذاته لا يحتاج لما يبينه ويوضحه وإلا كان فضولاً في الكلام وثرثرة لا حاجة إليها، والله سبحانه وتعالى أنزل كتابه محكماً لا مجال فيه للغو والتزيد، لذا كان البيان فيه لما يتطلب البيان، وكل شيء يستلزم البيان والتوضيح جاء في القرآن بيانه وتوضيحه، وما ليس محتاجاً لبيان فلا مجال فيه للتفصيل والبيان في كتاب فُصّلت آياته ثم أحكمت من لدن حكيم خبير)(2).

وتتلخص حجة من يرد الأخبار كلها كما حكاه الشافعى فى قولهم : " إن القرآن جاء تبياناً لكل شيء، فإن جاءت الأخبار بأحكام جديدة لم ترد فى القرآن؛ كان ذلك معارضة من ظني الثبوت وهي الأخبار، لقطعية- وهو القرآن - والظني لا يقوى على معارضة القطعي، وإن جاءت مؤكدة لحكم القرآن؛ كان الاتباع للقرآن لا للسنة، وإن جاءت لبيان ما أجمله القرآن، كان ذلك تبيناً للقطعي الذي يكفر منكر حرف منه بظني لا يكفر من أنكر ثبوته، وهذا غير جائز، وربما يتبادر إلى الذهن أنهم على هذا يقبلون المتواتر من الأخبار؛ لأنها قطعية الثبوت، فكيف عمم الشافعي بقوله : "رد الأخبار كلها"؟ والذي يظهر أنهم لا يعتبرون المتواتر قطعياً أيضاً بل هو عندهم ظني؛ لأنه

(1) حجية السنة للدكتور عبد الغني عبد الخالق، ص384، وينظر: السنة ودورها في الفقه الجديد ص33.
(2) القرآن وكفى لأحمد صبحي منصور ص19.

جاء من طرق آحادها ظنية، فاحتمال الكذب فى رواته لا يزال قائماً ولو كانوا جمعاً عظيماً(1).

أجيب عن هذه الشبهة: بأن من أنكر السنة النبوية واكتفى بالقرآن فهم أن المراد من الكتاب في قوله تعالى:﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ هو القرآن، بل المراد بالكتاب اللوح المحفوظ الذي حوى كل شيء، واشتمل على جميع أحوال المخلوقات كبيرها وصغيرها، جليلها ودقيقها، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، على التفصيل التام، وهذا هو المناسب لذكر هذه الجملة عقب قوله تعالى:﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَـٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[سورة الأنعام، الآية: ٣٨] أي مكتوبة أرزاقها وآجالها وأعمالها كما كتبت أرزاقكم وآجالكم وأعمالكم كل ذلك مكتوب في اللوح المحفوظ أثبت الله فيه جميع الحوادث(2).

فالآية تتحدث عن عظيم علم الله تعالى وإحاطته بكل شيء في الوجود من دواب وطيور وغيرها، وقد شمل علم الله كل شيء، وقدر ما يقع لكل منها، فالكتاب الذي حوى كل شيء كان أو كائن أو يكون إنما هو اللوح المحفوظ(3).

ولو سلمنا أن المراد بالكتاب في هذه الآية هو (القرآن الكريم) كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[سورة النحل، الآية:٨٩]فلا يمكن حمل

(1) السنة النبوية ومكانتها في التشريع: مصطفى السباعي، دار الوراق، بيروت، ط2، 2000م، ص174.

(2) حجية السنة ص384، وينظر تفسير العلماء للكتاب باللوح المحفوظ في: فتح القدير للشوكاني، دار الفكر- بيروت، 114/2، والكشاف للزمخشري، دار إحياء التراث العربي- بيروت، تح/ عبد الرزاق المهدي، 21/2، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار الشعب- القاهرة، 420/6، وتفسير البيضاوي، دار الفكر-بيروت، 406/2.

(3) ينظر: شبهات القرآنيين حول السنة النبوية للدكتور محمود بن محمد مزروعة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ط1، 1421هـ، ص 460.

الآيتين على ظاهرها من العموم، وأن القرآن اشتمل على بيان وتفصيل كل شيء، وأنه لم يفرط في شيء منها جميعا، سواء أكان من ذلك من أمور الدين أم من أمور الدنيا، وإلا للزم الخلف في خبره تعالى[1]، ولهذا فمعنى قوله: (تبيانا لكل شيء)، أن فيه البيان لكثير من الأحكام، والإحالة فيما بقى منها على السنة)[2].

إذن المراد بالبيان والتفصيل في الآيات التي ذكرها المنكرون للسنة النبوية هو بيان وتفصيل القرآن لكل شيء من حيث الإجمال، فقد بين الله - تعالى- في كتابه وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، وحرم الربا والفواحش وأكل الخبائث، وأحل البيع والنكاح وأكل الطيبات على جهة الإجمال والعموم، ومن بين الأشياء التي بينها ربنا- عزوجل- وفصلها وجوب اتباع النبي والتحاكم إلى سنته، ففي سنة الرسول ﷺ إيضاح وتفصيل لتلك الأشياء، فالسنة إما موافقة ومؤكدة للقرآن، وإما مخصصة لعمومه، وإما مقيدة لمطلقه، ومفصلة لمجمله، ومفسرة لمشكله، وإما مستقلة بتشريع الأحكام، (ولعل الذي أوقعهم في اللبس هو الفهم الخاطئ لقوله تعالى:﴿وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَتَفۡصِيلَ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[سورة يوسف، الآية:١١١][3].

وباطلهم ينكشف من ناحيتين:

أولاهما: أن العبادات الرئيسية في الإسلام أجملها الكتاب العزيز، وفصلتها سنن متواترة، فما نعرف كيف نصلي مثلا إلا من الأحاديث الشارحة لهيئات هذه العبادة وأوقاتها وأعدادها...ألخ. **وثانيهما:** أن الرسول ﷺ أحق بشر بتبيين ما أنزل إليه، وأحق إنسان بأن يعرف تراثه كله من قول وفعل وحكم وتقرير وخلق وسيرة، وإذا أهدرنا

(1) حجية السنة ص 385.

(2) فتح القدير 187/3.

(3) القرآنيون وشبهاتهم، ص 212.

هذه الحياة الخصبة الزاكية، فيجب أن تطوى صحائف العظماء كلهم وألا تؤثر عن أحدهم كلمة(1).

إن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب، وقد قال الله تعالى:﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[سورة لنحل، الآية:٤٤] وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعا إلا والمجموع فيه أمور كليات؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى:﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[سورة المائدة، الآية:٣]، وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وغير ذلك لم يتبين جميع أحكامها في القرآن ، إنما بينتها السنة ، وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها(2).

لم يفرط القرآن الكريم في شيء من أمور الدين وأحكام العامة، فقد جمع كليات الشريعة دون النص على جزئياتها، قال الإمام الشافعي:(فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، قال الله تعالى:﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾[سورة إبراهيم، الآية:١]، وقال:﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [سورة النحل، الآية:44]، وقال:﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة الشورى، الآية:٥٢] والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع ....فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه:

(1) مستقبل الإسلام خارج أرضه، كيف نفكر فيه؟، للشيخ محمد الغزالي، ص 81.
(2) الموافقات 366/3.

1- منه ما أبانه لخلقه نصا مثل إجمال فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجا وصوما، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص على الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصا.

2- ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزلها في كتابه.

3- ومنه ما سن رسول الله ﷺ مما ليس لله في نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ، والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل[1].

وبناء على ما تقدم فلا ينبغي في استنباط الأحكام من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في السنة النبوية، فهي المصدر الثاني للشريعة الإسلامية بعد القرآن الكريم، فهما مصدران تشريعيان متلازمان لا يمكن لمسلم أن يفهم الشريعة ومقاصدها إلا بالرجوع إليهما معا، ولا غنى لمجتهد أو عالم عن أحدهما، يقول الله تعالى:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾[سورة النساء، الآية:٥٩] يقول ابن القيم:(أمر الله تعالى بطاعته وطاعة رسوله وأعاد الفعل إعلاما بأن طاعة الرسول تجب استقلالا من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقا، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالا بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول، إيذانا بأنهم إنما يطاعون تبعا لطاعة الرسول ﷺ، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة)[2]. يقول ابن حزم

(1) الرسالة 20/1- 22.

(2) إعلام الموقعين ،ابن القيم، دار الجيل، بيروت، 1973، تح: طه عبد الرؤوف سعد،48/1.

: (الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين أحدهما : وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظام وهو القرآن، والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ، وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا، قال الله تعالى:﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[سورة النحل، الآية:٤٤]، ووجدناه- تعالى- قد أوجب طاعة هذا الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن ولا فرق)[1].

فالسنة من حيث وجوب العمل بها ومن حيث إنها وحي هي بمنزلة القرآن الكريم، وإنما تلي القرآن بالمرتبة من حيث الاعتبار، فالقرآن مقطوع به جملة وتفصيلا، والسنة مقطوع بها على الجملة لا على التفصيل؛ ولأنه هو الأصل وهي الفرع فهي تبين مجمله وتخصص عامه، وتفسر مبهمه، وتقيد مطلقه، ولا شك أن الأصل مقدم على الفرع، والبيان مؤخر عن المبين، وأن مثل هذا التفريق في الاعتبار لا يجيز بأي حال فهم ترك العمل بها، والأدلة على حجية السنة كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة، ولسنا هنا بصدد عرض هذا ولكن لا بد من أن نشير إلى أنه لم يفرق أحد ممن يعتد به من السلف بين القرآن والسنة من حيث الاستدلال والتطبيق، بل أنكروا على من فرق بينهما، ونحن عندما نحتج بالسنة ونعمل بما جاء فيها إنما نعمل في الحقيقة بالقرآن الكريم، ولهذا عندما قال ابن مسعود: لعن الله الواشمات والموتشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد يقال لها أم يعقوب، فجاءت فقالت: إنه بلغني أنك لعنت كيت وكيت، فقال: ومالي لا ألعن من لعن رسول الله ﷺ ومن هو في كتاب الله، فقالت: لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول، قال لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، أما قرأت: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ

(1) الإحكام لابن حزم 1/ 93.

ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [سورة الحشر، الآية: ٧] قالت: بلى، قال: فإنه قد نهى عنه[1]. ولما قال رجل لمطرف بن عبد الله لا تحدثونا إلا بالقرآن، قال مطرف: (والله ما نريد بالقرآن بدلا ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا) وقال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب)[2].

يقول ابن حزم: (ونسأل قائل هذا القول الفاسد: في أي قرآن وجد أن الظهر أربع ركعات، وأن المغرب ثلاث ركعات، وأن الركوع على صفة كذا، والسجود على صفة كذا، وصفة القراءة فيها والسلام، وبيان ما يجتنب في الصوم، وبيان كيفية زكاة الذهب والفضة، والغنم والابل والبقر، ومقدار الأعداد المأخوذ منها الزكاة، ومقدار الزكاة المأخوذة، وبيان أعمال الحج من وقت الوقوف بعرفة، وصفة الصلاة بها وبمزدلفة، ورمي الجمار، وصفة الإحرام، وما يجتنب فيه؟....وهكذا في سائر أنواع الفقه، وإنما في القرآن جمل لو تركنا وإياها، لم ندر كيف نعمل فيها، وإنما المرجوع إليه في كل ذلك النقل عن النبي ﷺ[3].

نعم لم يفرط ربنا في كتابه في شيء من أمور الدين على سبيل الإجمال، وبين جميع كليات الشريعة دون النص على جزئياتها وتفاصيلها، ومن المعلوم أن ذلك لا يكفي في استنباط المجتهد ما يقوِّم به العبادة، ويحرر المعاملة، فلا بد له من الرجوع إلى ما يبين له المجمل ويفصله له، ويبين جزئيات هذه الكليات[4].

إن السنة النبوية وقيمتها التشريعية ليس قبولها أو رفضها مرهونا برأي أحد؛ لأن منزلتها مبينة ومفروضة ممن أنزل القرآن الكريم، وبهذا يتبين أن الحملة على السنة في

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 1853/4، حديث رقم 4604.

(2) جامع بيان العلم وفضله 191/2.

(3) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 207/2-208.

(4) حجية السنة د.عبد الغني عبد الخالق 388.

الماضي والحاضر وعلى رواتها ومتونها، هي حملة على الإسلام، الهدف منها هو تشكيك المسلمين في أن تكون السنة النبوية مصدرا حقيقيا من مصادر التشريع.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث توصلت للنتائج التالية:

1- لقد كان الهدف من إثارة الشبهات حول السنة النبوية هو تشكيك المسلمين في أن تكون سنة النبي ﷺ مصدرا حقيقيا من مصادر التشريع، ولهذا أخذوا من الشك في بعض الجزئيات سبيلا إلى التشكيك في الكليات، وقصدهم من ذلك هدم المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي.

2- استهدف الدين الإسلامي عبر التاريخ دون غيره من الأديان بحملات من التشويه والتشهير للنيل منه والتوهين من شأنه، ولعل أسباب تلك الحملات تعود في المقام الأول لما يتمتع به الدين الإسلامي من نظام تشريعي متكامل صالح بمبادئه وأصوله أن يلبي متطلبات الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان.

3- إن مفهوم عرض الحديث على القرآن عند الحداثيين يقتضي إخضاع كل حديث لميزان القرآن، فإن كان فيه مناقضة قليلة أو كثيرة رفضوه، وهذا هو الفارق بينهم وبين المحدثين الذين حاولوا الجمع والتوفيق بين المتعارضين إن كان ممكنا؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

4- التركيز على متن الحديث فقط في الحكم على الحديث قبولا أو رفضا دون النظر إلى سند الحديث ورواته وكيفية وصوله إلينا، وهذا يختلف عن منهج المحدثين، فقد اهتموا بالسند والمتن.

5- دعوى الاكتفاء بالقرآن تهدف إلى تعطيل القرآن؛ لأن إهمال السنن يؤدي إلى عدم فهم المراد من القرآن.

6- الحديث الصحيح السالم من العلل لا يتعارض مع القرآن في نفس الأمر؛ لأن كليهما وحي.

7- هناك علاقة وطيدة بين القرآن والسنة، تتمثل ببيان المجمل وتقييد المطلق وتخصيص العام، ولهذا يجب على كل باحث أن يسلك المنهج العلمي الصحيح في دفع التعارض الظاهري، وهو مسلك الجمع والتوفيق وإعمال الدليلين معا ما أمكن ذلك، وإن لم يمكن الجمع بين الدليلين قدم مدلول القرآن.

فهرس المصادر والمراجع:

1. العرض على القرآن للدكتور ياسر الشمالي، بحث محكم منشور بمجلة دراسات الجامعة الأردنية، المجلد الثالث والعشرون، العدد الثاني للعام 1996م.

2. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، لعلي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى 1404ه، تحقيق: جماعة من العلماء.

3. إجابة السائل لابن الأمير الصنعاني، مؤسسة الرسالة- بيروت، تحقيق: القاضي حسين السياغي، والدكتور حسن مقبولي.

4. الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الأندلسي، دار الحديث- القاهرة، الطبعة الأولى 1404هـ.

5. الإحكام للآمدي، دار الفكر - بيروت- طبعة عام 2003م.

6. أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها للدكتور بدران أبو العينين، مؤسسة شباب الجامعة- الإسكندرية،عام 1974.

7. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للقاضي محمد بن علي الشوكاني،دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى 1992م، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب.

8. الاستعداد لرتبة الاجتهاد للموزعي، مؤسسة الرسالة-بيروت،الطبعة الأولى، تحقيق/ د.ملاطف محمد صلاح.

9. إسلام ضد الإسلام للصادق النيهوم، طبعة رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الثالثة عام 2000م.

10. الإسلام والحداثة مستقبل صراع الثقافة لمصطفى الشريف، طبعة موفم للنشر والتوزيع- الجزائر- الطبعة الثانية.

11. أصول السرخسي، دار المعرفة- بيروت.

12. أضوء على السنة المحمدية، لمحمود أبو رية، طبعة دار المعارف، الطبعة السادسة.

13. إعادة تقييم الحديث، العودة إلى القرآن، طبعة مكتبة مدبولي الصغير- القاهرة.

14. إعادة تقييم الحديث، العودة إلى القرآن، لقاسم أحمد، مكتبة مدبولي الصغير- القاهرة، طبعة عام 1997،1م.

15. إعلام الموقعين عن رب العالمين،لابن القيم، طبعة دار الجيل بيروت لبنان، عام 1973، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

16. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديلوجية الوسطية للدكتور نصر.حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية 1996م.

17. البحر المحيط للزركشي، تحقيق الشيخ عبد القادر عبد الله العانى، وراجعه د/ عمر سليمان الأشقر، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية 1413هـ – 1992م.

18. البيان بالقرآن، لمصطفى المهداوي، الكتاب عبارة عن حلقات موجود على شبكة الانترنت www.libya:news.

19. تبصير الأمة بحقيقة السنة، للدكتور/ إسماعيل منصور، مطبعة النسر.الذهبي- القاهرة.

20. تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج لابن الملقن، طبعة المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة الأولى 1994م، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي.

21. التراث والحداثة، دراسات ومناقشات للدكتور محمد عابد الجابري،مركز الوحدة العربية- بيروت-الطبعة الأولى 1991م.

22. التعريفات للجرجاني، دار الكتاب العربي- بيروت- الطبعة الأولى، تحقيق: إبراهيم الإبياري.

23. تفنيد دعوى حد الردة للبنا، دار الشروق- القاهرة، الطبعة الأولى.

24. تقريب التهذيب لابن حجر، طبعة دار الرشيد- سوريا، الطبعة الأولى 1986م، تحقيق: محمد عوامة.

25. التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني، تحقيق مفيد أبو عمشه، طبعة جامعة أم القرى، طبعة عام 1985م.

26. تهذيب الكمال للمزي، طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى 1980م، تحقيق/ بشار عواد.

27. تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي، دار النوادر، تحقيق عبد المعين الحرش.

28. تيسير التحرير لمحمد أمين، طبعة مصطفى البابي الحلبي، عام 1351هـ.

29. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، طبعة دار الشعب- القاهرة

30. حجية السنة للدكتور/ عبد الغني عبد الخالق، طبعة الوفاء - المنصورة.

31. حجية السنة للدكتور/عبد الغني عبد الخالق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ودار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الأولى 1407هـ/1986م.

32. الحداثة وموقفها من السنة للدكتور الحارث فخري عيسى عبد الله، طبعة دار السلام،الطبعة الأولى2013م.

33. الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية للدكتور الجيلاني مفتاح، طبعة دار النهضة للطباعة والنشر- سوريا- دمشق، الطبعة الأولى 2006م.

34. الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن، ظاهرة الوحي أنموذجا لإيمان أحمد الغزاوي، بحث منشور في مجلة علوم الشريعة والقانون،

35. الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء- المغرب،ط1 2015.

36. حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية لعلي حرب، المركز الثقافي العربي- بيروت/ الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

37. الحديث والمحدثون، للشيخ محمد أبو زهرة، المكتبة التوفيقية- القاهرة.

38. حياة محمد، لمحمد حسنين هيكل، مكتبة النهضة مصر، الطبعة الثامنة 1963م.

39. الرسالة للإمام الشافعي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم أو تاريخ، وتاريخ انتهاء التحقيق 18ذي القعدة 1358هـ-29 ديسمبر 1939م.

40. السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام، للدكتور/عماد السيد الشربيني،دار اليقين المنصورة، الطبعة الأولى 2002م.

41. السنة النبوية ومكانتها في التشريع تأليف: الدكتور مصطفى السباعي، طبعة دار الوراق- المكتب الإسلامي- بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام 2000م.

42. السنة بين الأصول والتاريخ لحمادي ذويب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت، ط2 2013م.

43. السنة ودورها في الفقه الجديد، لجمال البنا، طبعة دار الفكر الإسلامي– القاهرة.

44. سنن ابن ماجه، طبعة دار الفكر- بيروت- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

45. سنن أبو داود طبعة دار الفكر، تحقيق/ محمد محي الدين.

46. سنن الترمذي، طبعة دار إحياء التراث العربي- بيروت- تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

47. السنن الكبرى للبيهقي، مكتبة دار الباز- مكة المكرمة، تحقيق/ محمد عبد القادر عطا.

48. السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة لهشام جعيط، دار الطليعة – بيروت، الطبعة الثالثة 2007م.

49. شبهات القرآنيين حول السنة النبوية للدكتور محمود بن محمد مزروعة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، الطبعة الأولى 1421هـ.

50. الشبهات حول السنة النبوية ودراسة منطلقات هذه الشبهة والرد عليها، للشيخ عز الدين الخطيب التميمي، بحث قدم في مؤتمر السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة المقام في الأردن في العام 1989م، تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

51. شرح الكوكب المنير لابن النجار، تحقيق محمد الزحيلي، مكتبة العبيكان- الرياض.

52. شرح ذريعة الوصول إلى اقتباس زبد الأصول للأشخر،تحقيق:الدكتو/ أحمد فرحان، مؤسسة الرسالة، ط1 1432هـ.

53. صحيح مسلم، طبعة دار إحياء التراث العربي، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي.

54. الصلاة، لمحمد نجيب، ندوة أنصار القرآن، نشر دار المعارف العلمية الإسلامية- القاهرة.

55. العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين لعبد الإله بلقزيز ، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت.

56. فجر الإسلام لأحمد أمين، مؤسسة هنداوي- مصر.

57. الفقيه والمتفقه،لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي- السعودية، الطبعة الثانية 1421هـ، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي.

58. فوااتح الرحموت للأنصاري، دار الكتب العلمية بيروت- صححه عبد الله محمود محمد عمر.

59. القاموس المحيط للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة- بيروت.

60. القرآن وكفى للدكتور أحمد صبحي منصور، الكتاب طبع عام 1990م وصادرته مصر في التسعينات، حاليا موجود على الانترنت عنوان الموقع: www.ahl-alquran.com

61. القرآنيون وشبهاتهم حول السنة لخادم حسين إلهي، مكتبة الصديق بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية 2000م.

62. الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي، طبعة دار الفكر- بيروت، الطبعة الثالثة 1988م.

63. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة للدكتور محمد شحرور، طبعة الأهالي للطباعة والنشر، سورية- دمشق.

64. الكشاف للزمخشري، طبعة دار إحياء التراث العربي- بيروت، تحقيق/ عبد الرزاق المهدي.

65. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، الرسالة بيروت، ط4، تحقيق:أحمد القلاش.

66. كيف نتعامل مع السنة للقرضاوي، دار الشروق - القاهرة- ط1، 2000م والثانية 2002.

67. لسان العرب لابن منظور، طبعة دار صادر- بيروت- الطبعة الأولى.

68. اللمع في أصول الفقه للشيرزي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1985م.

69. مجلة المنار للشيخ محمد رشيد رضا الجزء التاسع، مطبعة المنار- القاهرة.

70. مجمع الزوائد للهيثمي، دار الريان للتراث/دار الكتاب العربي القاهرة وبيروت، طبعة عام 1407.

71. المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول لابن أبي شامة، تحقيق: أحمد الكويتي، مؤسسة قرطبة- القاهرة- الطبعة الثانية عام 1410هـ/1990م.

72. مختار الصحاح للرازي،مكتبة لبنان ناشرون، تحقيق: محمود خاطر.

73. المختصر في علم أصول الحديث لابن النفيس، تحقيق: يوسف زيدان، طبعة نهضة مصر- القاهرة- 2008م.

74. المستدرك على الصحيحين للحاكم، دار الكتب العلمية- بيروت- ط1 1990م، تحقيق/مصطفى عبد القادر.

75. المستشرقون والحديث النبوي للدكتور محمد بهاء الدين، دار النفائس- عمان، وطبعة دار الفجر كولا لامبور- ماليزيا، الطبعة الأولى1999م.

76. مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟ للشيخ محمد الغزالي، طبعة مطابع الشروق- القاهرة.

77. المسند للإمام الشافعي، طبعة دار الكتب العلمية- بيروت.

78. مصطلح الحديث ورجاله، تأليف الدكتور حسن مقبولي الأهدل، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ودار النشر للجامعات، صنعاء، الطبعة الثانية 1414هـ/ 1993م.

79. مصنف عبد الرزاق الصنعاني، المكتب الإسلامي- بيروت،الطبعة الثانية 1403هـ، تحقيق/ حبيب الرحمن الأعظمي.

80. المعجم الكبير للطبراني، طبعة مكتبة الزهراء- الموصل- الطبعة الثانية 1983م، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.

81. مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، الطبعة الثالثة 1399ه.

82. من محمد الإيمان إلى محمد التأريخ للعفيف الأخضر، مكتبة بغداد، منشورات الجمل، الطبعة الأولى 2014م.

83. المنطلقات الفكرية والعقدية عند الحداثيين للطعن في الصحيحين، بحث منشور في الانترنت لسليمان المصري.

84. الموافقات في أصول الفقه للشاطبي، طبعة دار المعرفة-بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.

85. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف الدكتور/ مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4 1420هـ.

86. الموضوعات لابن الجوزي، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 1995م، تحقيق: توفيق حمدان.

87. ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي، دار الكتب العلمية - بيروت- الطبعة الأولى 1995م، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

88. النص القرآني وآفاق الكتابة لأدونيس، طبعة دار الكتاب العربي - القاهرة- ودار الآداب – بيروت.

89. هوامش على دفتر التنوير لجابر عصفور،المركز الثقافي العربي بيروت- لبنان- الدار البيضاء، المغرب الطبعة الأولى 1994.

موقف المدرسة الحداثية من تدوين السنة النبوية

بقلم
أ.د/ يوسف عبد اللاوي
جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي
youcabd@yahoo.fr

المقدمة:

الخطاب الحداثي خطاب ينتمي إلى التيار العلماني من حيث الأسس الفلسفية ، ومن حيث نظرته إلى التراث الإسلامي الذي يشكل بالنسبة للموقف العلماني عائقا أمام النهضة .

لكن خطاب الحداثة يختلف عن الخطابات الأخرى المنتمية للتيار العلماني الذي ساد الفكر العربي في الفترة الماضية بتياراته كافة الليبرالي والاشتراكي والقومي .

فإنه إذا كان الخطاب العلماني النهضوي قد مارس النقد على التراث من خارج التراث ، فإن الخطاب الحداثي يمارس نقد التراث من داخله .

هذا النقد محكوم بقانونين يشكلان منطق النظر والتفكير الحداثي: قانون الأنسنة ، وقانون التاريخية .

قانون الأنسنة الذي يعني إعادة تصوير العلاقة بين الله والإنسان ، ليكون منطلق البحث المعرفي والوجودي من مما يريده الإنسان لا مما يريده الله .

وقانون التاريخية الذي يعني أن الشروط التاريخية الأرضية هي التي أنتجت النصوص التأسيسية في الإسلام لا أنها هي من تصنع التاريخ متعالية عن الزمان والمكان .

والمنتمون إلى الفكر الحداثي في العالم العربي يشكلون تيارا كاملا يمكن أن نعتبره هو الصوت البارز الذي يمثل التيار العلماني القائم اليوم[1] .

وقد خصص هذا التيار معظم كتاباته لإعادة النظر في النص الديني أو أصول الاستدلال في الإسلام قراءة وتاريخا وتدوينا وتوظيفا ، وكان جل الاهتمام بالسنة النبوية الشريفة من حيث الثبوت والحجية وما يتفرع عنهما من مسائل وقضايا ، لعل من أهمها –في نظري– مسألة تدوين السنة النبوية وما ارتبط بذلك من النهي عن كتابتها وتأخر تدوينها قرنا كاملا ، وما انجر عن ذلك من الكذب والزيادة والانتحال وتحريف الحقائق من طرف من اشتهروا أنهم من كبار الأئمة والعلماء من أمثال الأئمة: مالك والشافعي وابن حنبل والبخاري ومسلم .. وغيرهم كثير ، كما يذهب إلى ذلك أرباب هذا التيار ، من أمثال: توفيق صدقي وأحمد أمين ومحمود أبي رية ، ومحمد عابد الجابري ، ومحمد أركون ، وعبد المجيد شرفي ، وحسن حنفي ، وجورج طرابيشي ، وجمال البنا ، ومحمد شحرور ... وغيرهم كثير ..

فماهي أبرز طروحات الحداثيين العرب حول تدوين السنة النبوية ؟

وهل ما ساقه هؤلاء الحداثيون من آراء حول تدوين السنة ليس له نصيب من الوجاهة والصواب ؟ .

وهل في الأخبار الصحيحة والوقائع الثابتة ما يشهد بردّ هذه الفرية، ويثبت عكس ما ادعاه هؤلاء ؟ . وهل لتدوين السنة كل هذه الأهمية حتى يصير التشكيك فيها ضربا من الاعتداء على مصدرية السنة نفسها وحجيتها ؟ .

(1)- انظر موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام –دراسة تحليلية نقدية- د. محمد بن حجر القرني ، مطبعة الحميضي –الرياض- الطبعة الأولى 1434ه (من منشورات مجلة البيان –مركز البحوث والدراسات-) ص: (11، 12 ، 23، 26) باختصار وتصرف .

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذه الصفحات المعدودات وذلك بالحديث:

أولا: عن نماذج من شبهات الحداثيين حول تدوين السنة النبوية .

ثانيا: الرد بإيجاز عن هذه الشبهات وما تحويه من مغالطات .

ثالثا: عرض موجز عن كتابة السنة وأهم ما كتب في العهد النبوي.

فضلا عن المقدمة والخاتمة التي تحوي نتائج البحث

وتبرز أهمية البحث في هذا الموضوع كونه مدخلا أساسيا لكل طروحات الحداثيين اليوم ، فما من مسألة مثارة ، أو شبهة مطروحة ، إلا ويستصحب معها الحديث تلميحا أو تصريحا ، اختصارا أو استفاضة –حسب المقام – عن تأخر تدوين السنة وما ارتبط بجمعها من إشكالات ، وتشدد الرعيل الأول في عدم تجويز الكتابة ، بل والمبادرة إلى حرق المكتوب منها .

وتبرز خطورة هذه الفرية من كونها المقدمة الأساسية للإطاحة بمصدرية السنة برمتها ، لأنها تمثل حجر الزاوية فيما يتكأ عليه الحداثيون من التشكيك في ثبوت السنة وصحة نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن تأخر تدوينها حسب زعمهم تركها نهبا لكل متقول ومتصيد ، وما تضخم المجموع من الأحاديث في القرنين الثاني والثالث إلا مظهرا من مظاهر ذاك الانقطاع الحاصل في القرن الأول الذي كان الاعتماد فيه على الرواية الشفهية فقط كما يدعي أصحاب هذا التيار .

ومما زادنا رغبة في الكتابة حول هذا الموضوع زيادة على ما ذكرنا آنفا ، هو انتقال هذه الطروحات من كونها سابقا كانت مجرد أفكار تعبر عن آراء أصحابها في زوايا محددة من الصحف أو بعض الكتابات ، قاصرة على أنفار من المهتمين هنا وهناك ، حال بينها وبين الانتشار شيء من المناعة الذاتية بين أفراد الأمة ، فضلا عن ضعف

وسائل الاتصال ، حتى أضحت اليوم هذه الطروحات تستهدف نخبا مؤثرة في المجتمع بل وصل هذا التأثير إلى بعض طلاب العلوم الشرعية وإلى قطاع غير قليل من أبناء التيار الإسلامي .

أولا: نماذج من شبهات الحداثيين العرب

يمثل الحداثيون العرب رجع الصدى لما طرحه من قبلهم أساتذتهم المستشرقون من شبهات حول السنة النبوية عموما ، فبدعوى إعمال العقل وعدم تعطيله ، انطلقوا فيما سموه نقد التراث وفي الصلب من ذلك نقد السنة النبوية بما تمثله من مصدرية أساسية في التشريع الإسلامي ، ودورها الخطير في فهم القرآن الكريم وتفصيل ما أجمل فيه من أحكام وتقييد ما أطلق وتخصيص ما عمّم .

ولأن المستهدف من هذا النقد هو تعطيل مصدرية السنة ونفي حجيتها ، كان لا بد من الانطلاق من الأسس والقواعد والتي تبنى عليها هذه المصدرية والحجية ، ونعني بذلك ثبوتها وصحتها وهو ما يرتكز في تراث النقد الحديثي على صحة السند والمتن معا .

والمعيار الأساس للصحة هو عدالة الراوي وضبطه لمرويّه سماعا أو كتابة ، ومن هنا نفذ المستشرقون والحداثيون لاستشكال ثبوت الرواية وصحة نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم في ظل نهيه صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث وامتناع الصحابة عن ذلك طيلة قرن من الزمان .

فكيف لآلاف الحديث أن تستقر في العقول ، وتضبط حروفها ، دون تقييد وكتابة طيلة قرن كامل ؟ فهذا النهي والتشدد في الرواية دليل على رفض مصدريتها قياسا بالقرآن بالكريم من طرف النبي صلى الله عليه وسلم نفسه ، وما جمع من أحاديث في عصر التدوين إنما هو كذب وافتراء وتشويه للسنة النبوية .

وقد اخترنا عددا من رواد هذه المدرسة الحداثية لطرح شبهاتهم حول تدوين وكتابة السنة ومناقشتها .

1. شبهة الدكتور محمد توفيق صدقي في عدم كتابة السنة

نشر مقالين في مجلة "المنار" بعنوان " الإسلام هو القرآن وحده" وأنكر حجية السنة، وذكر من جملة حججه في ذلك قوله: (لو كانت السنة حجة لأمر النبي – صلى الله عليه وسلم – بكتابتها، ولعمل الصحابة والتابعون من بعد على جمعها وتدوينها، لما في ذلك من صيانتها من العبث والتبديل والخطأ والنسيان، وفي صيانتها من ذلك وصولها للمسلمين مقطوعا بصحتها فإن ظني الثبوت لا يصح الاحتجاج به، وقد قال تعالى: {ولا تقف ما ليس لك به علم} وقال: {إن تتبعون إلا الظن} ولا يحصل القطع بثبوتها إلا بكتابتها كما هو الشأن في القرآن، ولكن الثابت أن النبي – صلى الله عليه وسلم – نهى عن كتابتها وأمر بمحو ما كتب منها، وكذلك فعل الصحابة والتابعون، فقد أخرج الحاكم عن عائشة أن أبا بكر – رضي الله عنه – أحرق خمسمائة حديث كتبها، وقال: «خشيت أن أموت فيكون فيها أحاديث عن رجل أئتمنته ووثقت به ولم يكن كما حدثني فأكون قد نقلت ذلك» وكذلك فعل «زيد بن ثابت» إذ دخل على معاوية فسأله معاوية عن حديث فأخبره به، فأمر معاوية إنسانا بكتبه، فقال له «زيد»: إن رسول الله أمرنا ألا نكتب شيأ من حديثه فمحاه، ولقد عزم «عمر» مرة أن يكتب السنن، ثم عدل عن ذلك وقال: «إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني – والله – لا أشوب كتاب الله بشيء أبدا»، وكذلك طلب علي – رضي الله عنه – ممن كتب شيئا من الحديث أن يمحوه، وقد محا ابن مسعود صحيفة من الحديث كتبت عنه، وكره كتابة الحديث من التابعين «علقمة» و «عبيدة» و «القاسم بن محمد» و «الشعبي» و

«النخعي» و «منصور» و «مغيرة» و «الأعمش» والآثار عنهم مشهورة في كتب العلم، ولم يكتفوا بذلك، بل أثر عن بعضهم النهي عن التحديث أو التقليل منه، ولم تدون السنة إلا في عصور متأخرة بعد أن طرأ عليها الخطأ والنسيان، ودخل فيها التحريف والتغيير، وذلك مما يوجب الشك بها وعدم الاعتماد عليها في أخذ الأحكام.)(1) .

2. شبهة الأستاذ أحمد أمين في تأخر كتابة السنة

كان جد متأثر بما كتبه "جولد تسيهر" المستشرق اليهودي المجري، فقد تتلمذ على يديه وأمثاله من المستشرقين، وفي كتابيه " فجر الإسلام " و " ضُحاه " تعرض للكتابة عن الحديث وتدوينه فمزج السم بالدسم وخلط الحق بالباطل وهو في الحقيقة ردَّد ما كتبه "تسيهر"، إلاَّ أنه كان لبقًا وأشد تحرزًا حيث أنه بث السموم في أسلوب هادئ وحاول أنْ يصل إلى غايته من غير أنْ يثير ثائرة الجمهور عليه.

وأفرد الأستاذ في كتابه " فجر الإسلام " فصلاً خاصًا بالحديث حاول فيه أنْ يؤرِّخَ السُنَّةَ وتدوينها فبيَّن معنى السُنَّة وقيمتها التشريعية، ثم ذكر أنَّ السُنَّة لم تُدَوَّنْ في عهد الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بل كان بعض الصحابة يكتبون لأنفسهم فقط(2).

وشكك في خبر أمر عمر بن عبد العزيز لعامله على المدينة أبي بكر بن حزم بكتابة الحديث وإن ثبت الخبر فليس هناك ما يفيد أن الأمر قد نفذ، يقول في كتابه "ضحى الإسلام": «ولكن هل نفذ هذا الأمر؟ كل ما نعلمه أنه لم تصل إلينا هذه المجموعة ولم

(1)- انظر السنة ومكانتها في التشريع مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي – بيروت- الطبعة الثالثة: 1402/1982ص: 153-154.

(2)- من كتاب " السنة في مواجهة الأباطيل " محمد طاهر بن حكيم غلام رسول، الناشر: دعوة الحق (سلسلة شهرية تصدر مع مطلع كل شهر عربي – السَنَة الثانية: 1402 هـ ربيع الأول العدد (12)) [مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، ص: 58-59.

يشر إليها جامعو الحديث بعد ، ومن أجل هذا شك بعض الباحثين المستشرقين في هذا الخبر إذ لو جمع من هذا القبيل لكان من أهم المراجع لجامعي الحديث ، ولكن لا داعي إلى هذا الشك، فالخبر يروي لنا أن عمر أمر ولم يرو أن الجمع تم، فلعل موت عمر سريعا عدل بأبي بكر أن ينفذ ما أمر به»(1).

3. افتراءات محمد أبي رية حول مسألة تدوين السنة النبوية

كان أبو رية من أشد المتأثرين بأفكار المستشرقين فيما كتبوه بشأن السنة النبوية، وكان في أسلوبه مصادما لمشاعر للمسلمين، لما حمله كتابه من الجرأة والافتراء على السنة النبوية تاريخا ورجالا وحجية .

وكان من جملة افتراءاته في كتابه " أضواء على السنة النبوية" ، ادعاؤه أن الصحابة لم يعتنوا بجمع الأحاديث، حيث كتب عنوان «تدوين القرآن»: «مما يستلفت النظر البعيد ويسترعي العقل الرشيد أن عمر لما راعه تهاوي الصحابة في حرب اليمامة، وفزع إلى أبي بكر لكي يسارع إلى جمع القرآن وكتابته، لم يقل عنهم إنهم حملة الحديث بل قال: إنهم حملة القرآن ولم يطلب جمع الحديث وكتابته عندما فزع إلى أبي بكر بل جعل همه في جمع القرآن وحده وكتابته، بل إننا لم نجدهم وهم يجمعون القرآن ويدونونه – وكان ذلك على مشهد الصحابة جميعا – قد اقترح واحد منهم أن يجمعوا الحديث ويكتبونه بل انحصرت عنايتهم في جمع القرآن فحسب، وفي ذلك أقوى الأدلة وأصدق البراهين على أنهم لم يكونوا يعنون بأمر جمع الحديث، ولا أن يكون لهم فيه كتاب محفوظ يبقى على وجه الدهر كالقرآن»(2).

(1)- نقلا عن دفاع عن السنة ورد شبه المُسْتَشْرِقِينَ والكتاب المعاصرين، محمد أبو شُهبة ، مجمع البحوث الإسلامية – القاهرة – الطبعة: الثانية، 1406 هـ - 1985 م،ص: 228 .

(2)- انظر المرجع السابق، ص: 223-224.

4. شبهة محمد عابد الجابري

انطلق المفكر الحداثي المغربي محمد عابد الجابري في كتابه "العقل الأخلاقي العربي" تحليلا لمنظومة القيم الإسلامية من حيث طبيعتها ومنطلقاتها ومصادرها ، من بسط مستفيض لما سمّاه بـ (القيم الكسروية "(1) التي روجها الموروث الفارسي مع مرادفاتها الدينية ومضاداتها السياسية(2)، والتي ترتكز في جوهرها على مفهوم الطاعة والولاء المطلق للسلطان ، وأن هذا المفهوم تسلل إلى المنظومة الفكرية الإسلامية عبر منافذ متعددة –حسب زعمه- ، واتخذته الدولتان الأموية والعباسية مرتكزا تتكأ عليه لضمان الطاعة والولاء من الرعية ، مما ولّد زمن الدولة الإسلامية في عصرها العباسي الأول ردود فعل مضادة لهذه القيم الكسروية ، تجلى في حركة تدوين العلوم وفي الصلب منها الحديث الشريف ، بما يعني أن تدوين السنة النبوية جاء في سياق رد الفعل لا الفعل ، وبما يؤكد نظريته وهي الرؤية المشتركة عند الحداثيين عموما في كون السنة لم تكتب إلا بعد قرن ويزيد ، مما جعل جمهرة الأحاديث في نظره في عداد الموضوع والمكذوب عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فيقول بهذا الصدد:

(ومع مرور الزمن أخذت ردود الفعل المضادة تتمثل في التجنيد لتدوين الموروث العربي والإسلامي في اللغة والشعر وأخبار العرب. كما في الحديث والتفسير والفقه)[3].

---

(1)- يقول محمد عابد الجابري: "وصفنا القيم التي روجها الموروث الفارسي قيما كسروية ، وقد عنينا بذلك أن المسلم الذي ينتظم هذه القيم ينطلق من "كسرى" (في الماضي كان يسمى عندنا خليفة أو ملكا أو سلطانا أو شيخا لمريد .. الخ أما اليوم ملك أو رئيس أو زعيم أو قائد أو ما شئت من الأسماء) ، كسرى الذي يخدمه الكل ولا يخدم هو أحدا ، والذي يجعل نفسه عند الحاجة –وسيطا بين الله والناس- " . العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، للدكتور محمد عابد الجابري. ط/ 1. 2001م. مركز دراسات الوحدة العربية–بيروت.ص: 249 .

(2)- انظر العقل الأخلاقي العربي ، ص: 170.

3- المرجع السابق ص/ 198.

ردّ الفعل هذا جعل كتّاب الحديث وجامعيه في عصر التدوين وتأكيدا على ثراء منظومة القيم في الإسلام ، وشمولها أدق التفاصيل ، ونفوذها إلى أبسط الأحوال والحركات والهيئات ، تحشو كتب السنة بعدد كبير من الأحاديث التي لا أساس لها – حسب زعمه دائما- في هذا يقول الجابري: (نضيف إلى ذلك ما يزخر به باب الآداب في كتب الفقه من الأدعية التي ينبغي أن ينطق بها "المسلم" قبيل النوم، وحين يصحو، وأثناء الاستحمام والتمنطق بالحزام، وأثناء الأكل، وحين يذهب إلى الضرورة، وإذا عطس، وإذا حلق شعر رأسه وقلم أظافره. وحين يضيء السراج إلخ. مما لم يكن معروفا زمن النبي -صلى الله عليه وسلم- والصحابة، فصار جزءا من الأخلاق الدينية منذ عصر التدوين)[1].

5.شبهة جورج طرابيشي

في ذات السياق يمضي- جورج طرابيشي- المفكر الحداثي السوري ، للتأكيد على غياب الكتابة والتدوين في الصدر الأول للإسلام ، للنهي عن ذلك ، وحتى ما قيل أنه كتب كان مصيره الحرق والإتلاف بأمر من بعض الخلفاء وفعل عدد من الأصحاب ، وعلامة ذلك واضحة عند "جورج" في عدم وجود حديث واحد يخلو من إسناد متعدد الرواة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ويرتبط مباشرة بمصدره وقائله الأول وهو النبي عليه الصلاة والسلام ، وفي هذا السياق يقول: " .. فإننا لا نملك حديثا واحدا نستطيع أن نقول إنه قاله الرسول من دون فاصل زمني، بل جميع ما في متاحنا من الأحاديث وهي تعد بعشرات الآلاف وبأكثر من ذلك بكثير إذا ما أضيف إليها ما صنف منها في باب الموضوعات إنما صيغتها واحدة لا تتبدل : ليس قال الرسول، بل قال ... قال... قال الرسول .. فلنا أن نقول إن مسافة زمنية لا تقل عن أربعة أجيال

[1]- المرجع نفسه. ص/ 170.

تفصل بين قال الرسول ، وقال... قال... قال الرسول"[1].

6.شبهة جمال البنا

ولقد كان المفكر الحداثي المصري جمال البنا ، أكثر صراحة وتفصيلا لهذه المسألة من سابقيه وإن كان يسير في ذات الركاب ، للوصول إلى ذات الهدف والغاية ، وهي تأخر التدوين إلى القرن الثاني مما كان مجالا خصبا للكذب والانتحال والزيادة والافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم .

فقد عنون الفصل الأول من كتابه "جناية قبيلة حدثنا" (تحريم التدوين والإقلال من الرواية). قال في مستهله: "في عهد الرسول وحتى نهاية الخلافة الراشدة كان الموقف من رواية الأحاديث يخضع لمبدأين بينهما الرسول صلى الله عليه وسلم وتابعه عليهما الخلفاء الراشدون:

المبدأ الأول: تحريم كتابة الحديث. **المبدأ الثاني:** إباحة تناقله شفاها مع الإقلال من الرواية)(2)

ثم أخذ في الرد على أدلة من قال بجوازها ، فوقف عند ما ورد من إذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمرو بن العاص بالكتابة ، وكذا دعوته الصحابة لكتابة خطبة حجة الوداع لأبي شاه اليمني ، فقال: (إن هذه الأحاديث إذا صحت – وفي النفس شيء من رواية عبد الله بن عمرو – فإنها لا تعدو إلا استثناء من المبدأ العام ولشخص واحد ، ولذا لا تعد حجة في التصريح بكتابة الحديث)(3)

---

[1] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط:1، 2010م. ص:203.

(2)- جناية قبيلة حدثنا ، جمال البنا ، دار الفكر الإسلامي القاهرة ، ص: 7 .

(3)- المرجع نفسه ، ص: 8 .

ثم شرع في سرد أدلته على تحريم الكتابة بعدد من الأحاديث والآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم و الصحابة والتابعين مما هو مشتهر ومعروف[1] .

ثانيا: الردود على هذه الشبهات والدعاوى

1. رد السباعي على شبهة محمد توفيق صدقي في ادعائه عدم كتابة السنة:

أن المصلحة حينئذ كانت تقتضي تظافر كتاب الصحابة – نظرا لقلتهم – على كتابة القرآن وتدوينه، وبتظافر المسلمين على حفظ كتاب الله خشية من الضياع واختلاط شيء به، وما ورد من النهي عن كتابة الحديث إنما كان نهيا عن تدوينه رسميا كالقرآن، أما أن يكتب الكاتب لنفسه فقد ثبت وقوعه في عهد الرسول – ﷺ–.

وليست الحجية مقصورة على الكتابة حتى يقال: لو كانت حجية السنة مقصودة للنبي لأمر بكتابتها، فإن الحجية تثبت بأشياء كثيرة: منها التواتر، ومنها نقل العدول الثقات، ومنها الكتابة .

وليس النقل عن طريق الحفظ بأقل صحة وضبطا من الكتابة . وامتناع بعضهم عن الكتابة أو الرواية ليس إلا من قبيل الاحتياط والتوقي في الدين .

أما القول بأن السنة قد تأخر تدوينها فزالت الثقة بضبطها وأصبحت مجالا للظن والظن لا يجوز في دين الله. فهذا قول من لم يقف على جهود العلماء في مكافحة التحريف والوضع .

وساق لما لخصته في الإجابة عن الشبهة الحجج والبراهين فانظره [2] .

---

(1)- انظر نفس الرجع ، ص (8 -15) .

(2)- انظر "السنة ومكانتها في التشريع " ص: 158-161.

1. رد أبي شهبة على شبهة أحمد أمين

ذكر أبو شهبة في معرض رده على أبي رية الذي كان مجرد أمعة لأحمد أمين فيما ادعاه في هذه المسألة حيث قال: " من أين بدا لأحمد أمين أن عمر بن عبد العزيز لما عاجلته المنية انصرف ابن حزم عن كتابة الحديث وكذا انصرف كل من كانوا يكتبون معه؟ ولم لا يكون الأمر على خلاف هذا وأنهم سارعوا إلى جمع الأحاديث وتدوينها – وهذا هو الواقع – ولا سيما وهو يعلمون أن السنة هي الأصل الثاني من أصول التشريع وأنهم حينما يقومون بجمعها وتدوينها وتنقيتها مما علق بها إنما يقومون بواجب ديني كريم فهذا هو الظن الذي يليق بهؤلاء السادة الذين هم من خير القرون بشهادة الرسول – ﷺ–. ومما ينبغي أن يعلم أن التدوين، وإن كان بدأ بصفة عامة على رأس المائة الأولى، إلا أنه بدأ بصفة خاصة من عهد الرسول وفي حياته فقد كان بعض الصحابة والتابعين يقيدون الأحاديث والسنن وفي الروايات الصحيحة الموثوق بها ما يدل على ما أقول"[1].

2. رد أبي شهبة شبهة أبي رية فيما يتعلق بعدم تدوين السنة باكرا

إن الحكمة كانت تقتضي في ذلك الوقت المسارعة إلى جمع القرآن في مصحف واحد خشية أن يضيع شيء منه، أو من أصله المكتوب بموت جمهور القراء، أما الأحاديث فلم تكن الحاجة ماسة إلى جمعها حينئذ ولا سيما أن الأمة لم تكلف بحفظ ألفاظها والتعبد بها كما كلفت بالقرآن، وأن المعول عليه فيها المعنى، لا اللفظ، وأنهم نهوا عن كتابتها حتى لا تختلط بالقرآن، فالصحابة لم يفعلوا إلا أنهم قدموا الأهم على المهم والأصل على الفرع فلما دعت الحاجة إلى جمع الأحاديث والمحافظة عليها من الضياع والتباس الحق بالباطل أمر الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز بجمعها بصفة رسمية

([1])- نقلا عن المرجع نفسه، ص: 202-203 .

عامة ، فكان ذلك بدأ التدوين العام، أما التدوين الخاص فقد تحقق فعلا من قبل فقد كان يكتب السنة بعض الصحابة والتابعين، ولعل مما يلقم المؤلف حجرا، ويجعله يفض بريقه، ويرد عليه فريته من أن الصحابة لم يهتموا بالأحاديث اهتمامهم بالقرآن، ولم يدونوها كما دونوا القرآن ما رواه البيهقي في " المدخل " عن عروة بن الزبير، أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – أراد أن يكتب السنن فاستشار في ذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأشاروا عليه أن يكتبها فطفق عمر يستخير الله فيها شهرا ثم أصبح يوما وقد عزم الله له قال: «إني كنت أردت أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبدا». فهل بعد هذا النص الصريح يزعم زاعم أن الصحابة لم يكونوا يعنون بأمر جمع الحديث ولا أن يكون لهم فيه كتاب محفوظ؟!![1] .

3. الرد على شبهة محمد عابد الجابري

إن تدوين الحديث الشريف وجمعه زمن عمر بن عبد العزيز أملته الحاجة التي عبر عنها هو نفسه روى البخاري في صحيحه[2]: قال "وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم: انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه؛ فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء).

ولم يقتصر الأمر على واليه على المدينة أبي بكر بن حزم، وإنما كان عاما لكل عماله على الأقاليم، فقد أخرج أبو نعيم في تاريخ أصبهان[3]: "كتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق: انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوه".

(1)- انظر دفاع عن السنة أبو شهبة، ص: 223-224.

(2)- صحيح البخاري ، كتاب (العلم) باب (كيف يقبض العلم) (31/1) .

(3)- تاريخ أصبهان، لأبي نعيم الأصبهاني، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة: الأولى، 1410 هـ-1990م، (366/1) .

هذه الحركة العلمية التي قام بها عمر بن عبد العزيز لم تولد من العدم ، ولم تبن على غير أساس سابق ، بل اعتمدت في جانب كبير منها على تلكم الكتابات الفردية التي كان يحتفظ بها عديد الصحابة والتابعين ممن كانوا يكتبون لأنفسهم للمذاكرة والحفظ.

يقول عماد السيد الشربيني : (عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - حينما أمر بتدوين السنة لم يبدأ ذلك من فراغ، ولكنه اعتمد على أصول مكتوبة كانت تملأ أرجاء العالم الإسلامي كله، من خلال روح علمية نشطة، أشعلها الإسلام في أتباعه، فأصبحوا يتقربون إلى الله تعالى بأن يزدادوا في كل يوم علما، وخير العلوم -قطعاً- ما كان متعلقاً بالقران والسنة) [1].

وقد بسط الخطيب البغدادي الكلام في الرد على فرية النهي الشامل عن الكتابة وعدم تقييد وكتابة الحديث في زمن الصحابة والتابعين في كتابه "تقييد العلم" .

فقد أفرد ثلاثة فصول من القسم الثالث من الكتاب للأحاديث والآثار الواردة في الإذن بكتابة العلم:

الأول: فيما ورد مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: وقد أورد فيه روايات كثيرة منها الصحيح ، ومنها الضعيف وهي كثيرة وبعضها قد يعتضد.

والفصل الثاني: عَنْوَنه بقوله: باب ذكر من رُوي عنه من الصحابة رضي الله عنهم أنه كتب العلم أو أمر بكتابته.

وقد أورد في هذا الفصل روايات كثيرة عنهم وأكثرها صحيحة إذ منها ما هو في الصحاح، ومنها ما هو في السنن وغيرها .

---

(1)- كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها ، عماد السيد محمد إسماعيل الشربينى ، الطبعة: الأولى / 1422 هـ - 2002 م ، ص: 379 .

أما الفصل الثالث من هذا القسم فقد خصصه لذكر الروايات عن التابعين في ذلك: حيث ساق بأسانيده إلى أئمةٍ وكبار التابعين تلك الروايات عنهم في كتابتهم للحديث وإذنهم لتلاميذهم بل وحثِّهم على كتابة الحديث[1].

وفي هذا العصر ـ أبدع الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في كتابه "دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه" حيث أفرد موضوع التدوين في القرن الأول الهجري بفصلين كاملين من الباب الرابع وذكر فيهما الكثير ممن كانت لديه كتابات من الصحابة والتابعين [2] .

فكل هذا وأكثر مما ذكرنا وسنذكر فيما تبقى من هذا البحث ما يرد فرية الجابري من كون التدوين قد تأخر ولم تكون هناك كتابات يمكن الاعتماد عليها وبأن حركة الكتابة والتدوين كانت عبارة عن رد فعل .

أما استغلال هذا الفراغ المدعى في الكذب والاختلاق على رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذه فرية متهافتة ، يرد عليها أبسط طلاب العلم فضلا عن كبرائهم ، فـ (كثرة الوضاعين قابله كثرة وافرة من علماء الحديث ونقاده الذين ما تركوا شاردة ولا واردة تتعلق بالحديث إلا محّصوها ودرسوها وبيّنوا صدقها من زيفها، وأسسوا في سبيل ذلك "علم دراية الحديث" أي علم مصطلح الحديث وقواعده، ليكون ميزانا ضابطا لهذه المسألة وغيرها عبر الأزمان .

---

(1)- تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري ، محمد بن مطر الزهراني ، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية ، الطبعة: الأولى، 1417هـ/1996م ، (ص/69-71) .

(2)- انظر دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ، الدكتور محمد مصطفى الأعظمي ، المكتب الإسلامي بيروت الطبعة (1413ه/1992) (ص/84-167) .

إنهم حراس الدين خلفاء الله وجنوده في أرضه ، إنهم الجهابذة الذين قال فيه، جاء في الروايات أن هارون الرشيد لما أخذ زنديقاً فأمر بضرب عنقه فقال له الزنديق : لِمَ تضرب عنقي ؟ قال : لأريح العباد منك ، فقال : يا أمير المؤمنين ! أين أنت من ألف حديث وفي رواية أربعة آلاف حديث وضعتها فيكم ، أحرِّم فيها الحلال ، وأحلل فيها الحرام، ما قال النبي منها حرفاً ؟ فقال له هارون الرشيد: أين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري و عبد الله بن المبارك ؟ فإنهما ينخلانها نخلاً فيخرجانها حرفاً حرفاً.

يقول الأستاذ محمد أسد في كتابه: "الإسلام على مفترق الطرق" : « فوجود الأحاديث الموضوعة إذن لا يمكن أن يكون دليلاً على ضعف نظام الحديث في مجموعه ؛ لأن تلك الأحاديث الموضوعة لم تَخْفَ قط على المحدثين كما يزعم بعض النقاد الأوروبيين عن سذاجة ، وتابعهم على ذلك بعض أدعياء من أبناء أمتنا الإسلامية ») (1).

4. الرد على شبهة جورج طرابيشي

رغم تأخر التدوين الكلي للسنة النبوية ، إلا أنه قد وجد من كان يكتب الحديث حتى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن عمرو، أما بعد ذلك فقد كثر ، إلا أن المعتمد هو الحفظ والمشافهة2 ، فلما بدأ الحفظ يقل، وكثر الوضع عن النبي عمد الأئمة إلى التدوين شيئا فشيئا، ومعلوم أن كل علم في ابتدائه على غير المعهود فيه يكون قليلا ثم يتطور إلى أن يستقر.

(1)–انظر " شبهات حول حجية السنة النبوية ومكانتها التشريعية والرد عليها"د . عماد الشربيني، مقال، مجلة البيان – الرياض – العدد 152 ص: 20 .

2 – ينظر تقييد العلم تقييد العلم: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي أبو بكر، تحقيق : يوسف العش، دار إحياء السنة النبوية، الطبعة الثانية ، 1974 ص65 وما بعدها .

أما دعوى عدم وجود حديث إلا وهو مرتبط بسلسلة إسناد من راويها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، مما اعتبره جورج طرابيشي مؤشرا على تأخر الكتابة ومنها كانت علة الكذب والاختلاق ، فإن ذلك يعد عكس ما يدعيه ، مبعث فخر واعتزاز لهذه الأمة حيث تميزت عن غيرها بخصيصة الإسناد ، والذي كان دافع اشتراطه ، التأكد من ثبوت الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك باشتراط اتصاله وعدالة ناقليه وضبطهم مما هو معروف عند المحدثين .

5. الرد عن شبهة جمال البنا

أما دعوى جمال البنا بإطلاق تحريم الكتابة ، وأن ما ورد من إذن لبعضهم لا يعدو إلا استثناء من المبدأ العام ولشخص واحد ، ولا يعد ذلك حجة في التصريح بكتابة الحديث .

فيكفي في الرد عليه ما أوردناه في الرد على غيره من الحداثيين العرب ، بأن ذلك لم يكن استثناء بل كان منتشرا ومعروفا ، كما أثبت ذلك الخطيب البغدادي في تقييد العلم وكذا الدكتور محمد مصطفى الأعظمي مما ذكرناه آنفا ..

ثالثا: الردود العامة على مجمل شبهات الحداثيين العرب حول تأخر كتابة السنة النبوية

مسألتان مهمتان في معرض الرد على مجمل الشبهات المتعلقة بتأخر كتابة السنة نسلط عليهما الضوء وهما:

- ضرورة التفريق بين الكتابة والتدوين
- عرض موجز عن كتابة السنة وأهم ما كتب في العهد النبوي

1. ضرورة التفريق بين الكتابة والتدوين

بقي أن نشير هنا ردا على جميع الحداثيين العرب ، بل وحتى على بعض من وقع في هذه المغالطة من علماء الإسلام فيما يتعلق بأصل هذه الشبهة ومنشؤها أن الكثيرين خلطوا بين النهى عن كتابة السنة، وبين تدوينها حيث فهموا خطأً أن التدوين هو الكتابة، وعليه فإن السنة النبوية – ظلت محفوظة في الصدور لم تكتب إلا في نهاية القرن الأول الهجري في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز –رحمه الله–

ولو أن المعاصرين فهموا حقيقة الكتابة، وحقيقة التدوين، وأدركوا الفرق بينهما، لما تعارضت النصوص في فهمهم، ولما صح تشكيك أعداء الإسلام في السنة النبوية بدعوى تأخر تدوينها مدعين أنه دخلها الزيف، لأن العلم الذي يظل قرناً دون تسجيل لابد وأن يعتريه تغيير ويدخله التحريف، فإن الذهن يغفل والذاكرة تنسى، أما القلم فهو حصن آمان لما يدون به .

فالكتابة مطلق خط الشيء، دون مراعاة لجمع الصحف المكتوبة في إطار يجمعها.

أما التدوين فمرحلة تالية للكتابة ويكون بجمع الصحف المكتوبة فى ديوان يحفظها. **وأما التصنيف**؛ فهو أدق من التدوين، فهو ترتيب ما دوّن في فصول محدودة، وأبواب مميزة .

وعلى ذلك فقول الأئمة إن السنة دونت في نهاية القرن الأول لا يفيد أنها لم تكتب طيلة هذا القرن، بل يفيد: أنها كانت مكتوبة لكنها لم تصل لدرجة التدوين وهو: جمع الصحف في دفتر. وما فهمه المعاصرون، من أن التدوين هو الكتابة، فهو خطأ منشؤه عدم التمييز بين الكتابة والتدوين.

وبالتالي فالمقولة "أول من دون العلم ابن شهاب الزهري" تم ترجمتها خطأ بمعنى: أول من كتب العلم (الحديث) كان ابن شهاب الزهري، وانطلاقاً من هذا التفسير

الخاطئ انبثقت نظرية أن كتابة الحديث بدأت متأخرة للغاية حتى عصر الزهري في نهاية القرن الأول، أو بداية القرن، الثاني الهجري، ... ولهذا فالمقولة السابقة يجب تفسيرها على أساس أن أول من دون أو صنف المجموعات المكتوبة من الأحاديث كان ابن شهاب الزهري[1] .

وفي عرضنا الآتي تفصيلا للمراحل التي مرت عليها السنة من الكتابات الفردية إلى التدوين الرسمي أبلغ رد على من ذكرنا من الحداثيين العرب ومن لم نذكر ممن يشككون في كتابة السنة .

2. عرض موجز عن كتابة السنة وأهم ما كتب في العهد النبوي

إن رسالة الإسلام التي كان منطلق الوحي فيها قوله تعالى :"اقرأ" جعلت من أولى أولوياتها الاهتمام بالعلم والمعرفة وأدوات ذلك من قراءة وكتابة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يوجه المتعلمين إلى ضرورة تحمل مسؤولية محو أمية من لا يعرف، فقد أمر عبد الله بن سعيد بن العاص أن يعلم الكتابة بالمدينة، وعلم عبادة بن الصمت عددا من أهل الصُفّة القراءة والكتابة، والأمر نفسه قام به أبي بن كعب، كما جعل النبي صلى الله عليه وسلم فداء بعض أسرى بدر من المشركين أن يعلم عددا من المسلمين الكتابة ، كما كان يرسل البعثات الخارجية إلى بعض البطون والقبائل والبلاد البعيدة لتعليم من أسلم أحكام الدين ومبادئ القراءة والكتابة ، وكان من ثمار سياسته التعليمية أن تجمع حوله صلى الله عليه وسلم ما يقرب من خمسين كاتبا بين من كتب له بصفة دائمة أو مؤقتة، وفيهم من توجه إلى الكتابة التخصصية كعلي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت وأبي بن كعب الذين كتبوا الوحي، والزبير بن العوام وجهم بن الصلت كتبوا أموال الصدقات، وعبد الله بن الأرقم والعلاء بن عقبة كانا

---

(1)- انظر كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها ، عماد السيد محمد إسماعيل الشربيني ، (ص/376-378) .

يكتبان بين الناس المداينات وسائر العقود، بل إن زيد بن ثابت تعلم لغة اليهود السريانية بأمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحذقها في أيام قليلة، بغية الكتابة إليهم وقراءة ما ورد منهم من مراسلات(1).

فكان من الطبيعي بعد هذه الجهود أن يُكتب جزء من السنة من خلال العهود والمواثيق والمراسلات وبعض الكتابات المتخصصة في أحكام محددة وبجهود فردية كما سيأتي الإشارة إليه .

النهي النبوي عن كتابة السنة:

قد يبدو لأول وهلة أن ما قررناه سلفا من وجود كتابات للسنة بتوجيه أو من غير توجيه من النبي صلى الله عليه وسلم يصطدم مع ما ثبت في السنة نفسها من النهي عن كتابتها كما ورد ذلك من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعا: "لا تكتبوا عني، و من كتب عني غير القرآن فليمحه و حدثوا عني و لا حرج، و من كذب علي – قال همام أحسبه قال – فليتبوأ مقعده من النار"(2) .

الإذن النبوي بكتابة السنة:

صحت أحاديث كثيرة في الإذن و الأمر بكتابة السنة، و منها:

1) قوله صلى الله عليه و سلم في حجة الوداع: "اكتبوا لأبي شاه" (3). وكون هذا الأمر بالكتابة لأبي شاه اليمني في حجة الوداع يؤكد أن آخر الأمرين كان الإذن

---

(1)- انظر دراسات في الحديث النبوي الأعظمي، (ج1/ 50-55) – باختصار وتصرف-.

(2)- صحيح مسلم كتاب: الزهد والرقائق، باب: باب التثبت فى الحديث وحكم كتابة العلم (229/8)برقم -7702-.

(3)-رواه البخاري كتاب "اللقطة" باب "كيف تعرف لقطة أهل مكة" برقم: 2302 ، دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا (857/2) .ومسلم كتاب "الحج"

بالكتابة[1].

2) قوله صلى الله عليه و سلم لعبد الله بن عمرو مشيرا بإصبعه إلى فمه: «اكتُب فَوَالَّذِي نفسِي بِيَده ما يخرج منه إِلَّا حَقٌّ» [2] .

3) عن ابن عباس، قال: لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجعه قال: «ائتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده»[3].

الجمع بين أحاديث النهي و أحاديث الأمر و الإذن بكتابة السنة[4]:

للعلماء في الجمع بين أحاديث الأمر بكتابة السنة و أحاديث كراهة ذلك أقوال كثيرة، منها ما يلي:

1) أن أحاديث الأمر بكتابة السنة قد نسخت أحاديث النهي عن كتابتها، و ذلك

= باب "تحريم مكة وصيدها وخلاها" برقم: (1355) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت – (988/2) .

(1)-قال الإمام الصنعاني: "أما قول البلقيني – تعليقا على حديث أبي شاه - يجوز أن يُدعي أنها واقعة عين فقد نظره السخاوي وكأن وجهه أن الأصل التشريع العام" انظر: توضيح الأفكار للصنعاني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت- الطبعة الأولى 1417هـ/1997م، (217/2) .

(2)-أخرجه الإمام أحمد، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1995 م، برقم: 6802 (315/6) - وقد حكم شاكر بصحة إسناده-، و أبو داود، كتاب " العلم" باب "في كتابة العلم"برقم: 3646 محمد محيي الدين عبد الحميد، ، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت (318/3)، وذكره الشيخ الألباني في الصحيحة، انظر: السلسلة الصحيحة، برقم: 1532، مكتبة المعارف – الرياض، (45/4).

(3)-رواه البخاري كتاب"العلم" باب "كتابة العلم" برقم: 114 ، (54/1) .ومسلم كتاب "الوصية" باب "ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه" برقم: (1637) (1257/3) .

(4)- أوجه الجمع هذه مستفادة من المصادر الآتية: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، المكتب الاسلامي، الطبعة الثانية 1419هـ - 1999م، ص: 411، والتقييد والإيضاح، ص: 203، فتح المغيث (162/2-163)، تدريب الراوي (67/2) –طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف مطبعة الرياض الحديثة الرياض -.

لأن النهي كان في أول الإسلام خشية اختلاط الحديث بالقرآن.

2) أن النهي عن الكتابة لمن كان حفظه قويا حتى لا يتكل على الكتابة و يترك الحفظ، و أما من كان حفظه ضعيفا، فقد أذن له أن يكتب إذا كان ضابطا.

3) أن النهي خاص بكتابة القرآن و الحديث في صحيفة واحدة خشية الاشتباه على الجهلاء به، ويكون الإذن فيها لمن عرف منه عدم الاشتباه.

4) أن النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره والإذن في غير ذلك.

5) أن النهي يخص من لا يتقن الكتابة فيخشى عليه الغلط، بخلاف من يتقن كعبد الله بن عمرو .

ومذهب الإذن بالكتابة حكاه القاضي عياض عن أكثر الصحابة والتابعين(1) .

ثم حصل الاتفاق على جواز ذلك واستحبابه في عصر أتباع التابعين بعد أن زالت كل موانع الكتابة، بل توافرت دواعي جمع السنة وكتابتها.

قال الحافظ ابن كثير: "وقد حُكي إجماع العلماء في الأعصار المتأخرة على تسويغ كتابة الحديث وهذا أمر مستفيض، شائع ذائع، من غير نكير"(2).

و من أهم ما كتب من السنة في العهد النبوي(3) هي كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملوك و الحكام في عصره، وإلى القبائل داعيا إياهم إلى الإسلام، و إلى الولاة و القضاة و العمال فيما يتعلق بتدبير شؤون الأقاليم الإسلامية وأحوالها، وفي بيان أحكام

(1)- توضيح الأفكار (2/217) .

(2)-الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث، الحافظ ابن كثير، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت – الطبعة: الثانية، ص: 132 .

(3)-انظر منهج النقد، ص: 47 – بتصرف -.

الدين، وهي كتب كثيرة تشتمل على مهمات أحكام الإسلام وعقائده، وخطوطه العريضة، وبيان الأنصبة والمقادير الشرعية للزكاة، والديات والحدود والمحرمات وغير ذلك، وجملة من المعاهدات والمواثيق والاتفاقيات، كصلح الحديبية، وصلح تبوك، وأهمها على الإطلاق وثيقة كانت أشبه بدستور للتعايش المشترك بين المسلمين مهاجرين وأنصار، ومن جاورهم من اليهود، ولفظ الكتابة صريح في مطلعها: "هذا كتاب محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس "[1] .

و **أما ما كتبه الصحابة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم** بغرض الحفظ أو الإفادة بها فهي كثيرة نذكر منها ما يأتي[2].

1- صحيفة أبي بكر الصديق: روى الخطيب[3] بسنده إلى أنس بن مالك: "إن أبا بكر الصديق بعثه مصدِّقاً، وكتب له كتاباً فيه فرائض الصدقة، وعليه خاتم رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه: "هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين" الحديث بطوله[4] .

2- الصحيفة الصادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص، فعن مجاهد بن جبر قال:

---

(1)-انظر السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، (106/2) .

(2)- عقد د. محمد مصطفى الأعظمي فصلا ماتعا في كتابه الفريد "دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه" تحت عنوان "كتابة الصحابة والكتابة عنهم" ذكر فيهم عددا كبيرا من الصحابة الذين كتبوا سماعاتهم أو بعضها من رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهده أو بعده فانظره.

(3)-تقييد العلم للخطيب البغدادي، الناشر: إحياء السنة النبوية – بيروت – ص: 87.

(4)-تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره ، محمد بن مطر الزهراني، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، 417هـ/1996م، ص: 78 .

دخلت على عبد الله بن عمرو بن العاص فتناولت صحيفة تحت رأسه فتمنّع عليّ، فقلت تمنعنى شيئا من كتبك فقال: إن هذه الصحيفة الصادقة التي سمعتها من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليس بيني وبينه أحد[1]

(و قد اشتملت على ألف حديث كما ذكر ابن الأثير، ومحتواها محفوظ في مسند أحمد بن حنبل[2] -تحت عنوان: "مسند عبد الله بن عمرو بن العاص"-، حتى ليصح أن نصفها بأنها أصدق وثيقة تاريخية تثبت كتابة الحديث على عهده صلوات الله عليه، وهذه الوثيقة كتبت بموجب فتوى النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمرو وإرشاده الحكيم له؛ فقد جاء عبد الله يستفتي رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن الكتابة قائلا: أكتب كل ما أسمع منك؟ قال: "نعم"، قال: في الرضا والغضب؟ قال: "نعم؛ فإني لا أقول في ذلك إلا حقا"[3])[4].

ودليل اشتغال عبد الله بن عمرو بكتابة هذه الصحيفة وسواها من الصحف أيضا قول أبي هريرة الصحابي الجليل: "ما في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد أكثر حديثا عنه مني إلا ما كان عبد الله بن عمرو؛ فإنه كان يكتب وكنت لا أكتب"[5]

([1])- رواه ابن عساكر في تاريخه، انظر تاريخ دمشق، ابن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - 1415 هـ - 1995 م – (262/31) .

([2])-أخرج الإمام أحمد كثيرا من أحاديثها من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده – وهو عبد الله بن عمرو بن العاص – وكانت عزيزة جدا على عبد الله بن عمرو، حتى كان يقول: (ما يرغّبني في الحياة إلا الصادقة والوهط، فأما الصادقة فصحيفة كتبتها من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ، وأما الوهط ، فأرض تصدق بها عمرو بن العاص. كان يقوم عليها)، رواه الدارمي في سننه (436/1) برقم: 513، تحقيق، حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، م ع السعودية، ط: 1، 1412 هـ - 2000 م

([3])-أحمد في مسنده – طبعة شاكر- (6/ 401) برقم: 6931،وأبو داود في سننه كتاب "العلم" باب "في كتاب العلم" برقم: 3646، (318/3)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله برقم: 388 (199/1) .

([4])-تدوين السنة ومنزلتها، عبد المنعم السيد نجم، الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: السنة الحادية عشر - العدد الثالث - ربيع الأول 1399هـ، ص: 37 .

([5])-رواه البخاري، (54/1) كتاب (العلم) باب (كتابة العلم) برقم:113.

3- **صحيفة سَمُرة بن جندب** ، صحيفة تركها سمرة رضي الله عنه لبنيه، وورثها ابنه سليمان ورواها عنه[1]، جمع فيها سمرة أحاديث كثيرة سمعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي التي يقول فيها ابن سيرين: "في رسالة سمرة إلى بنيه علم كثير"[2] .

4- **صحيفة علي بن أبي طالب** وهي صحيفة صغيرة تشتمل على العقل -أي مقادير الديات- وعلى أحكام فكاك الأسير[3]. وهناك دلالة قوية من نصوص الصحيفة على أنها كتبت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم[4] . أخرج البخاري[5] وغيره عن أبي جحيفة قال: قلت: لعلي بن أبي طالب: هل عندكم[6] كتاب؟ قال: قال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة. قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال العقل[7]. وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر.

---

(1)-تدوين السنة ومنزلتها، ص: 36 ، جاء في كتب التراجم والجرح والتعديل، في ترجمة سليمان: "روى عن أبيه نسخة كبيرة" انظر تهذيب التهذيب (4/498)، وقد خرّج منها الطبراني في معجمه الكبير -أي برواية ابنه سليمان فقط-: 110 حديث، انظر المعجم الكبير للطبراني، تحقيق، حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة: الثانية، من الحديث رقم: 6995 إلى 7105 (7/245-269)، حتى قيل إن الطبراني روى معظمها عن ابنه سليمان، هذا دون احتساب أحاديث سمرة عن غير بنيه وهي كثيرة في المعجم وفي غيره .

(2)-تهذيب التهذيب، الحافظ ابن حجر، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط:1، 1326هـ، (4/236).

(3)-انظر منهج النقد، د/ نور الدين عتر، دار الفكر دمشق-سورية، ط:8 1418هـ -1997م ص:46 .

(4)-كتابة السنة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وأثرها في حفظ السنة النبوية، رفعت بن فوزي عبد المطلب، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة- ص: 17.

(5)-انظر صحيح البخاري كتاب (العلم)، باب (كتابة العلم)، برقم: 111، (1/53).

(6)-الخطاب لعلي، والجمع إما لإرادته مع بقية أهل البيت، أو للتعظيم. انظر كوثَر المَعَاني الدَّرَارِي في كَشْفِ خَبَايا صَحِيحْ البُخَاري . محمَّد الخَضِر بن أحمد الجكني الشنقيطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1995 م (4/5) .

(7)-قال الأزهريُّ العَقْلُ في كلام العَرَبِ الدِّيَةُ سُمِّيَتْ عَقْلاً لأَنَّ الدِّيَة كانت في الجَاهِليَّة إبلاً لأنها كانت أَمْوَالُهم فسمّيت الدِّيَةُ عَقْلاً لأن العَاقِلَ كانت تُكلَّف أن تَسُوقَ إِبِلَ الدِّيَةِ إلى فِناءِ وَرَثَةِ المَقْتُولِ فَيَعْقِلُها بالعُقْلِ ويسلمها إلى أوليائه. انظر غريب الحديث، لابن الجوزي تح: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1985، (2/118) .

5- صحيفة سعد بن عبادة الصحابي الجليل : ذكرها الإمام الترمذي[1] - رحمه الله - في كتاب الأحكام من " سننه "، باب (ما جاء في اليمين مع الشاهد). قال ربيعة الرأي: وأخبرني ابن لسعد بن عبادة قال: (وجدنا في كتاب سعد أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد). وكان سعد بن عبادة في الجاهلية يكتب بالعربية[2].

6- كتاب معاذ بن جبل، فقد روى الحاكم في المستدرك[3] عن موسى بن طلحة قال : (عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة و الشعير و الزبيب و التمر).

7- صحيفة جابر بن عبد الله: "له منسك صغير في الحج أخرجه مسلمٌ" قاله الذهبي في "تذكرة الحفاظ"[4] (ويحتمل أنْ يكون في بعض أحاديثها ذكر حجَّة الوداع التي ألقى فيها الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - خطبته الجامعة، ويوشك هذا الاحتمال أنْ يصبح يقيناً إذا عرفنا أنَّ التابعي الجليل قتادة بن دعامة السَدُوسي كان يُكْبِرُ من قيمة هذه الصحيفة ويقول: «لأنا لصحيفة جابر أحفظ مني لسورة البقرة»[5]) [6] .

8- صحيفة رافع بن خديج الأنصاري: كان عنده أحاديث عن النبي صلى الله عليه

---

(1)-(619/3) برقم: 1343 – طبعة شاكر-. يقول د. نور الدين عتر: " ولكن لم نعثر على غير هذا الحديث من هذا الكتاب. ولعل كثيرا من الأحاديث التي رويت عن سعد من هذا الكتاب" انظر منهج النقد، ص: 47 .

(2)-انظر الطبقات الكبرى لابن سعد، صادر –بيروت- دار (389/7)،

(3)- المستدرك على الصحيحين كتاب (الزكاة) برقم: 1457 (558/1) .

(4)-تذكرة الحفاظ، الإمام الذهبى، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت-، الطبعة الأولى 1419هـ- 1998م، (36/1) .

(5)-انظر التاريخ الكبير، للإمام البخاري، الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد – الدكن- (186/7). وقول قتادة لا يعني أنه كان يروي عن جابر مباشرة، بل إننا لا نجد له في الكتب الستة عن جابر إلا حديثا واحدا، أورده البخاري في صحيحه على الشك بين روايته عن أنس أو جابر . انظر تعليقات أبي منذر المنياوي في شرح الموقظة، المكتبة الشاملة –مصر- 2011/1432، ص: 147 .

(6)-انظر علوم الحديث ومصطلحه، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت،ط15، 1984م ص:26

وسلم مكتوبة على أديم[1]. عن نافع بن جبير، أن مروان بن الحكم، خطب الناس، فذكر مكة وأهلها وحرمتها، ولم يذكر المدينة وأهلها وحرمتها، فناداه رافع بن خديج، فقال: «ما لي أسمعك ذكرت مكة وأهلها وحرمتها، ولم تذكر المدينة وأهلها وحرمتها، وقد حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين لابتيها»، " وذلك عندنا في أديم خولاني[2] إن شئت أقرأتكه، قال: فسكت مروان، ثم قال: قد سمعت بعض ذلك "[3]

ومن خلال هذه النماذج مما كتب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فضلا عما كتب بعده على يد الصحابة والتابعين – مما لم نذكره هنا – دليل قاطع على كذب المستشرقين ومن تأثر بهم من الحداثيين العرب في ادعائهم تأخر كتابة السنّة مما يضعف الثقة بها، وقد رأينا أن هذه النماذج محفوظة في دواوين السنة وكتب المغازي والسير والتواريخ وغيرها .

الخاتمة

لا شك أن تناول موضوع تدوين السنة بالعمق والتحليل اللازمين من الأهمية بمكان في هذا العصر، من منطلق تزايد المشككين في حجية السنة وإن بدوافع مختلفة ومن زوايا متعددة، لعل أهمها موضوع تأخر كتابة السنة النبوية قياسا بالقرآن الكريم .

وقد خلصت دراستي هذه إلى عدد من النتائج، أهمها:

1. أن الشبهات المتعلقة بالسنة النبوية عموما وفي موضوع التدوين خصوصا، مهما تعددت فهي تعود في أصولها إلى من ذكرنا من المستشرقين والحداثيين من بلاد العرب والمسلمين .

---

(1)- دراسات في الحديث النبوي (107/1).

(2)- جلد ينسب إلى خولان من اليمن. مطالع الأنوار على صحاح الآثار، إبراهيم بن يوسف بن أدهم الوهراني الحمزي، أبو إسحاق ابن قرقول ، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – دولة قطر – الطبعة: الأولى، 1433 هـ – 2012 م، (482/2) .

(3)- رواه مسلم في صحيحه، كتاب (الحج) باب (فضل المدينة) برقم: 1361 (991/2).

2. أن هذه الشبهات وإن حوت في طياتها كثير من التفاصيل المتعلقة بأحداث جزئية وأحوال عينية إلا أنها تتفق في إنكار ما كتب من السنة باكرا، أو تستخف بشأنه قياسا بما كتب بعد مدة طويلة .

3. تأخر كتابة السنة في زعم الحداثيين العرب يضعف الثقة بها والركون إليها في أفضل الأحوال، ويلغي تماما الاحتجاج بها والاعتماد عليها عند عدد غير قليل منهم .

4. تهافت شبه الحداثيين فيما يخص تأخر كتابة السنة ، أمام الحجج الدامغة التي ساقها علماء المسلمين من المحدثين والمؤرخين.

5. تأخر تدوين السنة كان دافعا لزيادة الاهتمام بها عن طريق حفظها وتداولها شفهيا، وصونها من العابثين والمحرفين

6. مبعث الخطأ في اعتقاد تأخر كتابة والسنة ، هو عدم تفريقهم بين الكتابة والتدوين

7. امتناع الكثير من الصحابة والتابعين عن الكتابة كان بدافع الحذر والتوقي من الوقوع في الخطأ ، والانشغال بها عن كتاب الله ، لا بدافع اعتقادهم بتحريم كتابتها .

8. التدوين الرسمي للسنة النبوية زمن عمر بن عبد العزيز كان يعتمد فيما يعتمد على التراث النبوي الذي كتب منه الكثير زمن الصحابة والتابعين .

الحداثيون العرب يختلفون في المحصلة النهائية في التعامل مع السنة ، فإذا كانوا قد اتفقوا جميعا في إثبات تأخر كتابة السنة ، فإن منهم من بنى على ذلك رفضا تاما لها ونفيا لحجيتها، ومنهم من قبل بعضها كالمتواتر والسنة العملية التي نقلها المجموع .

الطعون الموجَّهة لصحيح البخاري والجواب عنها

بقلم
د/ نور الدين تومي
جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي
Touminour21@hotmail.fr

المقدِّمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد.

فإنَّ الطعن في السنَّة النبوية سواء من حيث تدوينُها وكتابتُها أم من حيثُ حجيَّتُها ليس وليدَ اليوم، فقد ظهر في الصَّدر الأوَّل من يرد الاحتجاج بسنة المصطفىﷺ وينفي حجيتها ويكتفي بالقرآن، كما ظهر من يشكك في تدوين وكتابة وجمع الحديث، ونجد من جهة أخرى فرقة تكلمت على صحة الأحاديث، وقد حذر المصطفىﷺ من الذين يردون سنته مكتفين بما في القرآن وأخبر أنَّ ذلك سيقع قريبا في أمته[1].

ثمَّ جاءت مرحلة التَّشكيك في ثبوت السنة أصلا وأنها عبارة عن تراث وموروث ثقافي تناقلته الأجيال شأنها شأن جملة التقاليد التي يرثها كل خلف عن أسلافهم؛ قد يكون منها الصَّحيح الثابت وقد يكون منها المردود الباطل، أثار هذه الشبهة في بادئ الأمر المستشرقون الغربيون والحداثيون اليهود والمسيحيون واستعملوا كلَّ الوسائل لنشرها.

وكما قيل قديما إنَّ لكلِّ قومٍ وارث، فقد نشأت نابتةٌ من بني جلدتنا ويتكلمون

[1] – ينظر: سنن أبي داود(رقم: 4604 و4605).

بألسنتنا قد ارتموا في أحضان المستشرقين ورضعوا من ضروع الغربيين وغسلت أدمغتهم في دهاليز الاستشراق، قد ورثوا عن المستشرقين علومهم وأخذوا عن التَّغريبيين مناهجهم وسخَّروا أنفسهم للطعن في الدين وأصوله وثوابته، فتسلقوا على أسوار الشبهات وتمسكوا بقواعد الفلسفات وحملوا معاول الهدم وفؤوس القصم، في جهل تامٍّ بأصول الاستدلال وقواعد علوم الإسلام، فقدموا على ما قدم عليه القوم من الطعن في الدِّين وخصوصا ما كان منهم في سنة سيد المرسلين، بل وقد زادت حدتهم في الطعن في السنة وفي حجيتها وفي صحتها وفي تدوينها، وقد سمَّوا أنفسهم بالحداثيين اتخذوا الطعن في السنة بل في الدين والتشكيك فيه منهجا لهم.

وكان أكثر كتب ومصادر السنة هجوما من هؤلاء "صحيح الإمام البخاري"، فهجوم الحداثيين على الصَّحيحين عموما وصحيح البخاري على وجه الخصوص لا يساويه بل ولا يقاربه هجوم على بقية كتب السنة، بل لم نجانب الصواب إن قلنا إنَّ أغلب طعون الحداثيين موجهة لهذين الكتابين وخصوصا الأخير منهما، ومقصود هؤلاء من الطعن في صحيح البخاري واضح لكلِّ ذي لب مهما ادَّعَوا الموضوعية والتقيَّد بأصول العلم، فمقصدهم هو الطعن في أصح كتاب بعد كتاب الله ﷻ، فإذا تصدَّى هؤلاء للطعن فيه وشوَّشوا على عقول كثير من الناس ممن ينتسب للإسلام وخصوصا ما يعرف بالطبقة المثقفة، فسيكون بعد ذلك الطعن في بقيَّة الكتب والسنة من وراء ذلك أمرا ميسورا، لأنَّه إذا شُكِّكَ في أصح كتب السنة وردت أحاديثه فمعناه أن ما هو دونه في القوة سيكون هباء منثورا، فهدم صحيح البخاري والإتيان عليه هو هدم للسنة وهدم للدين وهو ما يريده ويقصده هؤلاء.

لأجل ذلك أحببت أن تكون مداخلتي في الملتقى حول "صحيح الإمام البخاري"، وذلك بتتبع جلِّ الطعون التي وجِّهت إليه والجواب، جوابا أرجو أن يكون علميا موضوعيا، بعيدا عن السبِّ والشتم والسذاجة في الطرح.

إشكالية البحث: من خلال ما تقدَّم ذكره كانت إشكالية البحث الأساس: ماهي الطعون والشبهات الموجهة لصحيح البخاري؟ وما قيمة تلك الشبهات في الميزان العلمي؟ وهل أثَّرت تلك الشبهات فعلا في قيمة كتاب البخاري؟

أهمية الموضوع: تأتي أهمية الموضوع في كونه يعالج طعونا في كتابٍ يمثل الذروة في السُنَّة من حيث الصحةُ وكثرة الأبواب ومتانة وجزالة الفقه أوَّلا، ومن حيث أنه يمثل مرحلة من مراحل التدوين الذي مرت بها سنة النبيﷺ.

دواعي اختيار البحث: كان السبب الرئيس لاختيار الطعون الموجهة لصحيح الإمام البخاري ذلك الأثر البالغ الذي سبَّبته تلك الشبهات حول هذا الكتاب العظيم، وخصوصا فيما يُسمَّى بالطبقة المثقَّفة من أبناء الجامعات والمعاهد والكليات.

كما كان من أسباب اختيار هذا البحث كذلك:

- الذب عن سنَّةِ النَّبيِّﷺ والدفاع عنها في رد الطعون في أصح كتاب صُنِّفَ فيها.
- مناسبة الوقت للرد على تلك الشبهات، وهو هذا الملتقى الذي يكون فيه حضور الطلبة مناسبا لطرح تلك الشبهات والجواب عليها ليتمكنوا من الإجابة على تلك الشبهات إن احتاجوا إلى ذلك مع المشكِّك.

الدراسات السابقة:

كتب جماعةٌ من الحداثيين كُتُبًا في الطعن في السُنَّة عموما ومنها صحيح البخاري، وكتبوا كذلك كتبا في الطعن في الصحيحين البخاري ومسلم، كما أفردوا كتبا في الطعن في صحيح الإمام البخاري خاصة.

وقد أُلِّفَ في المقابل في الردِّ على هؤلاء وتفنيد شبهاتهم جماعةٌ من العلماء وطلبة العلم، وهي التي قصدناها بالدراسات السابقة، وسنقتصر بإذن الله على ذكر أهم

تلك الكتب لكثرها:

- إعلاء البخاري، إعداد: عبد القادر بن محمَّد جلال، وهو من أحدث وأجمع الكتب التي ردَّت على الشبهات التي وجهت لصحيح البخاري، وقد طبع في دار سَلَف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1439ه-2018م.

- نسخة صحيح البخاري الأصلية وأشهر رواياته: صلاح فتحي هلل، بحث منشور في مجلة التراث النبوي، العدد الثالث، السنة الثانية – المجلد الأوَّل، المحرم 1440ه-سبتمبر 2018م.

- دفاعاً عن الصحيحين (رداً على كتاب إسماعيل الكردي الموسوم بـ "نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث دراسة تطبيقية لبعض أحاديث الصحيحين"): نجاح محمد العزَّام، للنشر والتوزيع، عمّان، 1430هـ-2009م.

- أحاديث الصحيحين المنتقدة الخاصة بالأنبياء عليهم السلام: أسامة الشنطي، إصدار مبرة الآل والأصحاب، 1436ه-2015م.

- مؤتمر الانتصار للصحيحين: مجموعة من المؤلفين، وأصل الكتاب هو مجموعة من البحوث قدمت لمؤتمر الانتصار للصحيحين المنعقد في الفترة من 14 – 15 / 7 / 2010م، بكلية الشريعة بالجامعة الأردنية، الناشر: كلية الشريعة -الجامعة الأردنية، سنة النشر: 2010.

- الحداثة وموقفها من السنة: الحارث فخري عيسى عبد الله، دار السلام للطباعة والتوزيع والترجمة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، 1434ه-2013م.

هذا وقد قسَّمت البحث إلى مقدِّمةٍ ومطلبٍ تمهيديٍّ وأربعة مباحث وخاتمة.

المطلب التَّمهيدي: ذكرت فيه الطعون الموجهة إلى شخص الإمام البخاري على سبيل

الاختصار.

المبحث الأوَّل: شبهات تتعلق بتأخر كتابة الجامع الصحيح.

المبحث الثاني: شبهات تتعلق بنسخ الجامع الصحيح ورواياته، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شبهة عدم وجود نسخ خطية لكتاب البخاري بخط صاحبه.

المطلب الثاني: شبهة تعدد روايات البخاري ووجود الاختلافات بينها.

المبحث الثالث: شبهات تتعلق بصحة أحاديث كتاب البخاري، وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: شبهة عدم صحة وقوع الإجماع المزعوم على صحة أحاديث البخاري.

المطلب الثاني: شبهة وجود أحاديث في الجامع الصحيح تخالف ظاهر القرآن وصريح السنة الصحيحة والعقل والعلم الحديث وقد يكون بعضها من الاسرائيليات وروايات أهل الكتاب

المبحث الرابع: شبهات تتعلق بوثاقة رجال الصحيح، وهي شبهة إخراج البخاري لرواة متكلم فيهم.

وأمَّا الخاتمة فتكلمت فيها على أهمِّ النتائج.

المطلب التَّمهيدي: الطعون الموجهة إلى شخص الإمام البخاري اختصارا.

ويعتبرُ هذا المطلب كالتَّمهيد للكلام على صلب الموضوع، والسبب في الكلام على الطعون الموجهة إلى شخص البخاري أولا هو أنَّ كثيرا من الحداثيين قد أثاروا حول شخصية البخاري شبهاتٍ عدَّة اتخذوها مطيَّةً للكلام في كتابه "الجامع الصحيح"، بل إنَّ بعضهم حاول أن يكسب الحرب من أوَّل معركة ومن أوَّل هجوم، فبالتَّشكيك في شخصية الإمام البخاري وفي إمامته وعلمه بل وفي أصله ونسبه، يسهل التَّشكيك في كتابه، لأنَّه ببساطة تابعٌ لمؤلفه، ومؤلفه مشكوك فيه وفي علمه فيكون كتابه من باب أولى.

والأصل هو الكلام على هذه الشبهات بشيءٍ من الدِّقَّة والاستقراء والتَّفصيل، لكن يتعذَّرُ فعل ذلك في هذه الوريقات لطبيعة المداخلة، ولما كان كشف هذه الشبهة مهمة كما تقدَّم آنفا أشرنا إليها اختصارا في هذا المطلب. وبالنظر إلى ما كتبه هؤلاء يمكن تقسيم الشبهات حول الإمام البخاري إلى أربع شُبَهٍ.

الشبهة الأولى: عُجمة الإمام البخاري وأثرها في عدم الفهم، **والثانية:** سيرة الأحلام، **والشبهة الثالثة:** أسطورة الحفظ الأسطوري، **والشبهة الرَّابعة:** البخاري مجروح ومتروك الحديث، وتكلم جماعة من النقاد كالذهلي وأبي حاتم وأبي زرعة فيه.

والجواب على هذه الشبه بمنة العزيز الوهاب كما يأتي:

أمَّا الشبهة الأولى: وهي عُجمة الإمام البخاري وأثرها في عدم الفهم، فالمقصود من هذه الشبهة هو محاولة إثبات تأثير عُجمة البخاري على تمام فهمه وكمال نقده، فمن المعلوم أنَّ كلامَ النَّبيِّ ﷺ عربيٌّ، ومن المحال أن يفهم رجلٌ أعجميٌّ مُرادَ النَّبيِّ ﷺ كما يفهمه العربي، فإذا كان كثير من العرب لا يحيطون علما بكثير من ألفاظ الأحاديث النبوية لغرابتها، وكثير من المعاني لصعوبتها، فكيف برجل أعجمي؟

والجواب على هذه الشبهة من وجوه:

الأوَّل: أنَّه لم يطعن أحدٌ من الأئمَّة والعلماء فيه بسبب ذلك، بل جاء عنهم عكس ذلك تماما، فقد جاء الثناء عليه في علمه وحفظه للقرآن وللحديث وهذا ثناءٌ ضمنيٌّ على سلامة لغته العربية، بل وهناك من صرَّح بذلك، يقول الحافظ ابن حجر: "كتابه الجامع يشهد له بالتقدم في استنباط المسائل الدقيقة، وبالاطلاع على اللغة والتوسع في ذلك، وبإتقان العربية والصرف، وبما يعجز عنه الواصف، ومن تأمَّل اختياراته الفقهية في جامعه علم أنه كان مجتهدا"[1].

[1] – هداية الساري لسيرة البخاري(ص 116).

الثَّاني: أنَّه ولو كان أصله أعجميا إلا أنَّ اللسان العربي قد انشر في وقت الفتوحات حتى أصبح اللسان السائد في الدولة الإسلامية من مشرقها إلى مغربها[1]، وتوارث المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها اللغة العربية لتعلقها بالقرآن والحديث وعلوم الشريعة حتى أصبح اللسان الأوَّل الذي يتعلمه الكبار والصغار، ولما نشأ البخاري وجد النَّاس على هذه الحال فلم يجد أي مشقة في التعامل مع اللغة العربية لأنه ببساطة هي لسان أغلب الناس، وقد كان أكثر المحدثين واللغويين من الأعاجم، فكيف فقط البخاري من دونهم من يطعن فيه بسبب ذلك لولا التحامل والتعسف؟ فهذا إمام النحو وشيخ العربية سيبويه من العجم، وكذلك أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني من الفرس.

الثَّالث: أنَّ الإمام البخاري بلغ النباهة في سنٍّ مبكرة وحفظ القرآن وكثيرا من الأحاديث وأشعار وأحوال العرب في بلدته وهو صغير، وقصته المعروفة مع شيخه الداخلي تدلُّ على نبوغه ومعرفته من الصغر، قال الفربري سمعت محمد بن أبي حاتم ورَّاق البخاري يقول سمعت البخاري يقول: "أُلهمت حفظ الحديث وأنا في الكُتَّاب، قلت: وكم أتى عليك إذ ذاك؟ فقال: عشر سنين أو أقل، ثمَّ خرجتُ من الكتاب فجعلت أختلف إلى الداخلي وغيره، فقال يوما فيما كان يقرأ للناس: سفيان عن أبي الزبير عن إبراهيم، فقلت: أبا الزبير لم يرو عن إبراهيم فانتهرني، فقلتُ له: ارجع إلى الأصل إن كان عندك، فدخل فنظر فيه ثمَّ رجع فقال: كيف هو يا غلام؟ فقلت: هو الزبير وهو ابن عدي عن إبراهيم، فأخذ القلم وأصلح كتابه، وقال لي: صدقت، قال فقال له إنسان: ابن كم حين رددت عليه؟ فقال: ابن إحدى عشرة سنة"[2].

[1] – ينظر: مقدمة ابن خلدون(ص 747-750).
[2] – هدي الساري(ص 669).

بل وحفظ كتب أهل الحديث وأهل الرأي وهو في سنٍّ صغيرة، قال البخاري: "فلمَّا طعنت في ست عشرة سنة حفظت كتب ابن المبارك ووكيع وعرفت كلام هؤلاء -يعني أصحاب الرأي-"[1]، بل وقد ألف كتابه "التاريخ الكبير" الذي يعتبر أعجوبة في ذلك الوقت[2] وهو لم يكمل العشرين سنة[3]، ورحل رحمه الله تعالى وهو صغير فجال الأوطان وجمع السنن وكان أكثر الأمصار التي رحل إليها في جمع الحديث أمصار عربية، فرحل إلى الحجاز والعراق والشام ومصر وغيرها من البلدان بل واستوطن هذه الأمصار والتقى بكبار الشيوخ العرب وغيرهم فصنف وناظر، ومع ذلك كله كما تقدم لم يغمزه أحد من هذه الناحية، وهذا كله مما يؤهله أن يكون فهما فطنا عالما بأسرار اللغة والبيان والنحو الصرف فقيها فيها.

وأما الشبهة الثانية: وهي التي عبروا عنها بسيرة الأحلام، والشبهة الثالثة: وهي التي عبروا عنها بأسطورة الحفظ الأسطوري، فالمقصود بهاتين الشبهتين هو محاولة إثبات أنَّ الإمام البخاري هذا هو عبارة عن شخصية أسطورية مبالغ فيها جدًّا من حيث الأوصاف، بحيث حِيكت حولها حكايات ومنامات وأخبار لا أساس لها من الصحة، تماما كالأساطير التي تحكى عن بعض الشَّخصيات في الزَّمن الغابر[4]، وقد ركَّز أصحاب هذه الشبه كثيرا على الحفظ الخُرافي -كما عبَّر عنه بعضهم- للإمام البخاري وجعلوه اللَّبِنَة الأساسية في هذه الأسطورة، فقد ذكروا بعض الأخبار التي

[1] - هدي الساري(ص 669).

[2] - قال البخاري كما في هدي الساري(ص 676): "أخذ إسحاق بن راهويه كتاب التاريخ الذي صنفته فأدخله على عبد الله بن طاهر الأمير، فقال: أيها الأمير ألا أريك سحرا ".

[3] - قال البخاري كما في هدي الساري(ص 670): "فلما طعنت في ثماني عشرة وصنفت كتاب قضايا الصحابة والتابعين ثم صنفت التاريخ في المدينة عند قبر النبيﷺ، وكنت أكتبه في الليالي المقمرة قال وقل اسم في التاريخ إلا وله عندي قصة إلا أني كرهت أن يطول الكتاب".

[4] - ينظر: صحيح البخاري نهاية أسطورة لرشيد أيلال(ص 84-98).

تدلُّ على حفظ الإمام البخاري ثم راحوا يحاكمونها إلى لغة الأرقام ومن ثمَّ تكذيب وإبطال تلك الأخبار بحجة أنها مستحيلة الوقوع والحدوث في الواقع[1]، ومن هذه الرِّوايات ما ذكروه من أنَّ البخاري صنَّف الصَّحيح من ستمائة ألف (600000) حديث صحيح، وذكر أنَّه ألفه في ستة عشر(16) سنة ثم ذهبوا بعلمية حسابية بسيطة إلى إنكار هذه الرِّواية لأنَّهم توصَّلوا بزعمهم أنَّ البخاري يلزمه أعواما كثيرة جدًّا على حسب الفرضيات لتَّأليف الصحيح.

ليتوصلوا في الأخير أنَّ تلك الأخبار في حفظه والحكايات والمنامات في علمه وفضله هي التي أَضْفَتْ تقديسا على هذه الشخصية[2]، ثمَّ جاء التَّقديس لصحيح البخاري تبعا لتقديس مؤلفه، ليستخلصوا في الأخير أنَّ شخصية البخاري مبالغ فيها وأنَّ حقيقتها أقل مما قيلت فيه بكثير جدا، بل بالغ بعضهم فاستنتج أن البخاري هذا لا وجود له حقيقة، وإنَّما هي أسطورة كغيرها من الأساطير.

والجواب على هاتين الشبهتين من وجوه:

الأوَّل: فيما يخص ما ذكروه من الحفظ الخرافي كما عبَّروا عنه للإمام البخاري وكذا جمعه للحديث، فقد أوردوا بعض الأخبار في ذلك واستبعدوها بل وجعلوها من الأساطير التي بنوا بها أسطورة البخاري، ومن تلك الأخبار قول البخاري: «أحفظ مائة ألف حديث صحيح، وأعرف مائتي ألف حديث غير صحيح»[(3)]، وقوله: «صنَّفْتُ كتابي «**الصحاح**» بستِّ عشرة سنة، خرَّجْتُه من ستمائة ألف حديث، وجعلته حجة فيما بيني وبين الله ﷻ»[(4)].

[1] – ينظر: صحيح البخاري نهاية أسطورة لرشيد أيلال(ص 99-107).

[2] – ينظر: صحيح البخاري نهاية أسطورة لرشيد أيلال(ص 108).

(3) – الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي(3/962).

(4) – الجامع للخطيب(2/185).

والجواب هذا أن نقول: إنَّ هذا ليس ببعيد عن الإمام البخاري ولا عمَّن هو أقل منه شأنا لمن عرف حال وسيرة القوم وحرصهم على حفظ الحديث، ولم يختص البخاري بهذا كما يريد هؤلاء أن يدلسوا به على ضعاف النفوس، بل هناك من كان يحفظ مثله بل وأكثر منه، وهناك من الأئمَّة من جمع أكثر مما جمعه البخاري، يقول علي بن المديني: "ما نعلم أحدا من لدن آدم كتب من الحديث ما كتب يحيى بن معين"[1]، ويقول أبو زرعة الرَّازي: «كان أحمد بن حنبل يحفظ ألف ألف حديث، فقيل له: وما يدريك؟ قال: ذاكرته، فأخذْتُ عليه الأبواب»[(2)]، ويقول يحيى بن معين: «كتبت بيدي ألف ألف حديث»[(3)].

ثمَّ إنَّ سعة الحفظ وقوة الحافظة لم يختص فقط بالمحدثين بل شاركهم غيرهم من أهل الفنون الأخرى كالفقهاء واللغويين والشعراء، وغيرهم، فالبخاري إذا ليس بدعا في الحفظ، فلماذا قصدوه لولا ما أرادوه للكيد للسنة والحديث؟

الثاني: أمَّا مسألة أنَّ البخاري قد صنَّف الصَّحيح من ستمائة ألف (600000) حديث صحيح[4]، وهذا يحتاج منه أعواما كثيرة جدًّا على حسب الفرضيات لتَّأليف الصحيح، فكيف ينقل أنه ألفه في ستة عشر(16)؟

فالجواب عن هذه الشبهة أنَّ هذا إمَّا يكون جهلا من هؤلاء القوم، أو يكون من

---

[1] – تاريخ بغداد(182/14).

[(2)] تاريخ بغداد (420/4).

[(3)] – تدريب الراوي(40/1).

[4] – قال البخاري كما في الجامع للخطيب(185/2) وتاريخ الإسلام للذهبي(140/6)، وهدي الساري لابن حجر(ص 683): "صنفت كتابي "الصحاح" بست عشرة سنة، خرجته من ستمائة ألف حديث، وجعلته حجة فيما بيني وبين اللهﷻ"، قال الذهبي عقب ذكره لهذه الرواية في المصدر السابق: "رويت من وجهين ثابتين عنه".

التلبيس الذي يعتمد عليه هؤلاء لبناء فكرتهم، فمن قال إنَّ الإمام البخاري حفظ هذه الستمائة ألف في ستة عشر سنة؟ هذا لم يقله أحد، بل إنَّ الإمام البخاري جمع الستمائة ألف في حياته العلمية كلِّها، وأمَّا "الجامع الصحيح" فألَّفه حقاً في ستة عشر سنة، لكن لم يُودعِ فيه إلا حوالي سبعة آلاف حديث وكسر بالمكرر، ولا يعجز من هو أقل شأنا من البخاري أن يصنف سبعة آلاف حديث في ستة عشر سنة فضلا عن البخاري، فالبخاري جمع في حياته أكثر من ستمائة ألف حديث انتقى منها للصحيح سبعة آلاف بالمكرر في مدة ستة عشر سنة، وهذا لم يكن خاصا بالبخاري فهذا الإمام أحمد كما سيأتي يحفظ ألف ألف حديث(مليون حديث) وألف كتاب المسند الذي يحوي على أكثر من ثلاثين ألف حديث من سبعمائة ألف وخمسين ألف حديث في مدَّة يسيرة، فقد قال حنبل بن إسحاق: "جَمَعَنَا أحمد بن حنبل أنا وصالح وعبد الله، وقرأ علينا «**المسند**» وما سمعه منه غيرُنا، وقال لنا: هذا كتابٌ جمعته من سبع مئة ألف وخمسين ألف حديث، فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول الله ﷺ فارجعوا إليه، فإنْ وجدتموه فيه، وإلا فليس بحجَّة"[1]، ومع هذا لم يقل أحدٌ إنَّ هذا من الخرافات أو من المستحيلات، ولم يطعن الحداثيون في "المسند" ما طعنوا في "الجامع الصحيح"، على الرغم أنَّ ما في حال الإمام أحمد وحفظه وتصنيفه "المسند" أغرب مما في حال البخاري، وهكذا الجواب على الرِّوايات الأخرى التي ذكروها في حفظ البخاري لادعاء استحالة الوقوع، على أنَّ بعض تلك الأخبار جاءت بروايات مختلفة وبعضها لا يصح من جهة السند.

الثالث: أنَّ هؤلاء القوم لم يفهموا طريقة المحدِّثين في عدِّ الأحاديث وماذا يقصدون مثلا بمائة ألف حديث، فقد تقدَّم في قول أبي زرعة عن حفظ الإمام أحمد: «كان أحمد

---

[1] – الفروسية (ص 263-271).

بن حنبل يحفظ ألف ألف حديث، فقيل له: وما يدريك؟ قال: ذاكرته، فأخذْتُ عليه الأبواب»[(1)]، قال الذهبي معلقا: "فهذه حكايةٌ صحيحةٌ في سعة علم أبي عبد الله، وكانوا يَعُدُّون في ذلك المكرر، والأثر، وفتوى التابعي، وما فسر، ونحو ذلك، وإلا فالمتون المرفوعة القوية لا تبلغ عشر معشار ذلك"[2]، وقال ابن الصلاح عقب قول البخاري المتقدم: "أحفظ مائة ألف حديث صحيح، ومائتي ألف حديث غير صحيح"، قال ابن الصلاح: "وجملة ما في كتابه "الصحيح" سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثا بالأحاديث المتكررة، وقد قيل: إنها بإسقاط المكررة أربعة آلاف حديث، إلا أن هذه العبارة قد يندرج تحتها عندهم آثار الصحابة والتابعين، وربما عد الحديث الواحد المروي بإسنادين حديثين"[3]، وقال الذهبي في موضع آخر عقب قول يحيى بن معين: "كتبت بيدي ألف ألف حديث"، قلت-يعني الذهبي-: "يعني بالمكرر، ألا تراه يقول: لو لم نكتب الحديث خمسين مرة ما عرفناه"[4].

وهذا يعني أن حفظ مائة ألف حديث قد لا تتجاوز متونها العشر آلاف، وهذا ليس ببعيد عمَّن هو في العصر الحاضر فضلا عن عصر الأئمَّة، فقد وُجِدَ في هذا العصر من يحفظ الكتب الستة ومسند الإمام أحمد، وفي مجموعها أكثر من أربعين ألف حديث، فضلا عن بقية محفوظاته من الشعر وأقوال العلماء وغيرها، فكيف يعجز البخاري أن يحفظ مائة ألف أو مائتي ألف حديث بالأسانيد المختلفة من مرفوع وموقوف عن صحابي ومقطوع عن تابعي وتابع تابعي؟

وأمَّا الشبهة الرَّابعة: وهي أن البخاري مجروح ومتروك الحديث، وتكلم جماعة من

---

(1) تاريخ بغداد (420/4).

2 – سير أعلام النبلاء(187/11).

3 – معرفة أنواع علوم الحديث، المعروف بمقدمة ابن الصلاح(ص 21).

4 – سير أعلام النبلاء(85/11).

النقاد كالذهلي وأبي حاتم وأبي زرعة فيه، فالمقصود من هذه الشبهة هو إثبات أنَّ البخاري رجلٌ مجروح، فإذا ثبت ذلك فلا قيمة لكتاب لرجل متكلم فيه أصلا.

والجواب على هذه الشبهة من وجهين:

الأوَّل: وهو جوابٌ عامٌّ أنَّ هذه الشبهة من الأوابد ومن المبكيات المضحكات، حيث ذكروا ترك أبي حاتم وأبي زرعة للإمام البخاري، وتناسى هؤلاء القوم وتجاهلوا كلَّ الأقوال التي جاءت في الثناء على البخاري وعلى حفظه من الأئمَّة بل وجعلوها من الأساطير كما تقدَّم التَّنبيه عليه آنفا، وتشبثوا بكلامٍ لأبي حاتم وأبي زرعة له سياقه وأحواله التي تخصه، وهذا من عدم إنصاف هؤلاء القوم، فإن ترك أبي حاتم وأبي زرعة للبخاري إنما كانت بسبب محنة البخاري المشهورة مع محمَّد بن يحيى الذهلي في قضية اللفظ بالقرآن، والبخاري لا شك أنَّه بريء مما نسب إليه من قوله: "لفظي بالقرآن مخلوق"، بل إن البخاري كان يقول القرآن كلام الله وأفعال العباد مخلوقة بل وصنَّف في ذلك مصنفا[1]، فلم يطعن هؤلاء الأئمة في علم البخاري بالحديث وعلله ونقده وإمامته في ذلك، بل كلمة الأئمة جميعا متفقة على الثناء على البخاري في علمه بعلل الحديث ونقده وأنه مقدم على ذلك بين أقرانه، ولو كان هؤلاء منصفين حقًّا لأتوا بأقوال العلماء في البخاري ونظروا في سبب جرح من جرَّحه وتعديل من عدَّله ثمَّ بعد ذلك يكون الحكم عليه على وفق ما قرَّره العلماء بما يعرف بتعارض الجرح والتعديل، لكنَّهم استدلوا بقول الذهلي وأبي زرعة وأبي حاتم مع ما لكلامهم من الأحول والسياق الخاص به، وهذا ليس تعظيما لهم كيف وقد ردوا كثيرا من أقوالهم كما ردوا كلام غيرهم، بل هم لا يعترفون بنقدهم وعلمهم، لكن لما وجدوا ما يدلل لفكرتهم تشبثوا به.

---

[1] – ينظر: تاريخ بغداد(32/2)، وسير أعلام النبلاء(12/ 457-458).

الثاني: إذا تبيَّن أنَّ البخاري بريءٌ مما نسب إليه، بقي اتِّفاق الأئمَّة على إمامته وأنَّ قول أبي حاتم وأبي زرعة فيه لا يؤثر في ذلك، لأنَّه ظهر عدم إلزام البخاري بما جرَّحاه به لأنَّه بريء من ذلك، فبان أنَّ سبب الجرح لا يصح أصلا، فسقط بذلك الجرح، بل وقد ثبت تحامل الذهلي عليه بسبب المنافسة في العلم[1] وأبو حاتم وأبو زرعة قلَّدا الذهلي في ذلك، بل قد يكون كلامهما فيه، فيه نوعٌ من التَّحامل.

ولذلك لمَّا قال ابنُ أبي حاتم: "قدِمَ محمَّدُ بنُ إسماعيل الريَّ سنة خمسين ومائتين، وسمع منه أبي وأبو زرعة، وتركا حديثه عندما كتب إليهما محمَّد بن يحيى أنَّه أظهر عندهم بنيسابور أنَّ لفظه بالقرآن مخلوق"[2]، تعقَّبهُ الذهبيُّ بقوله: "إن تركا حديثه، أو لم يتركاه، البخاري ثقة مأمون محتج به في العالم"[3].

الطعون الموجهة إلى الجامع الصَّحيح أو شبهاتٌ حول كتاب "الجامع الصَّحيح".

يعتبر كتاب "الجامع الصَّحيح" للإمام البخاري أرقى ما وصل إليه العمل البشري في خدمة دين الله ﷻ والسنة النَّبوية، وهو بإجماع العلماء وأئمَّة الإسلام أصح كتاب بعد كتاب الله ﷻ، فلا غرو ولا غرابة بعد هذا أن يكون أكثر الكتب تعرضا لحملات الطعن والتشويه والتشكيك والنَّقد.

وقد تقدَّم التَّنبيه أنَّ قصد الحداثيين بالطعن في أصحِّ كتابٍ بعد كتاب الله ﷻ وإثارة الشكوك والشبهات حوله، هو الطعن في بقية كتب الحديث والسنة، ومن وراء ذلك الطعن في دين الإسلام كله، لأنَّه إذا شُكِّكَ في أصح كتب السنة ورُدَّتْ أحاديثُه فمعناه أن ما هو دونه في القوة سيكون هباء منثورا، فهدم صحيح البخاري والإتيان عليه هو

[1] - ينظر: سير أعلام النبلاء(12/456-457)، وطبقات الحنابلة(1/277).
[2] - الجرح والتعديل(1/191).
[3] - السير(12/463).

هدم للسنة وهدم للدين وهو ما يريده ويقصده هؤلاء.

وقد ارتكز عمل هؤلاء على مجموعة من الطعون، ومع أنَّ هذه الطعون لا تنطلي على أهل العلم وخصوصا المتخصصين في علوم الشريعة لضعفها ووهائها، إلا أنَّ كثيرا من الشباب المسلم وخصوصا ما يُسمَّى بالطبقة المثقفة قد تعلقوا ببعض الشبهات التي بثَّها أولئك من خلال تلك الطعون.

ولذلك تتابع العلماء في كلِّ عصرٍ ومصر وما زالوا في ردِّ كلِّ الطعون والجواب على الشبهات التي أثيرت حول صحيح الإمام البخاري، وقرر هؤلاء العلماء أنَّ تلك الطعون الموجهة لصحيح البخاري لم تنقص من مكانة هذا الصحيح شيئا لضعفها ووهائها، بل بلغت من شدِّة هُزَالها وضعفها ما زادت هذا الصحيح قوة وأظهرت مكانة هذا الصرح العظيم، ومع ذلك لا بد من الجواب على تلك الشبهات والطعون ذبا على حديث النَّبيِّ ﷺ ودفاعا عن حياض الدين من جهة، ولئلا يغتر بها كثير من الجهلة وضعاف النفوس خصوصا بعد سرعة انتشار المعلومة بسبب وسائل الاتصال الحديثة من جهةٍ أخرى.

يقول العلامة طاهر الجزائري: "وَقد ظنَّ بعضُ أَرْبَاب الْأَهْوَاء الَّذين يميلون إِلَى كتاب الْبُخَارِيّ وَلَا إِلَى كتاب مُسلم أَنهم يجدونَ بِسَبَب هَذِه الْمَسْأَلَة ذريعة إِلَى الْخَلَاص من حكمهمَا ليتسع لَهُم المجال فِيمَا وَافق أهواءهم من الآراء وَصَارَ دأبهم أَن يَقُولُوا: كم من حَدِيث صَحِيح لم يرد فِي الصَّحِيحَيْنِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِك أصح مِمَّا ورد فيهمَا يظنون أنهم بذلك يوهنون أَمرهمَا ويضعون قدرهما، وَالْحَال أَن مزية الصَّحِيحَيْنِ ثَابِتَة ثُبُوت الْجبَال الرواسِي لَا ينكرها إِلَّا غمر يزري بِنَفسِهِ وَهُوَ لَا يشْعر، وَالْعُلَمَاء إِنَّمَا فتحُوا هَذَا الْبَاب لأرباب النَّقْد والتمييز الَّذين يرجحون مَا يرجحون بِدَلِيل صَحِيح مَبْنِيّ على الْقَوَاعِد الَّتِي قررها الْمُحَقِّقُونَ فِي هَذَا الْفَنّ، وَأمَّا المموهون الَّذين يُرِيدُونَ أَن يجْعَلُوا

الصَّحِيح سقيما والسقيم صَحِيحا بشبه واهية جعلوها فِي صُورَة الْأَدِلَّة فَيَنْبَغِي الْإِعْرَاض عَنْهُم مَعَ حلِّ الشّبَه الَّتِي يُخْشَى أَن تعلق بأذهان من يُرِيدُونَ أَن يوقعوه فِي أشراكهم"[1].

والشُّبهات حول كتاب صحيح البخاري كثيرةٌ جدًّا لا يمكن حصرها في هذه العجالة، وسنتكلم فقط على أهمِّ الشبهات حول كتاب "الجامع الصحيح" وهي ستة[2]، وقد جاء ذلك في أربعة مباحث كما في خطة البحث:

المبحث الأوَّل: شبهاتٌ تتعلَّقُ بتأخُّر كتابة "الجامع الصحيح"، وهذه الشبهات ترجع إلى نهي النَّبيِّﷺ عن كتابة حديثه، ومنع الخلفاء الراشدون لذلك، مع تأخر تدوين الأحاديث إلى مائة سنة وتأخر تدوين صحيح البخاري إلى منتصف القرن الثالث.

المبحث الثَّاني: شبهات تَتَعلَّق بنُسَخِ "الجامع الصحيح" ورواياته، وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: شبهةُ عدم وجود نسخ خطية لكتاب البخاري بخط صاحبه.

المطلب الثاني: شبهة تعدد روايات البخاري ووجود الاختلافات بينها.

المبحث الثالث: شبهات تتعلق بصحة أحاديث كتاب البخاري، وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: شبهة عدم صحة وقوع الإجماع المزعوم على صحة أحاديث البخاري.

المطلب الثاني: شبهة وجود أحاديث في الجامع الصحيح تخالف ظاهر القرآن وصريح السنة الصحيحة والعقل والعلم الحديث وقد يكون بعضها من الاسرائيليات وروايات أهل الكتاب. المبحث الرابع: شبهاتٌ تتعلَّق بوثاقة رجال الصحيح، وهي شبهة إخراج البخاري لرواة متكلم فيهم.

---

[1] – توجيه النظر إلى أصول الأثر (298/1).

[2] – هناك شبهات أخرى وهي أقل شأنا من هذه الستة تركتها لطبيعة البحث، وينظر لهذه الشبهات: صحيح البخاري نهاية الأسطورة لرشيد أيلال، وإعلاء البخاري لعبد القادر بن محمَّد جلال.

المبحث الأوَّل: شبهات تتعلق بتأخر كتابة الجامع الصحيح.

تقدم أنَّ هذه الشبهة ترجع بالأساس إلى نهي النَّبيﷺ عن كتابة حديثه ومنع الخلفاء الراشدين لذلك مع تأخر تدوين الأحاديث إلى مائة سنة وتأخر تدوين صحيح البخاري إلى منتصف القرن الثالث، فمضمون هذه الشبهة والتي ذكرها المستشرقون وأذنابهم من الحداثيين هو أنَّ النَّبيﷺ منع من كتابة الحديث كما في حديث أبي سعيد الخدريرضي الله عنه أنَّ النَّبيَّﷺ قال:" لا تكتبوا عنِّي شيئًا غير القرآن، فمن كتب عنِّي شيئًا غيرَ القرآن، فَلْيَمْحُه"[1]، وكذلك منع الخلفاء الراشدون من ذلك بل وشددوا فيه، وهذا يعني أنَّ الأحاديث لم تُدوَّن في عصر النَّبيِّﷺ ولا في عصر صحابته الكرام، فتأخر تدوين السنَّة إلى بدايةِ القرن الثَّاني يعني بعد موت النَّبيِّﷺ بأكثر من مائة سنة دليلٌ على أنَّها من وضع النَّاس وليس وحيا أو حتى ليس من قول النَّبيِّﷺ، إذ لو كانت كذلك لدُوِّنت في عصر الصحابة كما دُوِّن القرآن.

فالحداثيون زعموا أنَّ الظروف السياسية والخلاف الواقع بين طوائف المسلمين كالسنة والشيعة والخوارج هي التي جعلت كلَّ طائفة تختلق الأحاديث وتضيفها إلى النَّبيِّﷺ لتبرير ما هم عليه، وهذه شبهة المستشرقين أُشْرِبها هؤلاء كما تقدَّم ذكره في المقدمة، يقول مُحمَّد أركون: "إنَّ السنة كُتبت متأخرة بعد موت الرسولﷺ بزمن طويل وهذا ولَّد خلافات لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث السنية والشيعية والخارجية، وصراع هذه الفرق الثلاث جعلهم يحتكرون الحديث ويسيطرون عليه لما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة... وهكذا راح السنة يعترفون بمجموعتي البخاري ومسلم المدعوتين بالصحيحين"[2]، هذا فيما تأخر

[1] – أخرجه: مسلم(رقم: 3004).

[2] – محمَّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد(ص101).

تدوينه مائة سنة، فكيف بما دُوِّن في أواسط المائة الثالثة-وهو صحيح البخاري- فلا شكَّ في أنَّه مختلق مصنوع. وهذه الشبهة تندرج تحت الشبه العامة وهي تأخر تدوين الحديث النبوي ومنه صحيح الإمام البخاري.

والجواب على هذه الشبهة من وجوه:

الأوَّل: أنَّ حديث أبي سعيد الخدريﷺ المتقدم اختلف في حكمه النُّقَّاد، فصححه مرفوعا الإمام مسلم حيث أودعه كتابه الصحيح، وأعله بالوقف من هو أعلم بمسلم بالنقد وهو البخاري شيخه وأبو حاتم الرازي، والقلب إلى قولها أميل، خصوصا وقد اجتمعا على الحكم عليه بالوقف.

الثاني: أن هناك أحاديث أخرى تدلُّ على أنَّ كتابة الحديث قد وقع في عهد النَّبيِّﷺ بل وقد أَمَرَ النَّبيُّﷺ نفسه بالكتابة في بعضها، منها حديث أبي هريرةﷺ: "ما من الصَّحابة أحدٌ أكثر حديثاً مني، إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنَّه يكتب وأنا لا أكتب"[1]، ومنها حديث أبي هريرةﷺ كذلك قال: خطب رسولُ اللهﷺ في فتح مكة وذكر خطبة حجة الوداع وفيه قالﷺ: "اكتبوا لأبي شاة"[2]، ومنها ما أخرجه أحمد[3]، وغيره من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، قال: كنت أكتب كلَّ شيءٍ أسمعه من رسول اللهﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش، فقالوا: إنَّك تكتب كلَّ شيءٍ تسمعه من رسول اللهﷺ، ورسولُ اللهﷺ بشرٌ يتكلَّم في الغضب والرِّضا، فأمسكتُ عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول اللهﷺ؟ فقال: "اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منِّي إلا حق"، وكذلك كتبت كثيرٌ من الصَّحائف في عهد الصحابة رضوان الله

---

[1] – أخرجه البخاري في صحيحه(رقم: 113).
[2] – أخرجه البخاري في صحيحه(رقم: 2434 و6880).
[3] – المسند(رقم: 6510).

عليهم، كالصَّحيفة الصَّادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص، وصحيفة جابر بن عبد الله -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- التي رواها عنه سليمان بن قيس اليشكري[1]، وصحيفة سمرة بن جندبﷺ[2]، وصحيفة همَّام بن مُنَبِّه عن أبي هريرةﷺ[3] وكذا صحيفة الأعرج عنه، وصحيفة بشير بن نَهيك عنه كذلك[4].

وهذه الأحاديث في ظاهرها تَتَعَارض مع حديث أبي سعيدﷺ المتقدِّم في النَّهيِّ عن كتابة الحديث، لكن لا تعارض في حقيقة الأمر بين تلك الأحاديث وحديث أبي سعيدﷺ، فالجمع بينهما ممكن للغاية -إذا صحَّ حديث أبي سعيد مرفوعا وإلا فالبخاري وأبو حاتم أعلاه بالوقف عن أبي سعيدﷺ-كما تقدَّم، صحيحٌ أنَّ العلماء قد اختلفوا في وجه الجمع بينهما، لكنَّهم اتَّفَقُوا على أنَّ كتابة بعض الأحاديث قد وقعت في عهد النَّبيِّ ﷺ[5].

الثَّالث: أنَّ القرآن كذلك لم يُدَوَّن في مصحفٍ واحد في عهد النَّبيِّ ﷺ، فإذا حاكمنا هؤلاء الحداثيين إلى أصلهم هذا، فلا بدَّ من الطعن في القرآن، لأنَّ أوَّل من جمعه في مصحفٍ واحد هو أبوبكر الصديقﷺ وهو الجمع الأوَّل، ثمَّ جمعه بصفة أخرى الجمع

[1] – انظر: تهذيب التَّهذيب(4/215).

[2] – انظر: تهذيب التَّهذيب(4/236-237).

[3] – هي صحيفةٌ معروفةٌ مشهورة، رواها عن همَّام بن منبِّه معمرُ بن راشد الأزدي، ورواها عبد الرَّزاق الصنعاني عن معمر، ورواها أصحاب عبد الرزاق عنه، وهذه الصَّحيفة فيها 139 حديثا، أخرجها الإمام أحمد كاملةً متسلسلة في مسنده، وأخرج منها البخاري ومسلم بعض الأحاديث، وينظر: مسند الإمام أحمد(13/475-547)، وصحيفة همَّام بن منبه عن أبي هريرةﷺ بتحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، وبتحقيق علي حسن بن عبد الحميد.

[4] – ينظر: سنن الدارمي(ص 190 رقم 533)، وتقييد العلم للخطيب البغدادي(ص 101).

[5] – ينظر: تقييد العلم للخطيب البغدادي(ص 28-93)، وتدوين السُّنَّة النَّبوية نشأته وتطوره من القرن الأوَّل إلى نهاية القرن التَّاسع الهجري لمحمَّد بن مطر الزهراني(ص 67 حاشية).

الثَّاني عثمان بن عفانرضي الله عنه.

الرَّابع: أنَّ السبب الذي لأجله تأخر تدوين السُّنَّة هو السبب الذي لأجله تأخَّر كتابة القرآن في المصحف، فإنَّ تدوين كل من القرآن والحديث إنما كان لحاجة الأمَّة لذلك، فلعدم حاجة الأمة في الصدر الأول في عهد النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم لجمع القرآن في مصحف واحد لم يجمع، وكذلك الأمر بالنسبة للأحاديث.

يقول زيد بن ثابترضي الله عنه فيما يخص جمع القرآن: «أرسل إليَّ أبو بكررضي الله عنه مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده»، قال أبو بكررضي الله عنه: إن عمر أتاني فقال: إنَّ القتل قد استحرَّ يوم اليمامة بقرَّاء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقرَّاء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: «كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول اللهصلى الله عليه وسلم؟» قال عمر: هذا والله خير، «فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر»، قال زيد: قال أبو بكر: إنَّك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول اللهصلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعه، «فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن»، قلت: «كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول اللهصلى الله عليه وسلم؟»، قال: هو والله خير، " فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتتبعت القرآن أجمعه من العُسب واللخاف، وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره، {لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم} [التوبة: 128] حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمررضي الله عنه"[1].

[1] – أخرجه البخاري(رقم: 4986).

وأمَّا فيما يخص جمع السنة فيقول عبد الله بن دينار: "كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم: انظر ما كان من حديث رسول اللهﷺ فاكتبه، فإنِّي **خِفْتُ دُروس العلم** وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النَّبيِّﷺ، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإنَّ العلم لا يَهْلَك حتى يكونَ سرًّا "[1]، وروى الدَّارمي بسنده أنَّ عمر بن عبد العزيز كتب إلى أهل المدينة: "انظروا حديث رسول اللهﷺ فاكْتُبُوه، فإنِّي قد **خِفْتُ** دروس العلم وذهاب أهله"[2].

فأنت ترى أنَّ العلة التي لأجلها جمع أبو بكرﷺ القرآن هي نفسها التي أمر عمر بن عبد العزيز رحمه الله لأجلها بجمع السنَّة، ولئن كان القرآن في عهد النبيﷺ وصدر من خلافة أبي بكرﷺ محفوظا في الصدور وفي بعض الوسائل الأخرى كلخاف الأشجار والجلود والعظام، فكذلك السنة كانت في عهد النبيﷺ وزمن الخلفاء الراشدين وصدرا من خلافة بني أمية محفوظة في الصدور وفي بعض الصَّحائف التي كتبت في عهد النَّبيِّﷺ والصحابة والتابعين.

وإذا أردت البيان أكثر فيما يخص تدوين السنة، فمن المعلوم عند المشتغلين بعلوم الشَّريعة عُمومًا وبعلوم الحديث على وجه الخصوص أنَّ التَّصنيف في الحديث وعلومه مَرَّ بمراحل عديدة، كحال جمع القرآن، وكان لظهور كُتُبِ السُّنَّةِ علاقة وطيدة جدًّا بحاجة السُنَّة لذلك النَّوع من التَّصنيف في أيِّ مرحلة من مراحل تاريخ هذه الأمَّة، فمن المعلوم أنَّ علماء الحديث قد بذلوا في سبيل جمع سُنَّةِ النَّبيِّﷺ ونقدها وتمحيصها والذبِّ عنها جهودًا فاقت كلَّ الجهود المبذولة في العلوم الأخرى، وكانت كلُّ مرحلة من مراحل مجد الأُمَّة التَّليد قد احتاجت خدمةً لِسُنَّة النَّبيِّﷺ تختلف عن مرحلة

[1] – صحيح البخاري(كتاب العلم، باب: كيف يقبض العلم، رقم 99).
[2] – سنن الدارمي(ص 189 رقم 527).

أخرى، فكان ظهور تلك المصنَّفات الحديثية لحاجة السُّنَّة لذلك النَّوع من التَّصنيف في تلك المرحلة، وبذلك نستطيع أنْ نُفَسِّر لماذا كان ظهور تلك المصنَّفات في الحديث مُتَتَاليا مُتَتَابعًا ومُتنوِّعا ولم يكن جملة واحدة وفي وقت واحد.

وإذا أردتَ التَّفصيل أكثر في هذا الأمر، فإنَّ من المعلوم والمقطوع به أنَّ بعضَ الأحاديث قد كُتِبَتْ في عصر النَّبيِّ ﷺ وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك، ثمَّ كان عصر الصَّحابة، فظهرت بعض الصَّحائف؛ وهي المذكورة آنفا قبل صفحتين.

لكن ورغم ظهور تلك الصَّحائف في عصر الصَّحابة وفي صدر عصر التَّابعين إلا أنَّ التَّصنيف على الأبواب لم يظهر بعدُ، بل ولم يظهر حتى مجرد الجمع، لماذا؟

لأنَّ السُّنَّة في ذلك الوقت ليست بِحَاجة إلى الجمع ولا التَّصنيف لأنَّها بِبَساطة محفوظةٌ في صدور الصَّحابة والتَّابعين، فهم وعاؤها المحفوظ الذي لا خوف عليه من الضياع[1]، لكن لمَّا مات أغلبُ الصَّحابة بل تقريبا كلُّهم وكذا أكثرُ التَّابعين وقلَّ مع ذلك الحفظ، مع بداية طول الأسانيد وتشعُّبِها، خِيفَ على السُّنَّة من هذا الجانب أن تَتَأَثَّر أو أن يضيع شيءٌ منها، فكانت الحَاجَة وقتئذٍ ماسَّة جدًّا لجمع أحاديث النَّبيِّ ﷺ، وبالفعل فقد وفَّقَ الله ﷻ الخليفة الرَّاشد الخامس عمر بن عبد العزيز لمحاولة جمع سُنَّةِ النَّبيِّ ﷺ على سبيل الاستقصاء وإن كان ناقصا، وقد بعث لابن خالته أبي بكر بن عمرو بن حزم وللإمام الزهري وأمرهما بِكَتْبِ أحاديث النَّبيِّ ﷺ، فقد أخرج البخاري عن عبد الله بن دينار قال: "كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم: انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإنِّي **خِفْتُ دُروس العلم** وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النَّبيِّ ﷺ، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإنَّ العلم لا يَهْلَك حتى يكونَ سرًّا "[2]، وأخرج

[1] – ينظر: الأضواء الكاشفة للمعلِّمي(ص 33-34).

[2] – صحيح البخاري(كتاب العلم، باب: كيف يقبض العلم، رقم 99).

هذا الأثر أبو نعيم الأصبهاني بلفظ: "كتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق: انظروا حديث رسول اللهﷺ فاجْمَعُوه"[1]، وعن ابن شهاب الزُّهري قال: "أمرنا عمرُ بن عبد العزيز بجمع السُّنَن فكتبناها دفتراً دفتراً، فبعث إلى كلِّ أرضٍ له عليها سلطان دفتراً"[2]، وروى الدَّارمي بسنده أنَّ عمر بن عبد العزيز كتب إلى أهل المدينة: "انظروا حديث رسول اللهﷺ فاكْتُبُوه، فإنِّي قد **خِفْتُ** دروس العلم وذهاب أهله"[3].

وهذا الذي فعله عمر بن عبد العزيز مع سُنَّةِ النَّبيِّﷺ مثل ما فعله أبو بكر الصديقرضي الله عنه بالقرآن سواء، فكان سبب جمع عمر بن عبد العزيز للحديث هو الخوف عليه من الضياع بسبب موت حُفَّاظ الحديث، فكانت السُّنَّة في تلك المرحلة في أحوج ما تكون للجمع، فظهر هذا النَّوع من التَّأليف وهو الجمع المجرد بدون تصنيف ولا تبويب ولا ترتيب.

ومع أنَّ أحاديث النَّبيِّﷺ ليست كالقرآن فإنَّه ورغم محاولة جمع الإمام الزُّهري وأبي بكر ابن حزم لأحاديث النَّبيِّﷺ إلا أنَّ ذلك يُعَدُّ مستحيلا، فمن المحال أن تكون أحاديث النَّبيِّﷺ كلُّها في كتابٍ واحد، ومع ذلك فالدِّينُ محفوظٌ والسُّنَّةُ محفوظةٌ، فالإضافة إلى الجمع الذي جمعه الإمامان في تلك الدَّفاتر بَقِيَ هناك في هذه المرحلة من الأحاديث مما لم يمسُّه الجمع، ومع ذلك بَقَيَ من يحفظ الأحاديث في صدره، وكان ذلك الحفظ متفاوتا؛ فمنهم من يحفظ العدد اليسير من الأحاديث، وهناك من يحفظ المئات وهناك من يحفظ الآلاف من الحديث.

وبعد مرحلة جمع الإمامين للحديث مع ما هو محفوظٌ في الصُّدور عند علماء

[1] - تاريخ أصبهان(366/1).

[2] - جامع بيان العلم وفضله(331/1 رقم 438).

[3] - سنن الدارمي(ص 189 رقم 527).

الحديث وأئمَّة الأمصار جاءت مرحلةٌ أخرى هي مرحلةُ التَّصنيف والتَّرتيب، فظهرت في طبقة تلاميذ الزُّهري من أمثال الإمام مالك ومعمر بن راشد وابن عيينة والثَّوري وابن المبارك والرَّبيع بن صَبِيح وغيرهم ما يُسَمَّى بِكُتُبِ الأبواب، فصنَّف كثيرٌ من علماء هذه المرحلة كتبًا مُصنَّفةً مُرَتَّبَةً على الأبواب، وكان هذا أوَّل ظهورٍ للتَّصنيف والتَّرتيب في تاريخ أمَّة الإسلام، وكان ذلك لحاجة السُّنَّة لهذا النَّوع من التَّأليف[1]، كالموطأ لمالك، والجامع لسفيان الثوري، والجامع لمعمر بن راشد كذلك، وكتب ابن المبارك وحمَّاد بن سلمة، ومُصَنَّف عبد الرزاق، وغيرها من المصنَّفات، كلُّها كان لها التَّرتيب نفسه والمقصد ذاته وإن اختلفت التَّسميات، وهو جمع الأحاديث المرفوعة والآثار الموقوفة في الفقه ليتفقه من أراد من أهل الحديث.

وبُعَيدَ هذه المرحلة بقليل ظهرت كتب المسَّانيد، والتي كان مقصد أصحابها هو محاولة استقصاء الأحاديث المرفوعة فقط وعدم خلطها بالموقوف والمقطوع كما في المرحلة السَّابقة، وجمع تلك الأحاديث في موسوعات بغض النَّظر عن الصِّحة والضَّعف وبغض النَّظر على التَّبويب، وإنَّما كان حاجة السُّنَّة في تلك المرحلة جمع القدر الأكبر من الأحاديث المرفوعة في كتب مستقلة، فظهرت كتب المسانيد، يقول الحافظ ابن حجر: "...إلى أن رأى بعضُ الأئمَّة أن يُفْرِدَ حديث النَّبيِّ ﷺ خاصَّة، وذلك على رأس المائتين، فصنَّف عُبيد الله بن موسى العبسي الكوفي مسنداً، وصنَّف مسدَّد بن مسرهد البصري مسنداً، وصنَّف أسد بن موسى مسنداً، وصنَّف نُعيم بن حماد الخُزاعي نزيل مصر مسندا، ثُمَّ اقتفى الأئمَّةُ بعد ذلك أثرهم، فقلَّ إمامٌ من الحفاظِ إلا وصنّف حديثه على المسانيد، كالإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه، وعثمان بن أبي شيبة، وغيرهم من

[1] – ينظر: تقدمة المعرفة لابن أبي حاتم(ص 3-5)، والمدرسة الفقهية للمحدثين لعبد المجيد محمود(ص 78-97).

النبلاء، ومنهم من صنّف على الأبواب والمسانيد معاً كأبي بكر بن أبي شيبة"[1].

انتهت مرحلة المسانيد وقد فُرغ والحمد لله من جمع أكثر الأحاديث المرفوعة، وقد تقدَّم أنَّها أعني كتب المسانيد لم يلتزم أصحابها الصِّحة بل جمعت الصَّحيح والضَّعيف والمنكر والشَّاذ، بل وحتى الموضوع، فكانت الأحاديث ليست صافية، احتاجت المرحلة التي بعدها إلى من يُغربل هذه الأحاديث ويُنَقِّيها ويُخرج لنا الصَّحيح صافيا نقيًّا، فجاء دور المُصَنِّفين في الصَّحيح، وهذا الإمام إسحاق بن راهوية وهو أحد علماء الحديث الكبار وأحد أصحاب المسانيد يُصَوِّر لنا كيف جاءت مرحلة كتب الصِّحاح، فهو أحد المصنِّفين في المسانيد وكان ذات يوم في حلقته فأشار على طلابه أن يجمع أحدهم الحديث الصَّحيح، فقال:" لو جمعتم كتابا مختصرا لصحيح سُنَّة رسولِ اللهﷺ"[2]، وكان الإمام البخاري أحد تلاميذه في المجلس فوقع ذلك في قلبه، فعزم على تصنيف الجامع الصَّحيح، ففعل وتبعه على ذلك تلميذه مسلم، فكان بذلك سبب ظهور التَّصنيف على الصِّحاح لحاجة الأمَّة لذلك النَّوع من التَّصنيف.

وفي هذه المرحلة نفسها بدء ظهور التَّصنيف في "السنن" وقد صنَّف في هذه المرحلة الإمام عبد الله بن عبد الرحمن الدَّارمي كتابا سمَّاه: "المسند الجامع"، والنَّاظر في كتاب الدارمي يلحظ أمرين؛ أولهما: أنَّه مُرَتَّبٌ على الأبواب، فتسميته بالمسند يراد به الأحاديث المتَّصلة المرفوعة وليس معناه التَّصنيف على مسانيد الصَّحابة والتي تقدَّمت في المرحلة قبلها، والأمر الثَّاني: كثرة الأحاديث الموقوفة عن الصَّحابة والمقطوعة عن التَّابعين، وهذا ما يجعله يُشبه كتب المصنَّفات والموطآت، وبذلك نستطيع أن نجعل كتاب الدَّارمي امتدادا لمرحلة المصنَّفات، وبعده صُنِّفَتْ السنن

[1] - هدي السَّاري(ص 4-5).
[2] - المصدر نفسه(ص 5).

الثلاثة والجامع للترمذي، وتتابع العلماء في التصنيف على حسب حاجة السنة.

فإذا عرفت هذا علمت لماذا دُوِّنَ الحديث على رأس المائة الأولى، ولماذا تأخر تصنيف صحيح البخاري إلى ذلك الوقت، والله أعلم بالصَّواب.

المبحث الثاني: شبهات تتعلق بِنُسَخِ الجامع الصَّحيح ورواياته.

المطلب الأوَّل: شبهة عدم وجود نسخ خطية لكتاب البخاري بخط صاحبه.

تمسَّك كثيرٌ من الحداثيين بهذه الشبهة في الطعن في صحيح الإمام البخاري، ومضمون هذه الشبهة أنَّه لا يوجد نسخة صحيحة لصحيح البخاري بخط المؤلف وهذا يعني أنَّ هذا الكتاب غير صحيح النسبة للبخاري، بل هو موضوعٌ مكذوب عليه منسوب إليه، وهو لرجل مجهول، وقد تحدى هؤلاء الحداثيون أن توجد نسخة للبخاري بخط المؤلف زيادة في التلبيس على ضعاف النفوس، وكأنهم قد أتوا بالقاصمة وبالبرهان القاطع على أن صحيح البخاري لا يثبت أصلا ومن بين أكبر الأدلة بل والبراهين القاطعة أنه لا توجد نسخة بخط المؤلف، يقول رشيد أيلال: "وأوَّل حجة في مواجهتها بعد هذا كله يكون من حقنا أن نتساءل، ونسائل هؤلاء الشيوخ حول النسخة الأصلية لصحيح البخاري كما خطَّها الشيخ محمد بن إسماعيل البخاري، فإذا كان لدينا الآن هذا الكتاب الذي يطلق عليه "الجامع الصحيح للبخاري" اختار لاسمه الأصلي: "الجامع المسند الصحيح المختصر من أور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه" وهو كما أثبتنا مليء بالطوام الكبرى...فمن حقنا نحن أن نقف على مدى أصالة هذا الكتاب، لنعرف ما هي العلاقة التي تجمع بين محمد بن إسماعيل البخاري وهذا الكتاب الذي يحمل اسمه؟ من حقنا أن نسائل هؤلاء الذين يشبعون صحيح البخاري مديحا وثناءً بشكل يرفعه إلى أعلى عليين ويرفع الشيخ البخاري معه إلى أعلى من ذلك وأسنى، لذلك نحن نريد المخطوطة الأصلية لصحيح البخاري كما

خطتها يمين الشيخ البخاري، وهذا تحد رفعناه مرات عدة قبل خمس سنوات ولا زلنا نرفعه إلى الآن نتحدى هؤلاء الشيوخ المدَّاحين أن يقدموا لنا المخطوطة الأصلية التي خطها الشيخ البخاري عندما كان يؤلف كتابه الجامع الصحيح..."[1].

والجواب على هذه الشبهة من وجوه:

الأوَّل: نقول من حيث العموم: لا إله إلا الله! يالله العجب! ما أجهل هؤلاء بالحقائق العلمية وبأساليب تحقيق التراث، وإلا فمن قال من العلماء أنَّه يُشترط في ثبوت الكتاب إلى مؤلفه أن توجد نسخة بخط المؤلف؟ لم يقل بهذا أحد البتة لا من العرب ولا من العجم، بل لم يقل به حتى من يزعمون أنهم يتحاكوا إلى الحقائق العلمية، لأنَّه لو اشترطنا هذا الشرط لم يصح لنا أكثر الكتب المشهورة، بل ولم يصح لنا حتى القرآن الكريم، وهذا الأمر من بين أظهر الأدلة أنَّ هؤلاء أرادوا الطعن في دين الإسلام والتلبيس على عوام المسلمين وضعاف النفوس بمثل هذه الشبهات الواهية وهاء خيوط العنكبوت، وإلا فهل "للموطأ" على سبيل المثال نسخة بخط الإمام مالك، وهل للمسند نسخة بخط أحمد، وهل لكتاب سيبويه نسخة بيد سيبويه، وهل للكتب التي ينقل منها هؤلاء الحداثيون ما يوافق هواهم وقناعاتهم نسخا خطية بيد مؤلفيها، وهل لكتب النحو واللغة كلها نسخا بخط مؤلفيها، بل وهل للمعلقات السبع وغيرها من أشعار الشعراء المشهورين كجرير والفرزدق والمتنبي وغيرهم نسخا بخط مؤلفيها، بل وهل للقرآن نسخة بيد زيد بن ثابت رضي الله عنه أو ممن كتبه في زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه؟ فإذا كان الجواب بنعم فأظهروا لنا هذه النسخ، ونحن نتحدى كما تحديتم أنتم بوجود نسخة لصحيح البخاري بيد مؤلفه نحن نتحدى أن تأتونا بنسخةٍ للموطأ بيد مالك أو نسخة للمسند بيد أحمد أو نسخة للقرآن العظيم بيد زيد بن ثابت

[1] – صحيح البخاري نهاية أسطورة(ص 163).

أو غيره من الصحابة، وإذا كان الجواب بلا وهو المتحتم قطعا، فلماذا هذا التدليس على الناس وهذا التضليل على العوام بهذا التحدي بعدم وجود نسخة خطية لصحيح البخاري بيد البخاري للطعن فيه، وكأن البخاري قد انفرد بهذه السلبية على جميع الكتب، وكأنَّ كلَّ الكتب لها نسخا خطية بيد مؤلفيها إلا صحيح البخاري؟

الثَّاني: أنَّه قد ثبت قطعا بالأسانيد الصَّحيحة وبما نقل في الكتب المعتمدة أنَّ الإمام البخاري قد صنف كتابه "الجامع الصحيح" وغيره من كتبه وكتبه بيده وبيَّضه، وهذا يدل قطعا على وجود نسخٍ لكتابه "الجامع" بخط يده في وقته، يقول الإمام البخاري: "صنفت جميع كتبي ثلاث مرات"[1]، ومن المعلوم أنَّ أجلَّ كتب البخاري "الجامع الصحيح" فيكون الاهتمام به أكثر من غيره، ولذلك جاء عن البخاري أنَّه حوَّل تراجم كتابه بين قبر النبيﷺ ومنبره وكان يصلي لكل ترجمة ركعتين[2]، لشدة الاهتمام بجامعه، وقد فسر ابن حجر ذلك بتبيض كتابه، فقد نقل كلام ابن عدي وفسره، فقال: "ما رواه أبو أحمد ابن عدي عن عبد القدوس بن همَّام قال: شهدتُ عِدَّةَ مشايخ يقولون: حوَّل البخاري تراجم جامعه **يعني بيَّضها** بين قبر النَّبيِّﷺ ومنبره، وكان يصلِّي لكلِّ ترجمة ركعتين"[3].

الثالث: أنَّ تلاميذ البخاري وخصوصا الفربري قد وقف على أصلِ صحيح البخاري بخط شيخه البخاري، وانتسخ منها لنفسه من تلك النسخ التي اشتهرت فيما بعد، فقد قرر كثير من أئمة الحديث وممن لهم عناية خاصة بصحيح البخاري أنَّ الفربري كان له أصل صحيح البخاري الذي كتبه البخاري بيده، يقول أبو إسحاق

---

[1] – سير أعلام النبلاء(12/403).

[2] – أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه لابن عدي(ص 51)، وهدي الساري لابن حجر(ص 16 وص 683).

[3] – هدي الساري(ص 16).

المستملي: "انتسخت كتاب البخاري من أصله الذي كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربري"[1]، ويقول ابن رُشيد الفهري: "كان عنده-يعني الفربري- أصل البخاري، ومنه نقل أصحاب الفربري، فكان ذلك حجة له عاضدة، وبصدقه شاهدة"[2]، ويقول ابن حجر: "وحاصله أنَّ نسخة الأصل من البخاريّ كانت عند الفربري، وكانت فيها إلحاقات وجزازات، فوضع بعض من نسخ الكتاب، وضم بعضه على بعض تلك إِلَّا لحاجة أن في المكان الذي يظن أنّه صواب، فمن ثمّ نشأ اختلاف بين الشيوخ الثّلاثة الذين سمع منهم أبو ذر وحدثوه بالكتاب مقترنين عن الفربري"[3].

وهذا كله يعني أنَّ نسخة الفربري هي نسخة أصلية منسوخة من أصل شيخه، فقل كتاب من الكتب سواء في الحديث أو التفسير أو الفقه أو اللغة توفر فيه ما توفر لهذا الكتاب.

الرَّابع: أن طرق إثبات نسبة الكتاب إلى مؤلفة لا تقتصر على وجود نسخة خطية بخط المؤلف، فقد تقدم التنبيه أن أكثر الكتب لا تتوفر على هذا الشرط وإلا لذهب كل تراث الأمة ولحكمنا على جل الكتب بأنها مختلقة منسوبة لأصحابها لا تصح عنهم، لكن طرق إثبات نسبة الكتب إلى مؤلفيها كثيرة وهي تدرس ضمن مقاييس تحقيق المخطوطات.

فمن أهما الرواية بالأسانيد الصَّحيحة، فقد اشتهر عند المحدثين خاصة -ولم تهتم طائفة بذلك كما اهتمت به هذه الطائفة-أن كتب الحديث كانت تروى بالأسانيد ويعطون الإجازات في ذلك، فما من كتاب من كتب الحديث وخصوصا المشهورة منها

[1] - التعديل والتجريح للباجي(310/1)، وهدي الساري لابن حجر(ص 10).
[2] - إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح(ص 18) نقلا عن إعلاء البخاري(ص 61).
[3] - انتقاض الاعتراض في الرد على العيني في شرح البخاري(368/2).

إلا وتوارثها العلماء بالأسانيد منهم إلى مؤلفيها، ولذلك صنفت كتب السماعات كختم البخاري وختم المسند وغيرها، وهذا وحده يكفي في إثبات نسبة البخاري لمؤلفه، إذ ليس هناك كتابا فيما نعلم بعد كتاب اللهﷻ اهتم العلماء والناس بأسانيده ورواياته كصحيح البخاري[1].

ومن طرق إثبات نسبة الكتب إلى مؤلفيها كذلك وجود نسخ لتلاميذ أو تلاميذ المؤلف مقابلة على الأصل، وكل طرق إثبات نسبة الكتب إلى مؤلفيها متوفرة تقريبا في صحيح الإمام البخاري.

الخامس: أنَّ أحاديث صحيح البخاري مشهورةٌ ومعروفة ومتداولة عرفها العلماء، ولم ينفرد بها البخاري بل شاركه فيها أكثر المصنفين كمسلم وأحمد وأبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم، بل إنَّ جميع متون أحاديث البخاري موجودة في مسند أحمد إلا حديثا واحدا فقط[2]، وهذا يدلُّ على أنَّ البخاري لم ينفرد بتلك الأحاديث، فلماذا إذًا البخاري؟!

السَّادس: أنَّ كلَّ علماء الإسلام من لدن البخاري إلى اليوم مُتَّفِقُون على نسبة الكتاب إليه، بل إنَّ ذلك من باب المتواتر الذي يفيد العلم الضروري، فمع كثرة الكتب المصنفة على صحيح البخاري ما بين شارح ومنتقد لأحاديثه ومدافع عليها ومجرد لأطرافها ومترجم لرواتها لم يتعرض أحدٌ من هؤلاء للطعن في نسبة تلك الأحاديث للبخاري، بل هم مجمعون على نسبتها إليه، وهذا وحده يكفي دليل على صحة نسبة تلك الأحاديث المجموعة لمؤلفها الإمام محمد بن إسماعيل البخاري.

قال النَّووي رحمه الله: "اعلم أنَّ صحيحَ البخاري-رحمه الله تعالى-متواترٌ عنه،

[1] - ينظر: هدي الساري لابن حجر(ص 686).

[2] - هو حديث عائشة المعروف بحديث أم زرع، وقد أخرجه مع البخاري مسلم وغيره.

واشتهر عنه من رواية الفربري "[1].

المطلب الثاني: شبهة تعدد روايات البخاري ووجود الاختلافات بينها.

وهذه الشبهة قد دندن حولها كذلك كثير من الحداثيين، وهي تابعة لما قبلها ولها تعلق بها، ومضمون هذه الشبهة أن تعدد روايات البخاري ووجود الاختلاف بينها دليل على عدم وجود نسخة لهذا الكتاب أصيلة وهذا يكفي في إثبات أنَّ كتاب البخاري منسوب إليه، يقول رشيد أيلال: "من الضربات القاصمة الموجهة لكتاب صحيح البخاري اختلاف النسخ...إن اختلاف نسخ أو روايات صحيح البخاري لمن الأمور التي لا تقبل الجدل ولا يمكن أن ينكرها أي باحث، واختلاف هاته الروايات اختلافا كبيرا بشكل لا يمكن تجاهله وإن حاول ابن حجر وغيره التقليل من شأن هاته المسألة، لكن اختلاف النسخ له دلالة قوية على أن صحيح البخاري الذي بين أيدينا لا يمكن الجزم بنسبته للشيخ محمَّد بن إسماعيل البخاري، بل الاختلاف في هاته النسخ لمن الشواهد القوية التي تبرهن لنا عن براءة البخاري من هذا الكتاب "[2].

والجواب على هذه الشبهة من وجوه:

الأوَّل: أنَّ هذا ليس خاصًّا بصحيح البخاري، فكما سبق في الوجه الأوَّل من الجواب على شبهة عدم وجود نسخة أصلية لصحيح البخاري بخط يده وقلنا إنَّ هذا ليس خاصًّا بالبخاري، نقول كذلك في الجواب على هذه الشبهة إنَّ تعدد الرِّوايات والاختلاف بينها ليس خاصا بصحيح البخاري بل هو موجود في جميع كتب الحديث تقريبا وخصوصا المشهورة منها على تفاوت بينها في ذلك، فهناك ما هو أكثر تَعَدُّدًا

---

[1] – التلخيص شرح الجامع الصَّحيح(ص 190) نقلا عن إعلاء البخاري(ص 65).

[2] – صحيح البخاري نهاية أسطورة(ص 269)، وينظر كذلك: أضواء على السنة المحمدية لأبي رية(ص 307).

واختلافا من صحيح البخاري، وهناك ما هو أقل منه، فمثلا كتاب "الموطأ" للإمام مالك له أكثر من ثلاثين رواية بينها من الاختلاف ما هو معلوم لدى المتخصصين في علوم الشريعة، ولسنن أبي داود روايات متعددة بينها اختلافات كثيرة، وكذلك الحال بالنسبة للجامع للترمذي، وسنن النسائي وابن ماجة وغيرها من كتب الحديث، فلماذا البخاري فقط؟!

الثَّاني: وهو تابعٌ للأوَّل، أنَّ هذا أمرا طبيعيا جدا بالنسبة لكتب الحديث، ولا يقدح ذلك في هذه الكتب ولا في نسبتها، فمن المعلوم أنَّ المصنِّفين من علماء الحديث كان للواحد منهم العدد الكثير من الطلاب، وكان مجلس التحديث يعجُّ بهم، وما من أحدٍ إلا ويحرص على سماع وكتابة مؤلف شيخه، ثمَّ يكون بعد ذلك العرض والمقابلة على أصل الشيخ لتكون بعد ذلك نسخة ذلك الكتاب، فمن الطبيعي أن يكون هناك تعددا للنسخ، ولما كان ذلك عمل البشر فمن الطبيعي كذلك وجود الاختلاف بينهم، وقد بلغ من شهرة صحيح البخاري في ذلك الوقت وفي حياة مؤلفه ما رحل إليه الطلبة من الأمصار لسماع صحيحه ومقابلته عليه، حتى بلغ من سمع صحيحه منه تسعون ألفا[1].

الثَّالث: أنَّ مع وجود تلك الرِّوايات والاختلاف بينها فإنَّ ذلك لا يؤثر أبدا على صحة نسبتها كما تقدَّم في الوجهين السَّابقين، وأنَّ تلك الاختلافات لا تخرج عن كونها تصرفات يسيرة أو زيادات قليلة كالتقديم والتأخير في بعض الأبواب أو اختلاف يسير في بعض الأسانيد والمتون أو بعض الاختلافات اليسرة في صيغ التحمل والأداء أو زيادة بعض الأحاديث في بعض الروايات، وقد أجاب على ذلك كله العلماء وشراح البخاري وقرروا أن ذلك لا يقدح في صحيح البخاري وأن أكثر ذلك ثابتٌ

[1] - تاريخ بغداد(322/2).

في أصل الجامع الصحيح، وما فيه من بعض الأوهام فقد سخر الله لها من النقاد والعلماء ما بيَّنوها، كل ذلك حفظا للدين وسنة سيد المرسلين[1]، بل إنَّ في ذلك من الفوائد لحفظ حديث النَّبيِّ ﷺ لفظا ومعنًا ما يعلمه كلُّ من غاص في تلك الاختلافات، كالوقوف على تصريح المدلس بالسماع وبيان المهمل من الأسماء ووصل المنقطع وغيرها من الأمور التي الأمور التي تحل بها إشكالات كثيرة في صحة الحديث وفهم معناه، ولذلك فاق وتميَّز شرح ابن حجر لصحيح البخاري على غيره من الشروح لاهتمامه بهذا الجانب، يقول السَّخاوي: "واعلم أنَّ العناية باختلاف الرِّوايات مع الطرق من المهمات، وهو أحد الأسباب المقتضية لامتياز شرح البخاري لشيخنا على سائر الشروح"[2].

المبحث الثالث: شبهات تتعلق بصحة أحاديث كتاب البخاري.

المطلب الأوَّل: شبهة عدم صحة وقوع الإجماع المزعوم على صحة أحاديث البخاري.

وهذه الشبهة من أقوى الشبه-زعموا-في الطعن في "الجامع الصحيح"، وهو أنَّ الإجماع المزعوم على صحة أحاديث البخاري وأنَّه ما فيه صحيح لا يصح، ويكفي في خرمه وعدم صحته أنَّ كثيرا من النُّقَّاد قد طعن في أحاديث في صحيح البخاري وضعفها، يقول رشيد أيلال: "والحقيقة التي لا تقبل الجدل كما سنبينها بعد قليل هي أن رواية الإجماع حول صحيح البخاري ليست إلا كذبة من الكذب الكثير الذي تعج به كتب التراث، وليس إلا خرافة من الخرافات المؤسسة لهاته الأسطورة التي وجب

---

[1] - ينظر: هدي الساري(ص 506-508)، وإعلاء البخاري(ص 65-71).

[2] - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث(3/106).

أن ننسفها نسفا"[1].

والجواب على هذه الشبهة من وجوه:

الأوَّل: أنَّ أئمَّة الحديث والحمد لله صرَّحوا أنَّ الاجماع واقعٌ على أحاديث الصَّحيحين وأنَّ الأمَّةَ تلقت ما فيهما من الحديث بالقبول إلا أحرفا يسيرة مما انتقدها النُّقَّاد في عصرهما ومن بعدهما بقليل، فهم صرَّحوا باستثناء تلك الأحاديث ويبقى غير المستثنى مجمعٌ عليه، وهذا من كمال علمهم وعظيم نصحهم، يقول الجويني: "لو حلف إنسانٌ بطلاق امرأته أنَّ ما في كتابي البخاري ومسلم مما حكما بصحته من قول النَّبيِّ ﷺ لما ألزمتُه الطلاق، ولا حنَّثْتُه، لإجماع علماء المسلمين على صحتهما"[2]، ويقول النووي: "وأجمعت الأمة على صحة هذين الكتابين، ووجوب العمل بأحاديثهما"[3]، ويقول ابن الصلاح: "إِذا عرفت هَذَا فَمَا أَخذ عَلَيْهِمَا من ذَلِك وقدح فِيهِ مُعْتَمد من الْحفاظ فَهُوَ مُسْتَثْنى مِمَّا ذَكرْنَاهُ لعدم الْإِجْمَاع على تلقيه بِالْقبُولِ وَمَا ذَلِك إِلَّا فِي مَوَاضِع قَليلَة سننبه على مَا وَقع مِنْهَا فِي هَذَا الْكتاب إِن شَاءَ الله الْعَظِيم وَهُوَ أعلم"[4]، نقل ابن حجر كلام ابن الصلاح هذا ثم قال: "وهو احتراز حسن"[5]، ويقول ابن حجر في موضع آخر: "والخبر المحتف بالقرائن أنواع؛ منها: ما أخرجه الشيخان في صحيحيهما، مما لم يبلغ التواتر، فإنه احتفت به قرائن، منها؛ جلالتهما في هذا الشأن، وتقدمهما في تمييز الصحيح على غيرهما، وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر، **إلا أن هذا**

[1] – صحيح البخاري نهاية أسطورة(ص 130).
[2] – صيانة صحيح مسلم لابن الصلاح(ص86).
[3] – تهذيب الأسماء واللغات(74/1).
[4] – صيانة صحيح مسلم لابن الصلاح(ص87).
[5] – هدي الساري(ص 505).

يختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التخالف بين مدلوليه مما وقع في الكتابين، حيث لا ترجيح؛ لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، **وما عدا ذلك فالإجماع حاصل على تسليم صحته**"[1].

فالإجماع إنَّما وقع على الأحاديث التي لم تُنْتَقَد، أمَّا الأحاديث غير المنتقدة فهي التي عَنَوْها بالإجماع، وهذا من عدلهم وإنصافهم رحمهم الله، فلم لم يبالغوا بنقل الإجماع على صحة كلِّ ما في الصحيحين، بل ذكروا الإجماع على ما لم ينتقده عليهما النُّقَّاد، وبيان ذلك أنَّ أحاديث البخاري ومسلم كانت قد اشتهرت وعُرضت على كبار النُّقَّاد في ذلك العصر كأحمد وابن معين وأبي زرعة وأبي حاتم وغيرهم، فأقروهما على ذلك إلا أحاديث يسيرة انتقدوهما عليهما، ثمَّ جاء من تعقبهم ممن هم من أقرانهم أو من جاء بعدهم كالدارقطني في أحاديث، فتتبعوا أحاديث الكتابين حديثا حديثا وانتقدوا ما انتقدوا، وهذا يعني أن ما لم ينتقدوه فهو صحيح عند الجميع، فيجتمع من ذلك أن ما لم ينتقده النقاد في عصرها ولا من جاء بعدهما من الحفاظ هو مُسَلَّمٌ لهما فيه بالصحة، فيكون إجماع من الجميع على صحة تلك الأحاديث، وهذا هو الذي نقله من نقله كإجماع على صحته، والله أعلم.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: "وكذلك التَّصحيح، لم يُقَلِّد أئمَّةُ الحديث فيه البخاري ومسلما، بل جمهور ما صحَّحاه كان قبلهما عند أئمة الحديث صحيحا متلقى بالقبول، وكذلك في عصرهما وكذلك بعدهما، قد نظر أئمة هذا الفن في كتابيهما، ووافقوهما على تصحيح ما صححاه، إلا مواضع يسيرة، نحو عشرين حديثا، غالبها في مسلم، انتقدها عليهما طائفة من الحفاظ، وهذه المواضع المنتقدة غالبها في مسلم،

[1] - نزهة النظر (ص 60-61 ت الرحيلي).

وقد انتصر طائفة لهما فيها، وطائفة قررت قول المنتقدة"[1].

الثَّاني: أنَّ أكثر انتقادات الأئمَّة لهما إنَّما كان في الأسانيد لا في المتون، فالكثرة الكاثرة من المتون لم تنتقد أصلا، وإنَّما الذي انتقد بعض اختيارات البخاري ومسلم من الأسانيد، فقد تكون تلك الأسانيد منتقدة فعلا لكن توجد هناك أسانيد أخرى تصح بها متون الأحاديث، والحق في أكثرها مع البخاري، يقول ابن الصلاح: "وَهَذَا الِاسْتِدْرَاك من الدَّارَقُطْنِيّ مَعَ أَكثر استدراكاته على الشَّيْخَيْنِ قدح فِي أسانيدهما غير مخرجٍ لمتون الحَدِيث من حيّز الصِّحَّة"[2]، ويقول ابن حجر: "على أن الدارقطني وغيره من أئمة النقد لم يتعرضوا لاستيفاء ذلك-أي نقد المتون-من الكتابين كما تعرضوا لذلك في الإسناد"[3].

الثَّالث: وهو تابعٌ للذي قبله: أنَّ المتون المنتقدة فيهما مما تفردا به وخصوصا في البخاري قليلة جدا لا تكاد تكون، وهذا يكفي في علو منزلة هذين الكتابين، يقول ابن الصلاح: "ما انفرد به البخاري أو مسلم مندرج في قبيل ما يقطع بصحته لتلقي الأمَّة كلَّ واحدٍ من كتابيهما بالقبول على الوجه الذي فصلناه من حالهما فيما سبق، سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ، كالدارقطني وغيره، وهي معروفة عند أهل هذا الشأن، والله أعلم"[4]، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وفيها مواضع لا انتقاد فيها في البخاري، فإنَّه أبعد الكتابين عن الانتقاد، ولا يكاد يروي لفظا فيه انتقاد، إلا ويروي اللفظ الآخر الذي يبين أنه منتقد، فما في كتابه لفظ منتقد، إلا وفي كتابه ما يبين أنه منتقد، وفي الجملة من نقد سبعة آلاف درهم، فلم يرج عليه

[1] - منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية(7/215-216).
[2] - صيانة صحيح مسلم(ص 177).
[3] - هدي الساري(ص 507-508).
[4] - معرفة أنواع علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح(ص 22).

فيها إلا دراهم يسيرة، ومع هذا فهي مغيرة ليست مغشوشة محضة، فهذا إمامٌ في صنعته"[1].

المطلب الثاني: شبهة وجود أحاديث في الجامع الصحيح تخالف ظاهر القرآن كبعض أحاديث الغيبيات، والسنة الصحيحة الصريحة، والعقل والعلم الحديث، وقد يكون بعضها من الإسرائيليات وروايات أهل الكتاب، وحكموا عليها بالوضع بسبب ذلك، فهذه الشبهة هي أكثر شبه العلمانيين والحداثيين دورانا وانتشارا، وأكثرها تأثيرا في عقول الناس وخصوصا الطبقة المثقفة منهم، فأكثر من تكلَّم وطعن في "الجامع الصَّحيح" إنما تعلق بهذه الشبهة وخصوصا المعاصرين منهم[2]، فهي عمدتهم الكبرى وركيزتهم الأساس في الطعن في "صحيح البخاري"، وما منهم أحد إلا وشنَّ الغارة على الجامع الصَّحيح بسببها، فهذا محمَّد شحرور يصرح أن كل أحاديث الغيبيات التي تتناقض مع القرآن-طبعا في زعمه وعقله وأمثاله- يجب أن يحكم عليها بالضعف والوضع، فيقول: "وعلينا أيضا اعتبار كل أحاديث الغيبيات التي لا تنطبق مع القرآن، مثل عذاب القبر والروح على أنها سر الحياة، على أنه أحاديث ضعيفة أو موضوعة وعدم الأخذ بها"[3]، وهذا العشماوي يقول: "ومن الأحاديث الثابتة في صحيح البخاري-المعتبر أنه أصح كتب الحديث- وتتنافى مع العقل وتتجافى مع المنطق أحاديث كثيرة نذكر منها..."[4]، ثم ذكر جملة من الأحاديث التي زعم أنه تنافي العقل

---

[1] – منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية(216/7).

[2] – ينظر: والاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية لغازي الشمَّري(ص 491-495).

[3] – الكتاب والقرآن(ص 572)، نقلا عن كتب: الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية لغازي الشمَّري(ص 475).

[4] – حقيقة الحجاب وحجية الحديث(ص 106) نقلا عن كتب: الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية لغازي الشمَّري(ص 491).

منها حديث وقوع الذباب، ثم علق عليه بقوله: "وهو حديث واضح المخالفة للعقل والمجانبة للذوق"[1].

ومن هذا كذلك ما أثاره بعضُ الحداثيين من وجود بعض الإسرائيليات وروايات مسلمة أهل الكتاب وهذا كأنموذج لتأثر كتاب البخاري بعلوم أهل الكتاب وأنه أدخل فيه ما ليس من علوم المسلمين أصلا لغفلته وسذاجته، متعلقين بهذه الشبهة في إسقاط الجامع الصحيح.

والجواب على هذه الشبهة من وجوه:

الأوَّل: أمَّا فيما يخصُّ ادِّعاء مخالفة أحاديث في البخاري لظاهر القرآن كبعض أحاديث الغيبيات، فالجواب عليه في نقاط:

الأولى: أنَّ القرآن أوجب الرجوع إلى السنة والتحاكم إليها وطاعة الرسول ولاقتداء به والتحذير من مخالفته، يقول تعالى: {وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ}[الحشر: 7]، ويقول سبحانه:{ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً}[النساء: 59]، ويقول سبحانه{قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ}[آل عمران: 31]، ويقول مبينا وجوب التسليم للرسولﷺ كشرط للإيمان: {فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيم}[النساء: 65]، ويقول محذرا من مخالفته: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ

[1] – المصدر نفسه نقلا عن المرجع نفسه.

أَلِيمٌ}[النور: 63].

وهذا كله فيه الدلالة الواضحة على تأكيد القرآن على منزلة السنة ووجوب الاهتداء بها، يقول ابن القيم رحمه الله مفسرا آية النساء الأولى: "فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلامًا بأن طاعة الرسول تجب استقلالًا من غير عَرْضِ ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجَبَتْ طاعتُه مطلقًا، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثلَه معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالًا، بل حذف الفعلَ، وجعل طاعَتَهم في ضمن طاعة الرسول؛ إيذانًا بأنهم إنما يُطَاعون تَبَعًا لطاعة الرسول، فَمَنْ أَمَرَ منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومَنْ أَمَر بخلاف ما جاء به الرسولُ فلا سَمْع له ولا طاعة"[1].

الثانية: أنَّه لا تعارض حقيقي بين القرآن والسنة الصحيحة ومنها أحاديث البخاري، لأن كلا من القرآن والسنة وحي من عند الله ﷻ.

الثالثة: أنَّ السنَّة جاءت لبيان ما في القرآن، فالسنة شارحة للقرآن موضحة له، فمن المعلوم أن من شأن القرآن أن يكون مجملا ومطلقا وعاما، فتأتي السنة في كثير من المواضع، فتبين المجمل وتقيد المطلق وتخصص العام، وقد قسم الإمام الشافعي السنة مع القرآن إلى ثلاثة أقسام، يقول رحمه الله: "وسُنَنُ رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحَدُهما: نص كتاب، فَاتَّبَعَه رسول الله كما أنزل الله، والآخر: جملة، بَيَّنَ رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرَضَها عامًّاً أو خاصاً، وكيف أراد أن يأتي به العباد، وكلاهما اتبع فيه كتاب الله، قال: فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أنَّ سُنن النَّبيِّ ﷺ من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجْتَمِعان ويتفرَّعان: أحدهما: ما أنزل الله فيه نص كتاب، فبَيَّنَ رسول الله مثلَ ما نصَّ الكتاب،

---

[1] - إعلام الموقعين عن رب العالمين(2/89).

والآخر: مما أنزل الله فيه جملةَ كتاب، فبيَّن عن الله معنى ما أراد؛ وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما، والوجه الثالث: ما سنَّ رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب"[1].

ومعنى كلام الشافعي أنَّ السنة إما أن تكون موافقة وناطقة بما نطق به الكتاب، أو تكون مبينة لما في أجمل في كتاب الله، والثالث ما استقلت فيه السنة عن الكتاب، وهذه الأوجه كلها اتفق العلماء على مشروعيتها إلا أنهم اختلفوا في الوجه الثالث هل أصله في كتاب الله أو استقلت السنة به وليس له أصل في كتاب الله[2].

وهذا الكلام حقٌّ، وإلا فأين تجد أنَّ عدد ركعات الصلوات أربع أو ثلاث أو اثنان، وعدد أشواط الطواف والسعي سبع، وأين تجد كيفية الصلاة والحج والعمرة والصيام وأنصبة الزكاة وغيرها التي لا يوجد شيء منها في القرآن، ولذلك جاء عن ابن مسعودﷺ، قال: «لعن الله-وفي رواية: "لعن رسول اللهﷺ-الواشمات، والمستوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله» فبلغ ذلك امرأة من بني أسد يقال لها: أم يعقوب، فجاءت فقالت: بلغني أنك لعنت كيت وكيت؟ فقال: وما لي لا ألعن من لعن رسول اللهﷺ، وهو في كتاب الله؟ فقالت: لقد قرأت ما بين اللوحين، فما وجدت فيه ما تقول، قال: لئن كنت قرأتيه، لقد وجدتيه، أما قرأت {ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب} [الحشر: 7]؟ فقالت: بلى، قال: فإنه قد نهى عنه"[3]، وعن الحسن البصري أنَّ عمران بن الحصينﷺ كان جالساً ومعه أصحابه فقال رجل من القوم: لا تحدثونا إلا بالقرآن، قال: فقال له: أدن فدنا، فقال: "أرأيت لو وُكِلتَ أنت وأصحابك إلى القرآن

[1] - الرسالة(ص 90).
[2] - وينظر بقية كلام الشافعي: الرسالة(ص 90-104).
[3] - سنن الدارمي(رقم: 2689)، وسنن ابن ماجه(رقم: 1989).

أكنت تَجِدُ فيه صلاة الظهر أربعاً، وصلاة العصر أربعاً والمغرب ثلاثاً تقرأ في اثنتين، أرأيت لو وُكِلت أنت وأصحابك إلى القرآن، أكنت تَجد الطواف سبعاً، والطواف بالصفا والمروة؟ ثم قال: أي قوم خذوا عنَّا، فإنَّكم والله إن لا تفعلوا لتضُلُّن "[1].

الثَّاني: أما فيما يخص ادِّعاء مخالفة أحاديث في البخاري كبعض الأحاديث الأخرى، فالجواب عليه في نقاط:

الأولى: أنَّه لا يوجد تعارضٌ حقيقيٌّ بين حديثين صحيحين ثابتين ومنها أحاديث البخاري مع بعضها أو مع غيرها من الأحاديث الصحيحة، لأنه كما تقدم السنة وحي من عند الله وليس في وحي الله تعارض، ولذلك يقول إمام الأئمة ابن خزيمة عليه رحمة الله: «لا أعرِفُ أنَّه رُوي عن النَّبيِّ ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادان، فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلف بينهما»[2]، ويقول القاضي أبو بكر الباقلاني: "الأخبار على ضربين: ضربٌ منها يعلم أنَّ رسول الله ﷺ تكلم به، إما بضرورة أو دليل، ومنها ما لا يعلم كونه متكلما به، فكلُّ خبرين عُلِمَ أنَّ النَّبيَّ ﷺ تكلم بهما فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين، لأن معنى التعارض بين الخبرين والقرآن من أمر ونهي وغير ذلك، أن يكون موجب أحدهما منافيا لموجب الآخر، وذلك يبطل التكليف إن كانا أمرا ونهيا وإباحة وحظرا، أو يوجب كون أحدهما صدقا والآخر كذبا إن كانا خبرين، والنَّبيُّ ﷺ مُنَزَّهٌ عن ذلك أجمع، ومعصوم منه، باتِّفاق الأمَّة وكلِّ مُثْبِتٍ للنُّبُوَّة"[3]، وقال تاج الدين السبكي: "اعلم أن تعارض الأخبار إنما يقع بالنسبة إلى ظن المجتهد أو بما يحصل من خلل

---

[1] – رواه الخطيب البغدادي في الكفاية(ص 115)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله(1192/2).

[2] – الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي(ص 432).

[3] – الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي(ص 433).

بسبب الرواة، وأمَّا التَّعارض في نفس الأمر بين حديثين صح صدورهما عن النبيﷺ فهو أمر معاذ الله أن يقع ولأجل ذلك قال الإمام أبوبكر بن خزيمة رضي الله عنه..."[1]، ثم نقل كلام ابن خزيمة السابق، وقال ابن القيم: "لا تعارض بحمد الله بين أحاديثه الصحيحة، فإذا وقع التعارض، فإمَّا أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامهﷺ، وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثبتا، فالثقة يغلط، أو يكون أحد الحديثين ناسخا للآخر، إذا كان مما يقبل النسخ، أو يكون التعارض في فهم السامع، لا في نفس كلامهﷺ، فلا بد من وجه من هذه الوجوه الثلاثة، وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه، ليس أحدهما ناسخا للآخر، فهذا لا يوجد أصلا، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق الذي لا يخرج من بين شفتيه إلا الحق، والآفة من التقصير في معرفة المنقول والتمييز بين صحيحه ومعلوله، أو من القصور في فهم مرادهﷺ وحمل كلامه على غير ما عناه به، أو منهما معا، ومن هاهنا وقع من الاختلاف والفساد ما وقع، وبالله التوفيق"[2].

الثانية: أن قد يوجد تعارض ظاهري بين حديثين صحيحين، ويكون ذلك من باب العام والخاص أو المطلق والمقيد أو الناسخ والمنسوخ أو المجمل والمبين، وليس هذا من باب التعارض الحقيقي بحال، ولذلك وضع العلماء قواعد في مسألة التعارض الظاهري، وهي النقطة الثالثة.

الثالثة: أنَّ علماء الشريعة قد وضعوا قواعد للتعامل مع الأحاديث التي ظاهرها التعارض، وهذا بحمد الله من الاهتمام الشديد بحفظ السنة والدين ومن تسخير اللهﷻ لهؤلاء العلماء لدفع توهم التعارض بين الأخبار، وهذا يبين ويوضح بجلاء أنَّ

---

[1] – الإبهاج في شرح المنهاج ((منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي(3/218-219).
[2] – زاد المعاد في هدي خير العباد(4/137-138).

الأئمَّة مع اعترافهم بوجود الأحاديث التي ظاهرها التعارض لم يطعنوا في تلك الأحاديث إذا صحت لأنَّ كلَّها ثابتة عن النَّبيِّ ﷺ، لكن وضعوا الأصول وقعَّدوا القواعد للتعامل مع هذا الأمر لا كما فعله الحداثيون أبعد الناس عن أصول العلم في المسارعة في رد الأحاديث بالهوى، وهذه القواعد كالآتي[1]:

- إذا ثبت النسخ بأحد طرق معرفة النسخ وهي النص وقول الصحابي والإجماع والتاريخ اليقيني وجب في هذه الحالة قولا واحدا الأخذ بالناسخ وترك المنسوخ.
- إذا لم يثبت النسخ ولم يعرف أن في المسألة ناسخ ومنسوخ طلب الجمع بين الدليلين، لأن كلا منهما من كلام النبي ﷺ، فليس أحدهما أولى بالأخذ من الآخر، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، وطرق الجمع بين الأدلة كثيرة.
- إذا لم يمكن الجمع بين الدليلين عُدِلَ إلى التَّرجيح، مع قلة هذا المسلك، لقلة الأحاديث التي ظاهرها التعارض ولم يثبت النسخ فيها أو لم يمكن فيها الجمع بينها.

على أنَّ التَّعارض الظاهري بين الأدلة يكون غالبا في نظر المجتهدين وليس في أصل الأدلة، يقول الإمام الشاطبي في باب التَّعارض والترجيح: "بعد أن نقدِّم مقدمة لا بد من ذكرها، وهي أن كلَّ من تحقَّق بأصول الشَّريعة؛ فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل؛ فلا يكاد يقف في متشابه؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالمتحقق بها متحقق بما في نفس الأمر؛ فيلزم أن لا يكون عنده تعارض، ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف؛ لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة

[1] - ينظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي(1/6-9)، وقد وقع الخلاف بين الجمهور والحنفية في ترتيب هذه المسالك، وينظر: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث لعبد المجيد السوسوة(ص 113-122)، وهذه الإحالة منقولة من كتاب: إعلاء البخاري(ص 199 حاشية).

عندهم"[1].

الثَّالث: أما فيما يخص مخالفة أحاديث في البخاري للعقل والعلم الحديث، فالجواب عليه في نقاط:

الأولى: أنَّ مقياس العقل وحده لا يكفي في الحكم على الأحاديث، لأنَّ عقول النَّاس تختلف فيما بينها، فأيُّ عقلٍ يُعتمد في ذلك؟ هل عقل فلان أو عقل فلان؟ فإذا حاكمنا الحديث لعقل فلان، فيأتي فلان ويحكم عليه بعقله بما يخالف حكم العقل الأوَّل، فبطل بذلك هذا المقياس من أساسه، خصوصا وأنَّ هؤلاء لا علم عندهم بمعايير نقد الحديث سندا ومتنا، وعليه فإذا وجد شيء من الأحاديث مما يتوهم فيه مخالفة العقل، فإن المرجع في الحكم على ذلك هم أئمة النقد لأنهم الأعلم بوقوع ذلك التعارض إن وجد، لأنهم أعرف الخلق بأحاديث النبيﷺ، وأخباره وسيرته وما ينبغي أن يكون من كلامه وما لا ينبغي لممارستهم الشديدة لذلك، ولذلك فلم يخل هذا الأمر علماء النقد وردوا كثيرا من الأحاديث بمجرد النظر في متونها[2].

الثانية: أنَّ الحديث إذا صح يستحيل أن يعارض العقل، لأن الإسلام دين الفطرة وصحيح المعقول لا يناقض صريح المنقول، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالمعقول الصريح موافق للشرع متابع له كيف ما أدير الأمر، وليس في صريح المعقول ما يناقض صحيح المنقول، وهو المطلوب"[3]، ويقول أيضا: "وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في

[1] – الموافقات(5/ 341).

[2] – ينظر: كتاب: المنار المنيف لابن القيم.

[3] – درء تعارض العقل والنقل(2/ 149)، وينظر: كذلك(2/ 346 و5/ 379).

مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط "[1].

الثَّالثة: أنَّ الحديث كذلك إذا صح من المحال أن يُعارض العلم الحديث، بل إنَّ العلم الحديث قد أثبت صحة كثيرا من الأحاديث التي ادعى هؤلاء مناقضتها للعقل، فهذا حديث الذباب الذي دندن حوله كثيرٌ منهم قد أثبت العلم الحديث أنَّه صحيحٌ، وذلك في دراسةٍ لعلماء من دول غربية أثبتت الدراسة أن الذباب يحمل في أحد جناحيه جراثيم مُضره، وفي الجناح الآخر بكتيريا تقضي على تلك الجراثيم[2].

المبحث الرابع: شبهات تتعلق بوثاقة رجال الصحيح،

شبهة إخراج البخاري لرواة متكلم فيهم.

وهذه الشبهة قديمة، أثارها بعضُ أهل البدع قديما، ثمَّ أحياها المستشرقون حديثا وتلقَّفها الحداثيون وجعلوها من ركائز حربهم على الصَّحيحين، والمقصود بهذه الشبهة أنَّ الإمام البخاري أخرج لرواة ضعفاء من جهة العدالة كبعض من رمي ببدعة، ورواة ضعفاء من جهة الضبط كسيئي الحفظ، كما أخرج رواية بعض المختلطين بعد الاختلاط وعن بعض المدلسين، وهذا يقتضي الطعن في أحاديث أولئك الرواة الضعفاء، ولا ينفع إخراج البخاري لحديث أولئك في "صحيحة" أو وقوع الإجماع على صحة أحاديثه، بل ذهب بعضهم إلى وجوب محاكمة البخاري ومسلم إلى قواعد الجرح والتعديل للحكم على أحاديث الصحيحين مثلهم مثل غيرهم من كتب السنة، بمعنى أنَّ كتاب البخاريّ ومسلم لا خصيصة ولا ميزة لهما

---

[1] – درء تعارض العقل والنقل(1/147).

[2] – ينظر: الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية لغازي الشمَّري(ص 476 فما بعدها)

عن بقية الكتب في وجوب النظر في رواة الأحاديث من حيث العدالة والضبط[1].

والجواب على هذه الشبهة من وجوه:

الأوَّل: هل يجهل الإمام البخاري أنَّ هؤلاء الرُّواة متكلم فيهم وهو إمام الصنعة؟ كلا وألف كلا فالبخاري من أئمَّة الحديث ومن النقاد الكبار ومن المقدمين في هذا الشأن، يقول إمام الأئمَّة محمد بن إسحاق بن خزيمة: "ما رأيت تحت أديم السماء أعلم بالحديث من محمد بن إسماعيل البخاري"[2]، وفي رواية: "ما رأيت تحت أديم السماء أحفظ لحديث رسول اللهﷺ ولا أعرف به من محمد بن إسماعيل البخاري"[3]، قال محمد بن طاهر المقدسي معلقا على كلمة ابن خزيمة: "وحسبك بإمام الأئمة ابن خزيمة يقول فيه هذا القول مع لقيه الأئمة والمشايخ شرقًا وغربًا، ولا عجب فيه، فإن المشايخ قاطبة أجمعوا على قدمه، وقَدَّمُوُه على أنفسهم في عنفوان شبابه، وابن خزيمة إنما رآه عند كبره وتفرده في هذا الشأن"[4]، وقال الحازمي: "أما البخاري فكان وحيد دهره وقريع عصره إتقانا وانتقادا وبحثا وسبرا، وبعد إحاطة العلم بمكانته من هذا الشأن لا سبيل إلى الاعتراض عليه في هذا الباب"[5].

فالإمام البخاري على علم بدرجة الرواة الذين أخرج لهم في الصحيح كيف لا وهو من أئمة النقد، لكن الشأن كله في طريقة إخراج البخاري لأحاديث هؤلاء، الذي لا يمكن لهؤلاء الحداثيين أن يفهموا ذلك لجهلهم التام بمناهج الأئمة في النقد، يقول البخاري عن نفسه: "لم تكن كتابتي للحديث كما يكتب هؤلاء. كنت إذا كتبت عن

[1] – ينظر: إعلاء البخاري(ص 153-183).
[2] – تهذيب الأسماء واللغات للنووي(70/1)، وتاريخ دمشق(65/52).
[3] – تاريخ دمشق(65/52).
[4] – تهذيب الأسماء واللغات للنووي(70/1).
[5] – شروط الأئمة الخمسة ضمن ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث(ص 183).

رجل سألته عن اسمه وكنيته ونسبة وعلة الحديث إن كان فهما، فإن لم يكن فهما سألته أن يخرج إليَّ أصله ونسخته، فأما الآخرون فإنهم لا يبالون ما يكتبون وكيف يكتبون"[1]، ويقول البخاري كذلك: "فلمَّا طَعَنْتُ في ثماني عشرة وصنَّفت كتاب قضايا الصحابة والتابعين ثمَّ صنفتُ "التاريخ" في المدينة عند قبر النَّبيِّ ﷺ، وكنت أكتبه في الليالي المقمرة، قال: وقلَّ اسمٌ في التاريخ إلا وله عندي قِصَّة إلا أني كرهت أن يطول الكتاب"[2].

الثاني: أنَّ الرَّاوي المتكلم فيه قد يكون كذلك عند غير البخاري، أمَّا عند البخاري فهو محتج به، وهذا من باب اختلاف النقاد في الحكم على الرواة، فإنَّ من المعلوم أن الحكم على الرواة من باب الاجتهاد، فقد يؤدي اجتهاد البخاري إلى توثيق راو وغيره يضعفه أو العكس، ومن اطلع على عرف المحدثين جزم بذلك، وعليه فلا انتقاد على البخاري في مثل هؤلاء[3].

الثَّالث: وهو أهمُّ هاته الوجوه، أن ما ثبت أنه متكلم فيه -وهو لا شك أنه موجود في صحيح البخاري، فإنَّه تقدَّم في الوجه الأوَّل أن هؤلاء لم يفهموا طريقة نقد وإخراج البخاري لحديث هؤلاء لجهلهم بطريقة الأئمة الحديث في النقد، فإن الإمامين البخاري ومسلما أقاما كتابيهما على مبدأ الانتقاء، ومبدأ الانتقاء في حقيقة الأمر لا يختصُّ بالبخاري ومسلم، بل إنَّ جميع النُّقَّاد على ذلك في باب الحكم على الحديث والتَّعامل مع الرِّوايات تصحيحا وتعليلا، إلا أنَّ ذلك ظهر جليًّا في عمل البخاري ومسلم لكونهما اشترطا في كتابيهما الصِّحة، ولشهرة كتابيهما وكلام العلماء على منهجهما.

[1] - تاريخ الإسلام(140/6)، وسير أعلام النبلاء(406/12).
[2] - هدي الساري(ص 670).
[3] - ينظر: هدي الساري(ص 548-550).

ومسألة الانتقاء معناها التَّعامل مع أحاديث الرَّاوي بمعطيات كثيرة وأحوال مختلفة، على حسب حال الرَّاوي، واعتبار كيفية روايته، وأحوالها والقرائن المحتفَّة بها، والملابسات التي جاءت بها، وذلك بالنَّظر إلى درجة الرَّاوي، واعتبار حفظه في شيوخه، وكيفية تحديثه بالحديث، ومقارنة ذلك بمن شاركوه في رواية الحديث، أو بتعبير آخر بالنَّظر الثَّاقب والتَّدقيق الشَّديد في كلِّ الأحوال المتعلِّقة بكلِّ رواية وراويها، بمعنى أنَّ كلَّ حديث لا بدَّ أن نتعامل معه وفق هذه الطريقة، من النَّظر في أحوال الراوي وروايته لذلك الحديث؛ النَّظر إلى حال الرَّاوي من حيث درجته في نفسه، ودرجته في شيوخه، ودرجته مقارنة بغيره ممَّن شاركه في الرِّواية، ودرجته في المكان والزَّمان الذي يحدِّث فيه، والنَّظر إلى حال روايته للحديث من حيث التَّفرُّدُ والمخالفةُ والاضطرابُ، مع الأخذ بعين الاعتبار أحوال هذه الأمور الثَّلاثة، كاحتمال التَّفرد من عدمه في حالة التَّفرد، وجواز الزيادة وعدمها في حال المخالفة، وإمكانيَّة رواية الحديث على وجهين من عدمه في حال الاختلاف عليه.

فالانتقاء هو عدم التَّعامل مع روايات الرَّاوي بقانون مطَّرِدٍ وناموس واحد، وذلك على حسب درجته التي استقرت في كتب ا لجرح والتعديل فحسب، وإنَّما الانتقاء هو التَّعامل مع كلِّ رواية بنقد خاص، وبحكم يختلف على رواية أخرى، وذلك أنَّ لكلِّ رواية من الأحوال والقرائن الخاصَّةِ بها ما تجعلها تختلف على رواية أخرى ولو كانت بنفس الإسناد.

وعلى مبدأ الانتقاء واعتبار أحوال الرِّواية، وتمييز ما أصاب فيه الرَّاوي وما أخطأ، وما وهم فيه وما أتقن، وما ضبط فيه وما قصَّر، وما انفرد به وما خالف، قام علمُ النُّقَّاد وتأسَّس فِقْهُ الأئمَّة في التَّعامل مع الأحاديث، والحكم على مقبولها ومردودها، وهذا الذي جعل للأئمَّةِ تلك المنزلة العليَّة والدَّرجة الرَّفيعة التي تميَّزوا بها عن غيرهم، ولا يمكن لأحدٍ أن يلحقهم فيها، وذلك لاطِّلاعهم على أحوال

الرِّوايات ودقائقها وغوامضها، بحسب الوسائل التي كانت عندهم وعُدِمْت عند من جاء بعدهم.

وعليه فإذا أخرج البخاري أو مسلم لراو متكلم فيه فإنه ينتقي من حديثه ما علم أنه أصاب فيه؛ إما بمتابعة وإما بأمور أخرى يعلمونها، يقول ابن القيم متعقِّبا تعليلًا لابنِ القطَّان الفاسي: «وعلَّله ابنُ القطَّان بمطرٍ الورَّاق، وقال: كان يُشْبِهُهُ في سوء الحفظ محمَّد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وعِيبَ على مسلم إخراجَ حديثه، ولا عِيبَ على مسلمٍ في إخراج حديثه، لأنَّه ينتقي من أحاديث هذا الضَّرب ما يعلم أنَّه حَفِظَه، كما يطرح من أحاديث الثِّقة ما يعلم أنَّه غلط فيه، فغَلَطَ في هذا المقام من استدرك عليه إخراج جميع حديث الثِّقة، ومن ضعَّف جميع حديث سيء الحفظ، فالأولى: طريقة الحاكم وأمثاله، والثَّانية: طريقة أبي محمَّد بن حزم وأشكاله، وطريقة مسلم هي طريقة أئمَّة هذا الشَّأن، والله المستعان»(1)، وقال الزيلعي: «ومجرد الكلام في الرَّجل لا يُسْقِطُ حديثه، ولو اعتبرنا ذلك لذهب معظم السنَّة، إذ لم يسلم من كلام النَّاس إلا من عصمه الله ﷻ، بل خُرِّج في الصَّحيح لخلق ممَّن تُكلِّم فيهم، ومنهم جعفر بن سليمان الضبعي، والحارث بن عبد الإيادي، وأيمن بن نابل الحبشي، وخالد بن مخلد القطواني، وسويد بن سعيد الحدثاني، ويونس بن أبي إسحاق السبيعي، وغيرهم، **ولكن صاحبا الصَّحيح رحمهما الله إذا أخرجا لمن تُكُلِّمّ فيه، فإنَّهم ينتقون من حديثه** ما توبع عليه، وظهرت شواهده، وعلم أنَّ له أصلا، ولا يروون ما تفرَّد به، سيما إذا خالفه الثقات، كما أخرج مسلم لأبي أويس...»(2).

هذا هو معاملة صاحبي الصَّحيح لحديث الضَّعيف أو سيء الحفظ، وهذا يعني أنَّه

---

(1) – زاد المعاد(1/353).

(2) – نصب الراية(1/341).

لا اعتراض عليهما في تخريج حديث جماعة ممَّن هذا وصفهم، لأنَّهم انتقوا واختاروا لهم ما علموا يقينا أنَّهم لم يخطئوا فيه، وبهذا كذلك نجيب على تخريج أحاديث ممَّن وصف بالتَّدليس، أو رمي بالاختلاط في الصَّحيحين، بأنَّهم انتقوا لهم ما علموا أنَّهم لم يُدَلِّسوا في تلك الأحاديث بعينها بالنِّسبة للمدلِّسين، وهذا قصد العلماء في قولهم أحاديث المدلِّسين في الصَّحيحين تحمل على الاتِّصال، وبالنسبة للمختلِطين ما علموا أنَّهم حدَّثوا به قبل الاختلاط، أو ممَّا أصابوا فيه ولو حال الاختلاط، يقول الحافظ ابن حجر: «وأمَّا ما أخرجه البخاري من حديثه -يعني سعيد بن أبي عروبة- عن قتادة فأكثره من رواية من سمع منه قبل الاختلاط، وأخرج عمَّن سمع منه بعد الاختلاط قليلا كمحمَّد بن عبد الله الأنصاري وروح بن عبادة وابن أبي عدي، فإذا أخرج من حديث هؤلاء انتقى منه ما توافقوا عليه»[1]، فلا يستدرك على النُّقَّاد إلا جاهل بطريقتهم، وقال ابن القيم وهو يردُّ على من ضعَّف رواية المختلط حال اختلاطه مطلقا، مُمَثِّلا برواية يزيد بن هارون، عن سعيد الجُرَيري، وقد روى عنه بعد الاختلاط: «هذا إنَّما يكون علَّة إذا كان الرَّاوي ممن لا يُمَيِّزُ حديث الشَّيخ صحيحه من سقِيمه، وأمَّا يزيد بن هارون وأمثاله إذا رووا عن رجل قد وقع في حديثه بعض الاختلاط، فإنهم يميزون حديثه وينتقونه»[2]، فإذا كان الذي يروي عن المختلط حال اختلاطه من النقَّاد الذي ينتقي ما يعلم أنَّ هذا المختلط أصاب فيه، فإنَّه يقبل ذلك منه، وكذلك من علم ذلك من بقيَّة النُّقَّاد، فقد قال يحيى بن معين للإمام وكيع بن الجراح: "تُحَدِّثُ عن سعيد بن أبي عروبة، وإِنَّمَا سمعت منه في الاختلاط؟ فقال وكيع: «رأيتني حدثت عنه إلا بحديث مُسْتَوٍ»[3]، وقد قال وكيع في موضع آخر: «كنَّا ندخل

[1] - هدي الساري(ص 576).

[2] - تهذيب السنن(3/1354-1355).

[3] - الكفاية(ص 136).

على سعيد-يعني ابن أبي عروبة-، فنسمع، فما كان من صحيح حديثه أخذناه وما لم يكن صحيحا طرحناه»[1]، وهذا دليل واضح جدًّا أن الإمام وكيعا يعرف الحديث الصَّواب من الخطأ في حديث ابن أبي عروبة المختلط لأنَّه ناقد من النُّقَّاد، وفيه دلالة أنَّ المختلط قد يصيب ولو حال اختلاطه، وهذا من الأدلة التي تدلُّ على دِقَّة علم النُّقَّاد ومنهم الإمام الفذ البخاري ووجوب التَّسليم لكلامهم على الروايات، والله أعلم.

الخاتمة وأهم النتائج.

من خلال هذا العرض السَّريع لأهم الطعون والشبهات الموجهة لصحيح الإمام البخاري، يمكن تلخيص أهم نتائج هذا البحث في النقاط الآتية:

- أن الحداثيين ورثوا علم المستشرقين وأخذوا مناهج التَّغريبيين وسخروا ذلك للطعن في الدين وأصوله وثوابته، ومنها الطعن في السنة وفي حجيتها وفي صحتها وفي تدوينها، ومن ذلك صحيح البخاري.
- أن الحداثيين من أجهل الناس بأصول الاستدلال وقواعد علوم الإسلام.
- أن طعون الحداثيين في البخاري وصحيحه لا تخرج عن طعون المستشرقين والعلمانيين.
- أن الطعون الموجهة للبخاري وصحيحة طعون واهية لا تنطلي على أهل العلم لكنها قد لبس بها على طائفة من المجتمع وخصوصا الطبقة المثقفة.
- من خلال الجواب على الطعون الموجهة للبخاري ظهر مدى جهل وتلبيس هؤلاء القوم على الناس، وظهرت مكانة صحيح البخاري بل وتؤكد أنَّه أصح كتب السنة على الإطلاق.

---

[1] - تهذيب الكمال(10/11).

أغلب المصادر والمراجع.

– إعلاء البخاري، إعداد: عبد القادر بن محمد جلال، دار سَلَف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1439ه-2018م.

– إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمَّام-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1423ه.

– الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية، غازي محمود الشمَّري، دار النوادر، الطبعة الأولى، 1433ه-2012م.

– الإرشاد في معرفة علماء الحديث، أبو يعلى الخليلي، خليل بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن الخليل القزويني، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1409ه.

– التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي، تحقيق: د. أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1406ه-1986م.

– الجامع لأخلاق الراوي وآداب السَّامع: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض-السعودية، 1403ه-1983م، دط.

– الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن-

الهند ودار إحياء التراث العربين بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1271ه-1952م.

- السنن، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، اعتنى به فريق بيت الأفكار الدولية، بيت الأفكار الدولية، الرياض-السعودية، وعمان-الأردن، دط ودت.

- السنن، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1423ه-2002م.

- الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث: أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمذاني، تحقيق: أحمد طنطاوي جوهري مسدد، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1422ه-2001م.

- الفروسية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، دار الأندلس، حائل-السعودية، الطبعة الأولى، 1414ه-1993م.

- الكفاية في علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، الناشر: المكتبة العلمية، المدينة المنورة، دط.

- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، دط.

- الموافقات، لإبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى،

1997م، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان.

– انتقاض الاعتراض في الرد على العيني في شرح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي وصبحي بن جاسم السَّامرائي، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1413هـ-1993م.

– تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ-2002م.

– توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر بن صالح (أو محمد صالح) ابن أحمد بن موهب، السمعوني الجزائري، ثم الدمشقيّ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة: الأولى، 1416هـ-1995م.

– جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النَّمري القرطبي، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة التاسعة، 1432ه.

– درء تعارض العقل والنقل، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحرَّاني، تحقيق: محمَّد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391ه.

– زاد المعاد في هدي خير العباد، محمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1421ه-2000م.

– سير أعلام النبلاء شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز

الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405 ه-1985م.

– شروط الأئمة الخمسة، أبو بكر محمَّد بن موسى الحازمي، ضمن ثلاثة رسائل في علم مصطلح الحديث، اعتنى بها: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، 1426ه-2005م.

– صحيح البخاري نهاية أسطورة، رشيد أيلال، دار الوطن للصحافة والطباعة والنشر، المملكة المغربية، الطبعة الأولى 2017م.

– صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1408ه-1987م.

– فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، تحقيق: علي حسين علي، الناشر: مكتبة السنة – مصر، الطبعة: الأولى، 1424هـ-2003م.

– معرفة أنواع علوم الحديث، المعروف بمقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، تحقيق: إسماعيل زرمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1428ه-2007م.

– منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1406هـ-1986م.

- موضح أوهام الجمع والتفريق، موضح أوهام الجمع والتفريق: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 1405ه-1985م.

- هدي الساري مقدمة فتح الباري، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، دار السلام، الرياض، ودار الفيحاء، الطبعة الثالثة، 1420هـ-2000م.

توظيف نظرية الإسناد في نقد الحداثة
كتاب " من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" لجورج طرابيشي أنموذجا

بقلم
د/ الياسين بن عمراوي
جامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة
Yacineproff@gmail.com

المقدمة:

الحمد لله وحده، والصلام والسلام على نبيه محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

لما استنكف العقلانيون والحداثيون للتراث الإسلامي خاصة مصادر التشريع دون رعاية حق القداسة لها، وجاء منهم التشكيك في وحيية السنة النبوية، وكيفية فهم وتنزيل الوحيين على الواقع تحت مسمى "نقد العقل العربي"، ظهرت طائفة منهم تزعم أن الوحي هو القرآن الكريم فقط، ففتحت مجالا واسعا للطعن في السنة من حيث مصدرها والاحتجاج بها ليتملصوا من اعتمادها مطلقا، ومن هؤلاء جورج طرابيشي في أواخر مؤلفاته: " من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"، إذ يعد هذا الكتاب من أهم الكتب المؤلفة في رد الحديث والطعن في منهج المحدثين وتدوين السنة النبوية، ثم في أصول فهم السنة وعلاقتها بالقرآن، وغيرها من القضايا،_ على غير طريقتهم طبعا_ إما عن طريق التدليس والتلبيس، أو اجتزاء الكلام والأدلة وعدم استيعابها، فتراه يحتج بالحوادث التاريخية ، والسيرة النبوية وبعض الأخبار النبوية والآثار، أو يحرف الكلم عن مواضعه، بما يوافق رأيه وهواه دون الالتفات إلى

ما يخالفها في الطرف الآخر ، فيورد أقوال بعض علماء الحديث دون استيعاب الاختلاف الذي قد يفضي.إلى ترجيح غير الرأي الذي ذهب إليه "جورج" في كتابه، لهذا ينبغي التصدي لمثل هذه المغالطات والافتراءات على السنة وعلمائها، بالكشف والبيان، غير أني لم أقف على دراسة متخصصة في نقد الكتاب بالمعنى الذي يصبو إليه هذا البحث، من استعمال قواعد علماء الحديث في نقد تلك الشبهات كنظرية الإسناد واعتباراتها وتفريعاتها، وما وقفت عليه هو بحث بعنوان **" من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث(قراءة نقدية في كتاب جورج طرابيشي) وحدة الأبحاث الاجتماعية – مناف الحمد– مركز حرمون للدراسات كانون الثاني /يناير2018** ، لكنه لم يناقش المسائل الواردة في هذا البحث من جانب، ومن جانب آخر لم يعتن بدراسة المسائل على طريقة المحدثين في التدوين والاحتجاج والاستدلال؛ إلا ما تناوله مقتضبا في مسألة تدليس "هشيم بن بشير"، أما المسائل الأخرى فأكثرها أصولية، كالاستحسان عند مالك والشافعي، وتفسير السنة، والقياس، والنسخ عند الشافعي، وغيرها.

وقد جاء هذا البحث[1] لمعالجة وبيان منهج جورج في أصول البحث والاستدلال، وهل هذه الشبهات والافتراءات وليدة اليوم؟ أم أنها قديمة أصبغوها لباسا جديدا؟ وهل يتوافق العقل مع استدلالاتهم؟ أم هو مجرد هوى في النفس مشبعا بالكيد للإسلام وأهله من خلال الطعن في مقدساته؟ وكيف نرد على ذلك كله من خلال قواعد المحدثين وأصول استدلالهم التي يعتمدها جورج في ما أورده في الكتاب؟.

وللوصول إلى الغاية المنشودة، والفائدة المرجوة قسمت البحث كما يأتي:

[1] – وهو مداخلة خاصة يشارك بها الباحث في المؤتمر الدولي الثالث حول:" القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلامية –رؤية نقدية –" الذي ينظمه قسم أصول الدين بجامعة حمة لخضر بالوادي يومي 11-12 ديسمبر 2018م.

مقدمة: في التعريف بالموضوع وبيان أهميته والاشكالية ، وأهم الدراسات السابقة فيه.

المبحث الأول : نقد مجازفات جورج في باب رواية الحديث وتدوينه:

المطلب الأول: ابطال الرواية والحديث بمقتضى بشرية النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عنه.

المطلب الثاني: اتهام المحدّثين بوضع الحديث على النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عنه.

المبحث الثاني : نقد مغالطات طرابيشي في الاستدلال:

المطلب الأول: الآحاد والمتواتر ومدى حجيتهما.

المطلب الثاني: الانعتاق من النص والاستدلال بأحاديث متناقضة – مالك بن أنس نموذجا- والجواب عنها:

الخاتمة : فيها نتائج البحث والتوصيات.

المبحث الأول : نقد مجازفات جورج طرابيشي في باب رواية الحديث وتدوينه:

المطلب الأول: ابطال الرواية والحديث بمقتضى بشرية النبي ﷺ والجواب عنه.

قد هول جورج كثيرا لمسألة بشرية النبي صلى الله عليه وسلم ومحاولة إثباتها وتأكيدها لإبطال صفة الوحي عن كلامه صلى الله عليه وسلم حتى يوهم القارئ أنه يتصرف ويجتهد من عند نفسه من غير أن يوحى إليه، وإنما وظيفته تبليغ الوحي الذي هو القرآن فقط، ثم يحشد نصوصا تثبت بشريته منفصلة عن الوحي بل ادعى أنها أحاديث بلغت خمسا وستينا حديثا، وكلها صحيحة قال:" والحق أن حديث: « إنما أنا بشر» الذي تتعدد رواياته وأسانيده وكلها صحيحة على شرط الشافعي، وعلى شرط الشيخين من بعده – إنما ينهض دليلا حاسما لا على وجوب الجمع، بل على وجوب

التفريق بين كتاب مصدره إلهي وسنة صادرة عن الرسول من حيث هو بشر، وقد حذّر الرسول نفسه في أكثر من حديث موضوع على لسانه من الخلط بين أمر الله وأمره هو: فأمره منزه عن الباطل وأمره هو غير منزه عن الخطأ؛ لأنه بنص القرآن مثنى وثلاث ورباع رسول بشر، وبنص الحديث أيضا فعبارة « إنما أنا بشر» تتردد نحوا من خمس وستين مرة في المدونة الحديثية الكبرى التي تؤلفها الكتب التسعة.. "[1]

ثم ساق تلك النصوص وهي كما سبق محدودة ليست بتلك الكثرة التي هوّل لها طرابيشي، وفيما ذكره عدة ملاحظات منها:

الأولى: ادعى أن تلك الأحاديث منسوبة وموضوعة على النبي صلى الله عليه وسلم؛ ثم أخذ يستدل بها على دعوى انفصال أقوال النبي صلى الله عليه وسلم البشرية عن الوحي الإلهي، ومن المعلوم أنه لا تقام الدعاوى على باطل، فما بُني على باطل فهو باطل، ولا يزال يكرر أنها منسوبة وموضوعة[2] رغم اعتماده عليها، واستدلاله بها ومنافحته عنها بأنها أصول يستدل بها على انفصام الذات البشرية في الأقوال والأفعال والأحكام عن الذات المأمورة بتبليغ الوحي (القرآن فقط)، بل يتناقض فيها تناقضا صريحا فتارة يثبتها وأخرى يردها، ومرة ثالثة يتردد فيها قال: " .. وبديهي أننا نرى مدى الصحة التاريخية لهذه الأحاديث الخمسة والستين ولآلاف غيرها مما تحتويه دفتا المدونة الحديثية التي عرفت تضخما متسارعا ابتداء من القرن الثالث للهجرة، فأمر الصحة التاريخية في هذا الموضوع بات أشبه بعلم الباطن الذي لا يعلمه بموجب النص القرآني سوى الله.. "[3].

[1] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص: 190.

[2] – ينظر مثلا: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص: 190، 192.

[3] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص: 192.

إذا كان النص النبوي لا يستطيع التاريخ إثباته رغم تناقل الثقات له وفحص الجهابذة النقاد لراويه، فكيف تثبت النصوص الأخرى التي تستدل بها على مناقضة الأحاديث الصحيحة التي تسميها أخبارا يشهد لها العقل الصحيح؟، ثم كيف تناقش كلام الأئمة كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، وأنت لا تستطيع أن تثبته على قواعد علمية رصينة؟ ألا تحتاج إلى نصوص الوحي الخالص كالقرآن؟ ولكن أنّى لك ذلك؟.

ثم إن طرابيشي يتهم المحدثين برواية الموضوعات، والزيادة في عدد الأحاديث المنسوبة إليه صلى الله عليه وسلم خاصة مع بداية القرن الثالث للهجرة، وهذا كيد وكيل بمكيالين، وتناقض في طرق الاستدلال:

❋ أنت أيها المستدل على بشرية النبي صلى الله عليه وسلم بأحاديث رواها المحدثون، كيف تتهمهم برواية الموضوعات ثم تثق في مروياتهم لتثبت تلك الدعاوى؟، ثم إن المرء ليعجب كيف تستدل بقول أرسطو ومن تابعه[1]، وهي أقوال لا أزمة لها وخطام وليس يعرف لها إسناد ضعيف ولا موضوع فضلا أن يكون صحيحا أو حسنا.

❋ إن قولك عن أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم في تزايد وتضخم مع القرن الثالث: هو رأي من لم يفهم صنعة المحدثين وطرق الرواية والتدوين، فإن الحديث انتشر أولا في القرون الأولى بالسماع والمشافهة بنفس العدد الذي انتشر بالكتابة والتدوين بعد ذلك دون زيادة حرف في متونها – إلا ما وضعه الوضاعون والكذابون وقد نخلها الأئمة –، وإنما الذي زاد وتشعب هو الأسانيد والطرق بعد أن طالت سلسلة الإسناد، وكثر الآخذون عن الشيوخ والأئمة وأصحاب

[1] – ينظر من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص: ص:201.

المصنفات؛ كمالك الشافعي وقبلهم الزهري وهشام بن عروة والأعمش وغيرهم كثير؛ فتجد الواحد منهم يُعدّ تلامذته بالآلاف مما لا يعدّهم عادّ ولا يحصيهم ديوان، فلما كان الأمر كذلك اختار الأئمة المصنِّفون عن هؤلاء أوثق الطرق وأنقاها لتدوين الوحي.

<u>الثانية:</u> إن ما ذكره طرابيشي. أن عدد النصوص في الكتب التسعة مما فيه لفظ : "إنما أنا بشر " قد تجاوز خمسا **وستينا (65 نصا) ليس بصحيح البتة،** إنما هي ستة (6) أحاديث فقط[1]، مكررة بنحو العدد الذي ذكره وأكثر من ذلك إذا أضفنا الطرق التي ذكرها

---

[1] – وهذه الأحاديث هي كالآتي وهي مكررة بهذه الألفاظ أو بنحوها في الكتب التسعة أيضا:

أ/ عَن أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَتَّخِذُ عِنْدَكَ عَهْدًا لَنْ تُخْلِفَنِيهِ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ فَأَيُّ الْمُؤْمِنِينَ آذَيْتُهُ شَتَمْتُهُ لَعَنْتُهُ جَلَدْتُهُ فَاجْعَلْهَا لَهُ صَلَاةً وَزَكَاةً وَقُرْبَةً تُقَرِّبُهُ بِهَا إِلَيْكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" صحيح مسلم :(4/ 2007).

ب/ أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار" صحيح البخاري: (2/ 867). صحيح مسلم : (3/ 1337).

ج/ رافع بن خديج قال: " قدم نبي الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يأبرون النخل يقولون يلقحون النخل فقال ما تصنعون قالوا كنا نصنعه قال لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا فتركوه فنفضت أو فنقصت قال فذكروا ذلك له فقال إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر". صحيح مسلم : (4/ 1835).

د/ زيد قال:"قام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فينا خطيبا بماء يدعى خما بين مكة والمدينة فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال أما بعد ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب وأنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به...". صحيح مسلم : (4/ 1873).

هـ/ قال عبد الله :"صلى النبي صلى الله عليه وسلم، -قال إبراهيم لا أدري زاد أو نقص- فلما سلم قيل له يا رسول الله أحدث في الصلاة شيء؟ قال: وما ذاك؟ قالوا: صليت كذا وكذا، فثنى رجليه، واستقبل القبلة ، وسجد سجدتين ثم سلم، فلما أقبل علينا بوجهه، قال: " إنه لو حدث في الصلاة شيء لنبأتكم به ،ولكن إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب، فليتم عليه

مسلم في صحيحه، وإنما عدّ -جورج- كل حديث بالمكرر نصا مستقلا عن غيره ليوهم القارئ أنها بالكثرة المفضية إلى تصديق مقولته: الفصل بين كلام النبي صلى الله عليه وسلم كبشر، وبين كلامه الذي هو وحي أمر بتبليغه إلى الناس وهو القرآن فقط – على رأي جورج– ، ونسي.أن العبرة بالصحة أولا، ثم بحسن توظيف النص وفق المعنى الصحيح الصريح ثانيا.

ثم يعيد الكرة مرة أخرى في مسألة كثرة الأحاديث في وصف بشرية محمد صلى الله عليه وسلم بألفاظ مقاربة للأحاديث الأولى مع بقاء المعنى نفسه بل هي نفسها ومن ذلك حديث الراوي، فقد ورد بعدة ألفاظ ولكن جورج جعلها أحاديثا مستقلة لا لشيء سوى أن اللفظ الآخر جاء كالآتي :"إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر،.." وهو حديث أبي هريرة الذي ذكره قبل ذلك بصفحات وجعله من جملة الخمس وستين حديثا الدالة على تباين الحالة البشرية عن حالة الوحي[1].

الثالثة: لا يخالف أحد فيه أدنى مسكة عقل من الناس سواء كانوا كفارا أو مشركين فضلا عن المسلمين علماؤهم وعامتهم في إثبات بشرية النبي صلى الله عليه وسلم، بنص القرآن والسنة الصحيحة ،قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًاۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْۖ قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ الأنعام: ٩١

= ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين". صحيح البخاري:(1/ 156) صحيح مسلم: (1/ 400).

و/ عن أبي بكرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استفتح الصلاة فكبر، ثم أومأ إليهم أن مكانكم، ثم دخل فخرج ورأسه يقطر، فصلى بهم، فلما قضى الصلاة قال: " إنما أنا بشر وإني كنت جنبا " سنن أبي داود : (1/ 60).

[1] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص: 192.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾ ﴾ الكهف: ١١٠

قَالَ تَعَالَى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓاْ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ ﴾ فصلت: ٦

ولم يختلفوا أيضا في أن ما صدر منه صلى الله عليه وسلم هو وحي بنص القرآن من خلال الآيات السابقة، وآية النجم ﭧﭐﱡﭐ نج نح نخ نم نى ﱠ النجم: ٣ .

قال المفسرون: "ما يتكلَّم بالباطل، وذلك أنهم قالوا: إنه يقول القرآن من تلقاء نفسه. إِنْ هُوَ أي: ما القرآنُ إِلَّا وَحْيٌ من الله يُوحى وهذا ممّا يحتجّ به من لا يجيز للنبيّ صلّى الله عليه وسلم أن يجتهد، وليس كما ظنُّوا، لأن اجتهاد الرأي إذا صدر عن الوحي، جاز أن ينسب إلى الوحي"[1].

وقال القرطبي: " وفيها أيضا دلالة على أن السنة كالوحي المنزل في العمل"[2].

وقال ابن عاشور: " واعلم أن تنزيهه صلى الله عليه وسلم عن النطق عن هوى يقتضي التنزيه عن أن يفعل أو يحكم عن هوى لأن التنزه عن النطق عن هوى أعظم مراتب الحكمة. ولذلك ورد في صفة النبيء صلى الله عليه وسلم «أنه يمزح ولا يقول إلا حقا»[3].

والسنة – التي يستدل بها المدّعي فيما يثبت ادعاءه فقط، وينكر غيرها مما يثبت خلاف ذلك-، قد جاءت أيضا ببيان أن كل ما يقوله حق حتى في الغضب، فعن عبد الله بن

[1] – زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي: (4/ 184).
[2] – تفسير القرطبي: (17/ 85).
[3] – التحرير والتنوير لابن عاشور: (27/ 93).

عمرو قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش فقالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر، يتكلم في الغضب. فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "اكتب، فوالذي نفسي بيده، ما خرج مني إلا حق"[1].

وعن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا أقول إلا حقا". قال بعض أصحابه: فإنك تداعبنا يا رسول الله؟ قال: "إني لا أقول إلا حقا"[2].

الرابعة: إن للنبي صلى الله عليه وسلم الحق في الاجتهاد والرأي في المسائل التي لم ينزل فيها الوحي القرآني، لأن كلامه مؤيد بالوحي ولو كان شيئا حاد فيه عن الحق أو جانب فيه الصواب لجاء القرآن مصححا لذلك الحكم، كما عُلم في عدة مواضع من القرآن الكريم، وأصدق شاهد على ذلك، قصة الأسرى، والأعمى وغيرهما، ثم إن تلك الأشياء التي صدرت منه عن نسيان مثلا فمن ذكّره صلى الله عليه وسلم أنه كان جنبا قبل أن يدخل في الصلاة؟.

الرابعة: إن تلك الأحاديث التي ادعى –جورج- أنها صحيحة على شرائط أهل الحديث ثم هول وضخم عددها ليس الأمر كما ادعى، لأن أئمة الحديث قد تكلموا في بعض ألفاظها، ولا يصححونها بالجملة ومن أمثلة ذلك:

حديث: أبي بكرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استفتح الصلاة فكبر، ثم أومأ إليهم أن مكانكم، ثم دخل فخرج ورأسه يقطر، فصلى بهم، فلما قضى الصلاة قال: " إنما أنا بشر وإني كنت جنبا ".

[1] – المسند: (162/2)، وسنن أبي داود برقم (3646) .

[2] – رواه الترمذي في السنن برقم (1990) وقال: "هذا حديث حسن صحيح".

وهذا الحديث من رواية حماد، عن زياد الأعلم، عن الحسن، عن أبي بكرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «دخل في صلاة الفجر، فأومأ بيده أن مكانكم، ثم جاء ورأسه يقطر فصلى بهم» عند أبي داود، ثم رواه بإسناد آخر عن حماد بن سلمة، بإسناده ومعناه وقال: في أوله: «فكبر». وقال في آخره: " فلما قضى الصلاة قال: «إنما أنا بشر، وإني كنت جنبا»، ثم قال أبو داود: رواه الزهري، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة قال: " فلما قام في مصلاه، وانتظرنا أن يكبر انصرف، ثم قال: «كما أنتم». **قال أبو داود**: ورواه أيوب، وابن عون، وهشام، عن **محمد مرسلا**، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «فكبر ثم أومأ بيده إلى القوم أن اجلسوا، فذهب فاغتسل». وكذلك رواه مالك، عن إسماعيل بن أبي حكيم، عن عطاء بن يسار، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «كبر في صلاة». قال أبو داود: وكذلك حدثناه مسلم بن إبراهيم، حدثنا أبان، عن يحيى، عن الربيع بن محمد، عن النبي صلى الله عليه وسلم «أنه كبر»[1]. وقال ابن رجب عن روايات حديث أبي بكرة التي فيها لفظ أنا بشر مرفوعا، قال: " وهذه كلها مرسلات "[2].

فالأئمة يصححون الحديث مرسلا، وليس فيه لفظ "إنما أنا بشر" إلا من رواية الدورقي عن حماد وقد بينها ابن خزيمة[3]، ويشبه أن تكون من أوهام حماد بن سلمة وإن كان ثقة إلا أن في حفظه شيء[4]، لأن هذه الزيادة أثبتها يزيد بن هارون أيضا عن

[1] – سنن أبي داود :(1/ 60) .

[2] – فتح الباري لابن رجب: (5/ 431).

[3] – صحيح ابن خزيمة :(3/ 62).

[4] – ينظر ترجمته في: الكامل في ضعفاء الرجال :(2/ 253)، تهذيب الكمال :(7/ 253)، تهذيب التهذيب: (3/ 11)، وقد قال يحيى القطان: "حماد بن سلمة عن زياد الأعلم وقيس بن سعد ليس بذاك" ينظر: الكامل في ضعفاء الرجال :(2/ 254).

حماد كما هو عند أحمد[1]، وقد خالفه غيره **فرواه مرسلا** من حديث أبي هريرة كما بيّن أبو داود، نعم هناك رواية عن ابن عون موصولة من حديث أبي هريرة من طريق أبي الربيع عبيد الله بن محمد الحارثي قال: نا الحسن بن عبد الرحمن بن العريان الحارثي، عنه به وفيها تلك الزيادة، أخرجها الطبراني وقال إنها من أفراد أبي الربيع[2].

فهذا حديث من الأحاديث التي قال عنها طرابيشي إنها صحيحة كلها، ثم استدل به على بشرية النبي صلى الله عليه وسلم، وقد علمنا حكم الأئمة فيه إذ الصحيح أنه مرسل، فأين ما ادعاه؟، بل نسب هذه الدعوى إلى المحدثين، فذكر أنها صحيحة على شرائط المحدثين كالشافعي والشيخان وأصحاب السنن والمسانيد: فقال".. ولكن بالمقابل عندما نتحدث عن صحة تلك الأحاديث الخمسة والستين التي تؤكد بشرية الرسول، وبالتالي قابلية سريان الخطأ عليه كسائر البشر –إلا فيما يوحى إليه وحيا وهو القرآن حصرا قرآني– فإنما نقصد شروط الصحة كما حددها أهل الحديث، وفي مقدمته الشافعي ومن بعده الشيخان وسائر أصحاب المسانيد والسنن، وهي شروط تتصل حصرا بالرواية والرواة وسلاسل الإسناد وتعديل الرجال"[3]. وهذه دعوى باطلة من عدة أوجه:

الأول: إن الشافعي لم يشترط صحة كل ما يستدل به في كتبه كالرسالة والأم وغيرها، وهذا لا يخفى على أدنى ممارس لعلم الشافعي وفن المحدثين.

الثاني: لم يقل أحد من المحدثين ممن كتب في المصطلح وعلوم الحديث وشروط الأئمة إن أصحاب المسانيد: كأحمد، والسنن: كأبي دود والنسائي والترمذي وغيرهم أنهم

[1] – المسند: (34/ 63 ط الرسالة).
[2] – المعجم الأوسط: (5/ 317).
[3] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص: 192.

اشترطوا الصحة في كل ما يخرجونه من الأحاديث في كتبهم[1]، إلا نزرا يسيرا من الأئمة أطلقوا لفظ الصحة على كتاب النسائي، وأضاف الحاكم الترمذي وأبا داود، كما حكاه ابن حجر[2]، ولكنه مخالف لواقع تلك الكتب، بل هم أنفسهم تكلموا على بعضها فضعفوها وأعلوها، خاصة الترمذي في "الجامع" المسمى بالسنن.

الخامسة: إن النصوص التي قال فيها صلى الله عليه وسلم: " إنما أنا بشر.. "[3] جاء بعضها في حكم دنيوي غير ملزم كما في حديث تأبير النخل، ثم إن من مقتضيات بشرية الأنبياء أيضا أن يجتهدوا في أحكام دنياهم مما يُعلم ضرورة عند السامعين، ثم المتلقين من بعدهم أنه صادر عن تلك الصفة، لا عن وحي رباني ملزم، وإذا أشكل على القوم الحكم هل هو رأي أم وحي؟ سألوه صلى الله عليه وسلم كما في قصة غزوة بدر[4]، فهذا مهم فتأمله.

وقد يحكم صلى الله عليه وسلم على ما يُظهره الناس، أما بواطنهم التي لم يطلع عليها

---

[1] – ينظر ذلك مثلا: رسالة أبي داود إلى اهل مكة في وصف سننه، ص: 48 وما بعدها، وشروط الأئمة الستة؛ للمقدسي ، ص:88 وما بعدها، وشروط الأئمة الخمسة، للحازمي، ص:167 وما بعدها، فضل الأخبار وشرح مذاهب أهل الآثار "شروط الأئمة" لابن منده، (ص: 71)، فضائل سنن الترمذي، الإسعردي (ص: 34)، شرح التبصرة والتذكرة ألفية العراقي: (1/ 163)، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث: (1/ 104).

[2] – النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر: (1/ 481).

[3] _ سبق تخريجها.

[4] – ملخصها: لما رحل رسول الله صلى الله عليه و سلم بالمسلمين وقال لهم: " سيروا على بركة الله فإنه قد وعدني إحدى الطائفتين فكأنى أنظر إلى مصارع القوم " ثم مضى يبادر قريشا إلى الماء إذا جاء أدنى من ماء بدر نزله، فقال: حباب بن المنذر بن الجموح أحد بنى سلمة: " يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة"، قال: " بل هو الحرب والرأي والمكيدة" قال: " فان هذا ليس بمنزل فانهض حتى نأتي أدنى قليب القوم فننزله ثم نغور ما سواه من القلب ثم نبنى حوضا فنملأه ثم نقاتل فنشرب ولا يشربون فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم قد أشرت بالرأي " الثقات لابن حبان: (1/ 162) تاريخ الإسلام: (1/ 27 ت بشار).

بمقتضى تلك البشرية أولا، وبمقتضى عدم التنقيب عن النيات التي لا يعلمها إلا الله جل وعلا ثانيا فموكلة إلى خالقها، وهذا ظاهر بيّن في حديث أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار " ، قال ابن حجر: " قال المازري: "لأنه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بالظواهر وحساب الناس في البواطن على الله" انتهى، وهذا مبني على قول من قال إنه كان يجتهد في الأحكام ويحكم بما أدى إليه اجتهاده، وأما من قال كان لا يحكم إلا بالوحي فلا يتأتى منه هذا الجواب "[1].

أما النوع الثاني من هذه الأخبار فهي في حق ذاته البشرية كما في حديث زيد: " فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب"، أي أنه بشر يلحقه الموت كسائر المخلوقات.

المطلب الثاني: اتهام المحدّثين بوضع الحديث على النبي ﷺ والجواب عنه:

أولا: اتهم الطرابيشي المحدثين بالوضع لأن بين الرواة والنبي صلى الله عليه وسلم فاصل زمني كبير؛ أي: بين التدوين وعصر النبوة، وليس لهم في أسانيدهم ما يدل على الاتصال إلا قال... قال... قال الرسول، إذ قال جورج: " فإننا لا نملك حديثا واحدا نستطيع أن نقول إنه قاله الرسول من دون فاصل زمني، بل جميع ما في متاحنا من الأحاديث وهي تعد بعشرات الآلاف وبأكثر من ذلك بكثير إذا ما أضيف إليها ما صنف منها في باب الموضوعات إنما صيغتها واحدة لا تتبدل : ليس قال الرسول، بل قال ... قال... قال الرسول .. فلنا ان نقول إن مسافة زمنية لا تقل عن أربعة أجيال تفصل بين قال الرسول ، وقال... قال... قال الرسول "[2].

[1] – فتح الباري لابن حجر: (11/ 172).

[2] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص:203.

والجواب عن هذا كالآتي :

1/ رغم تأخر التدوين الكلي للسنة النبوية إلا أنه قد وجد من كان يكتب الحديث حتى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن عمرو، أما بعد ذلك فقد كثر إلا أن المعتمد هو الحفظ والمشافهة[1] ، فلما بدأ الحفظ يقل، وكثر الوضع عن النبي صلى الله عليه وسلم عمد الأئمة إلى التدوين شيئا فشيئا، ومعلوم أن كل علم في ابتدائه على غير المعهود فيه يكون قليلا ثم يتطور إلى أن يستقر.

2/ إن قولهم قال فلان...قال .. قال رسول الله ، لا تذكر في الأسانيد إلا للدلالة على مَقُول القول؛ وهو قول الراوي "حدثنا"، وليس في كتب السنة جميعا قولهم: "قال فلان قال فلان ...على هذا النسق والترتيب دون ذكر لألفاظ الأداء كـ: "سمعت"، أخبرنا"، و"أنبأنا"، و"حدثنا"، و"حدثني" ، و"أخبرني" ، و"قال لي"، وغيرها من الألفاظ، بل إن الموجود في كتب الرواية كالبخاري ومسلم وغيرهما أنهم يعبرون بألفاظ الأداء السابقةّ، ويحذفون :"قال" فهي مما ينطق ويلفظ ولا يخط ويكتب، هذا على المعنى الأول المقصود، أما إن قصد الأسانيد؛ أي سوق الأسانيد عندهم قبل نص الحديث فهذا يدل صدقهم كما سيأتي.

3/ إن قول المحدثين :"قال فلان حدثنا فلان عن فلان": يدل على صدقهم وتحرّيهم إذا ينسبون الرواية إلى صاحبها كما حدثه بها، وهو عن من حدثه بها حتى تصل إلى مصدرها الأول، ولو قال الواحد منهم في العصور المتأخرة عن الصحابة قال الرسول صلى الله عليه وسلم لجزم السامع بأنه لم يسمع هذه الرواية من المصدر، وما وجود كتب الموضوعات والغرائب إلا لهذا السبب، ثم إن المحدثين النقاد بالغوا في

[1] – ينظر تقييد العلم: ص65 وما بعدها .

الاحتياط للرواية حتى قالوا إن فلان ممن عاصر فلانا لم يسمع منه، أو عاش في زمن النبوة ولم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، بل قالوا إن فلانا ممن سمع فلانا لكنه لم يسمع منه هذا الحديث بعينه، وما مباحث كتب المصطلح والعلل ؛ كالمنقطع، والمرسل ، والمرسل الخفي، والمعضل[1]؛ إلا شاهد صادق عما نحن فيه.

4/ إن ما أضافه المصنف من كتب "الموضوعات" إلى المدونات الحديثية الأخرى في الاعتبار السابق – تضخم المدونة الحديثية بالموضوعات _ ليس بصحيح ولا معتمد، إنما هو حجة عليه، فهي لم توضع إلا لنخل الصحيح من الموضوع المكذوب عن النبي الأمي صلى الله عليه وسلم، بل هي دليل على انصاف المحدثين وحسن قصدهم وصفاء نياتهم وبذلهم الوسع والجهد في بيان الصحيح من الضعيف، ودونك كتب أخرى لم تذكرها ككتب العلل والغرائب والأفراد وكتب الرجال والتراجم التي يذكرون فيها أخطاء الرواة ومنكراتهم وموضوعاتهم ؛كالضعفاء الكبير للعقيلي، والمجروحين لابن حبان، والكامل لابن عدي وغيرها.

ثانيا: التشكيك في صدق الرواة عن الصحابة كالتابعين ومن بعدهم من المحدثين:

قال جورج: " إذًا ليس موضوع البحث مصداقية الرسول، ولا حتى مصداقية الصحابة .. وإنما المدار كل المدار على من روى عنهم أو زوّر على لسانهم بالأحرى من الجيل الثالث أو الرابع عشرات الآلاف من الأحاديث، وحسبنا أن سنذكر أن مسلما صنف صحيحه بأحاديثه الأربعة آلاف من أصل ثلاثمئة ألف حديث، وأن أبا داود صنف سنن من أصل خمسمئة ألف حديث، وأن أحمد بن حنبل صنف مسنده من أصل سبعمئة ألف حديث، حتى ندرك أن أكبر عملية كذب على الرسول والصحابة

[1] – ينظر كتب المراسيل، كالمراسيل لأبي داود، والمراسيل لابن ابي حاتم، والتاريخ الكبير للبخاري، وعلل الترمذي، وابن أبي حاتم، والدارقطني، وكتب المصطلح عامتها أوردت أمثلة عن هذه الأنواع.

في التاريخ هي لتي نظمها مزورو الحديث في القرنين الثاني والثالث الهجري والتي تتابعت فصولا في القرون التالية حتى بعد ان استقرت المدونة الحديثية في الكتب الموصوفة بالصحاح".[1] **والجواب عنه كالآتي:**

– إن هذه الثلاثمائة ألف والخمسمئة ألف والسبعمئة ألف عنى بها الأئمة تلك الأحاديث المروية لهم سماعا وإخبارا بأسانيد كثيرة لمتن واحد، فرب حديث قد سمعوه من ثلاثين وجها أو أكثر، ورب حديث له أسانيد كثيرة لا يكاد يحصيها عادّ، قال العباس بن محمد الدوري سمعت يحيى بن معين يقول: "لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجها ما عقلناه"[2] ، وقال أبو حاتم: "لو لم نكتب الحديث من ستين وجها ما عقلناه"[3]، وقال أبو موسى المديني عن حديث شعبة، عن قتادة، عن سعيد بن جبير عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجر، قال:" وقد روي عن شعبة لهذا الحديث نيف وخمسون إسناداً"[4].

وقد قال الخطيب أيضا عن أهمية ذلك:" ثم يكتبون الحديث من عشرين وجها وأكثر حتى يهذبوه من الغلط والزلل، ويضبطوا حروفه ويعدوه عدا، فهذا من أعظم نعم الله تعالى على هذه الأمة"[5].

– بناء على ما سبق فأن تلك الأرقام خاصة بالأسانيد لا أصول المتون ، فإن عدد متون الحديث النبوي مما يصح منها لا يمكن أن يصل إلى هذا العدد، يقول العلامة مناظر أحسن الكيلاني متفقاً مع الندوي في كتابه "تدوين الحديث": "وقد يتعجب الإنسان

[1] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص:204.
[2] – المدخل إلى كتاب الإكليل (ص: 32).
[3] – الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: (1/ 409).
[4] – اللطائف من دقائق المعارف لأبي موسى المديني :(ص: 337).
[5] – شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي: (ص: 40).

من ضخامة عدد الأحاديث المروية فيقال أن أحمد بن حنبل كان يحفظ أكثر من سبعمائة ألف حديث، وكذلك يقال: عن أبي زرعة، ويروى عن الإمام البخاري أنه كان يحفظ مائتي ألف من الأحاديث الضعيفة ومائة ألف من الأحاديث الصحيحة، ويروى عن مسلم أنه قال: جمعت كتابي من ثلاثمائة ألف حديث ولا يعرف كثير من المتعلمين فضلاً عن العامة أن الذي يُكَوِّن هذا العدد الضخم هو كثرة المتابعات والشواهد التي عني بها المحدثون، فحديث: "إنما الأعمال بالنيات" يروى من سبعمائة طريق فلو جردنا مجاميع الحديث من هذه المتابعات والشواهد لبقي عدد قليل من الأحاديث، وقد صرَّح الحاكم أبو عبد الله الذي يعتبر من المتساهين المتوسعين أن الأحاديث التي في الدرجة الأولى لا تبلغ عشرة آلاف"[1].

قلت: فهذا السيوطي من المتأخرين جمع "الجامع الصغير وزيادته"، وفيه الأحاديث النبوية القولية مرتبة على حروف المعجم ، مشترطاً فيه أن يصونه عما تفرد به وضاع أو كذاب؛ قد بلغ عدد الأحاديث التي جمعها: (10031)، ثم استدرك عليه هو نفسه (4440) حديثاً"[2] مع ما فيه من الضعيف والمنكر أيضا، فأين هذا الرقم من ذاك.

- إن كل من ذكرتَ من المحدثين لم يشترطوا الصحة إلا مسلم فقط، أما غير البخاري ومسلم فلا ، وقد سبق بيان ذلك، فتسمية كل المدونات الحديثية بالصحاح مغالطة وتدليس على الناس.

ومما سبق بيانه فإن ما ادعاه جورج حول السنة النبوية، وفصله بشرية النبي ﷺ عن الوحي ، ليبرر مقولة الفصل بين الوحي الذي هو القرآن، وما يقوله ﷺ باجتهاده الخاص الذي هو كل أقواله وأفعاله فإنه ليس بوحي لا يسلم له لاتفاق

---

[1] - السنة النبوية في مواجهة شبهات الاستشراق - أنور الجندي (ص: 15)، كتابة السنة النبوية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وأثرها في حفظ السنة النبوية، أحمد بن عمر بن إبراهيم (ص: 30).

[2] - لسان المحدثين: محمد خلف سلامة:، 218/4

العقلاء من الصحابة ومن بعدهم جميعا أن كل ما يقوله وحي؛ وهذا بنصوص القرآن أولا، ثم ثانيا بمقتضيات الحال التي كان يحدث فيها الصحابة، ولم يذكروا في مسائل الاجتهاد المنفصلة عن الوحي والصادرة عن الطبيعة الجبلية البشرية إلا عددا يسيرا معلوما عند الجميع، وليس في نصوص الحديث –التي ادعى أنها مكذوبة ثم استدل بها _ دلالة واضحة على الفصل بينهما. وأما دعواه في كذب المحدثين وتزويرهم الحديث وتضخيم المدونة الحديثية خاصة بعد القرن الثالث فقد أجبنا عنه بالتفصيل.

المبحث الثاني : نقد مغالطات طرابيشي في الاستدلال:

المطلب الأول: حجية الآحاد والمتواتر:

يرى جورج أن الشافعي هو الذي أسس نظرية الاحتجاج بخبر الواحد في كتابه الرسالة، ومن خلال المماثلة بين النبوة– أي النبي بعثه وحده إلى قومه فصدقه الناس – والرواية والمبعوثية أيضا أي بعث النبي صلى الله عليه وسلم الرسائل إلى الملوك، وأنه لم يشترط فيه ما يشترط القرآن الكريم في الشهادة اثنين، وفي الزنا أربعة[1]، قال:" إن يكن الشافعي قد خصص الشطر الأول من الرسالة لتكريس الحجية الالهية للسنة، فقد خصص الشطر الثاني منها لتكريس الحجية الابستمولوجية للخبر الواحد من السنة إياها، فمنذ كتاب الأم وفي باب "باب حكاية قول من رد خبر الخاصة" كان الشافعي أجرى تمرينا أوليا من منظور نظرية المعرفة لأثبات حجية خبر الواحد، لكن ما كان محض لعثمة ابستمولوجية في كتاب الأم أخذ شكل تأسيس نظري متكامل في كتب الرسالة من خلال الباب المطول الذي أفرده في أكثر من ثلاثمئة فقرة تحت عنوان باب خبر الواحد"[2] . والجواب عنه كالآتي:

[1] – يتضح ذلك من خلال كلام طويل في الكتاب ص: 197 وما بعدها.

[2] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص: 196.

أولا: إن الشافعي لم يكتف فقط بهاتين الحجتين في إثبات المماثلة المذكورة، وإنما زاد عليهما حججا أخرى هي أقوى من الأولى[1] ، وهذا مسلك ليس من الانصاف في شيء ولا من الموضوعية المزعومة عند أصحابه العقلانيين بل محض مغالطة، ومعلوم أن الأدلة يقوي بعضها بعضا وقد يكون المنتقد منها فيها شيء من الضعف فيراه القارئ مع أدنى شبهة أنه تهوى في الضعف والرد ولا تقوم له قائمة، ومن الأدلة التي جاء بها الشافعي وتركها المنتقد:

– تناقل الصحابة الأحكام الشرعية بينهم بأخبار آحادهم، والنبيّ بين ظهرانيهم، وقد أقرهم النبي على ذلك، ومن ذلك أن الناس بقباء كانوا يستقبلون بيت المقدس في صلاة الصبح، فجاء من يخبرهم أن قرآنًا نزل يأمرهم أن يستقبلوا الكعبة ففعلوا مع أن المخبر واحد، ولكنه ثقة عندهم .

– أن الصحابة في ما اشتهر واستفاض عنهم كانوا يأخذون بخبر الواحد، فإذا عرضت لهم مسألة ليس في كتاب بالله حكمها اتجهوا إلى تعرف سنة عن النبي، يقبلون في ذلك خبر الكافة، والأخبار المشهورة، وأخبار الخاصة على السواء .ومن ذلك أن عمر بن الخطاب كان يجعل دية المقتول لعائلته، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئًا حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبائي من ديته فرجع عمر إليه[2].

ثانيا: قوله إن الشافعي أخذ في تأسيس نظري لحجية خبر الواحد غير صحيح ، فلم يكن الشافعي المؤسس لهذه الحجية بل كان مدافعا عنها لما أثارها أهل الفرق الأخرى

[1] – ينظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث(قراءة نقدية في كتاب جورج طرابيشي) وحدة الأبحاث الاجتماعية – مناف الحمد– مركز حرمون للدراسات كانون الثاني /يناير2018 ، ص: 29.

[2] – الأم، للشافعي، /ص. 186/196، وهذا النقل من كتاب الشافعي استفدته من صاحب المقال السابق.

، فقد كانت الأمة تحتج بخبر الواحد منذ وجوده ولما جاء الشافعي وجد من ينكره ويرده فرد عليه بإسهاب وأبطل حججهم، قال ابن حزم : (إن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم، يجري ذلك على كل فرقة.. حتى حدث متكلموا المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك)[1]
.

ثالثا: إن العقل الذي هو عماد من ينتسب إليه –العقلانيون طبعا- يثبت حجية خبر الواحد فكما يثبت في الأحكام يثبت في العقائد "فحجية خبر الواحد في أصول الدين إنما اعتبرت لإفادته العلم – بسبب تلقي الأمة له بالقبول، أو لسبب آخر – وليست لأنه حديث أو سنة فقط، فإذاً، المناط في الدليل الذي يعتمد عليه ويرجع اليه في اثبات العقيدة هو أن يفيد العلم (اليقين).

ولأن دليل العقل – هو الآخر – يفيد العلم يكون أيضاً مما يرجع إليه ويعتمد عليه في إثبات قضايا العقيدة، ثم إن الامام أحمد (رض) اعتمد العقل دليلاً في اثبات حجية خبر الواحد، فقد جاء في (مختصر المنتهى) لابن الحاجب في مسألة جواز التعبد بخبر الواحد ما نصه: «وقال أحمد والقفال وابن سريج وابو الحسين البصري بدليل العقل». يعني أن جواز التعبد بخبر الواحد دليله العقل، وهذا دليل آخر على حجية العقل، وله أهميته لأنه يثبت حجية أصل الخبر، فلو لم ينهض دليل العقل بإثبات حجيته على رأي الامام أحمد لم يفدنا تلقي الأمة له بشيء لأنه تلقٍّ لما ليس بحجة، واذا لم يكن العقل الذي هو دليل حجية خبر الواحد حجة لا يكون خبر الواحد حجة من طريق أولى، إن

[1] – الأحكام: (102/1). وإنما وقع الخلاف بينهم هل يفيد العلم أو الظن؟، ينظر هذا الخلاف: الإحكام للآمدي: 32/2، والبحر المحيط للزركشي 262/4: مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي: 533/2. نزهة النظر ص 22.تدريب الراوي للسيوطي: 132/1. إلا أننا نحتاج هاهنا اثبات الأصل أولا ثم نناقش الخلاف في تفاصيله.

القرآن الكريم استخدم دليل العقل في اثبات أصول الدين في مثل قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ الأنبياء: ٢٢ "[1].

قلت: فإذا كان هذا في العقائد فمن باب أولى في الأحكام والآداب والأخلاق والرقائق، لكن من جانب آخر يري جورج أن الكذب كثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا عبرة بأن هذا خبر آحاد أو متواتر فهما في الميزان النقدي عنده سواء، لأن النتيجة أن بينهما فاصلا زمنيا، ولا عبرة بكثرة الرواة له في جميع طبقاته، فلا يصلح أحد منهم للاحتجاج: قال".. وبالمقابل إن واحدية الخبر ليس من شأنها إلا أن تجعلها أكثر من غيره موضع شك، ولكن هذا يعني أن تواتر الأخبار كاف بذاته للدلالة على صدقها، فليس يتعذر أن يقع التواتر حتى في الكذب، أضف إلى ذلك أن الرواية سواء كانت أحادية أم متواترة خاضعة خضوعا جبريا لقانون المسافة الزمنية"[2] **والجواب من جانبين:**

أولا: إن تقسيم الخبر إلى آحاد ومتواتر ليس من صنعة المحدثين، إنما من صنيع المتكلمين ليوافق ما ذهبوا إليه من عدم الاستدلال بالآحاد في العقائد، فالعبرة عند المحدثين بصحة السند وانتفاء العلل، قال ابن الصلاح:" ومن المشهور: المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، وإن كان الحافظ الخطيب قد ذكره، ففي كلامه ما يشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث، ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم، فإنه عبارة عن الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة، ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوله إلى منتهاه"[3].

ومقصود ابن الصلاح أنه لا يقع المتواتر بمعناه الخاص في تعريفات وتقسيمات أهل

---

[1] – خلاصة علم الكلام، عبد الهادي الفضيلي، (ص: 12).

[2] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص: 203.

[3] – معرفة أنواع علوم الحديث: (ص: 267 ت عتر).

الحديث من المتقدمين، وإن وجد عند بعض المتأخرين كالحاكم وابن عبد البر وابن حزم[1].

إذاً الخبر إذا جمع شرائط الصحة التي تفيد غلبة الظن صدوره من القائل صُدّق وعُمل به، وقد استدل الطرابيشي بأخبار لم تجمع شروط الصحة أو الحسن ولا يُعلم لها إسناد إلى قائله، كما سبق من استدلاله بكلام أرسطو.

ثانيا: قد تناسى جورج أن الذين حدُّوا المتواتر اشترطوا فيه: رواية الكثيرين له مع استحالة تواطئهم على الخطأ أو الكذب، ولا بد من وجود ذلك في رواته من أوله إلى منتهاه[2]، لأن " المطلوب من التواتر سكون النفس إليه وتبلج الصدر بكونه، وينتفي ظن الكذب والوهم والتواطؤ عنه"[3].

وبذلك فإن الأخبار المتواترة يستحيل تواطؤ الرواة على اختلاقها وتزويرها، وفي الصحاح جملة وافرة منها، ألا يمكن استثناءها ولو على سبيل التنزّل، ثم ماذا عن الأخبار المشتهرة والمتواترة عن الكفار والمشركين، بل والآحاد منها أيضا في علوم النفس والتربية، والعلوم الطبية والفيزياء، وغيرها من علوم البشر، التي لا يكاد يستجيز أحد ردها وإنكارها، هب أن أحدا ممن اعتنى بعلوم الطب أخبرك أنه ألـمّ بك مرض معين أكنت مصدقه؟، أم أنك تحتاج إلى وحي؟؟!! ثم إنك تحتاج إلى الوحي لبيان عدد الصلوات في اليوم الليلة وعدد ركعاتها، التي هي عماد الدين وأسّها بعد التوحيد، ومن أمثلته أيضا حادثة انشقاق القمر التي أصلها في القرآن الكريم، وكلها من المتواتر، لا ينكرها إلا من ولى الإسلام دبره، على أن العلماء يقسّمون التواتر إلى

---

[1] – شرح التبصرة والتذكرة ألفية العراقي، (2/ 81).

[2] – المصدر نفسه: (2/ 81).

[3] – رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت: (ص: 284).

لفظي ومعنوي[1]، ويعدّون من أنواع المتواتر " الحديث الضعيف إذا تلقته الأمة بالقبول وعمل به على الصحيح[2] ؛حتى إنه ينزل منزلة المتواتر في أنه ينسخ المقطوع، ولهذا قال الشافعي في حديث "لا وصية لوارث" إنه لا يثبته أهل الحديث ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخا لآية الوصية للوارث"[3].

المطلب الثاني: الانعتاق من النص والاستدلال بأحاديث متناقضة ـ مالك بن أنس نموذجا ـ والجواب عنها:

يرى الطرابيشي أن بعض الأئمة انعتق من النصوص النبوية ولم يستدل بها، وتركوا هامشا من الحرية في تعقل الأثار سواء كانت نبوية أو أقوالا للصحابة، ورأى أن إيراد مالك لكثير من النصوص المتناقضة في أبواب متتالية وعدم التدخل في تفسيرها ودفع التناقض عنها يعد انعتاقا من النص ليترك المجال لمن يعقلها؛ لذلك يدرج مالكا ضمن أنصار الحقيقتين[4]،وهذا ليؤكد تضارب الأخبار وتناقضها في المعنى؛ لأنه متى تدخل العقل المالكي ليجعلها عقلانية أفسدها ولم يُذهب عنها التناقض، ليصل إلى نتيجة أن هذه الأخبار كلها وضعت ونسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة[5].

قال جورج :" .. كل ما هنالك أن مالكا خلافا لمن سيأتي بعده ممن يسعى بأي ثمن وبوساطة العقلنة إلى إغلاق الدوائر لم يستبعد احتمل وجود تناقض في النصوص، سواء أكانت أحاديث نبوية أو آثار صحابية، بحيث د تقول الشيء وضده مع

[1] – نظم المتناثر من الحديث المتواتر، محمد بن جعفر الكتاني: (ص: 14).
[2] – يعني: على الصحيح من أقوال أهل العلم.
[3] – النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي: (1/ 390).
[4] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص: 112
[5] – كما صرح بذلك في عدة مواضع من كتابه كما سبق.

احتفاظهما كليهما بنصاب الحقيقة، وطبيعي أن إبقاء باب التناقض في النصوص مفتوحا يمثل بحد ذاته هامشا من الحرية في التعاطي معها، وإن كان مالكا يكتفي في غالب الأحيان ، وكلما لاحظ تناقضا في النصوص بالتوقف وتعليق الحكم، فلنا أن نلاحظ أن موقفه هذا يفتح بدوره هامشا إضافيا من الحرية، وإن من منظور العقل النص دوما، فإبقاء باب التناقض مفتوحا ، حتى ولو مع تعليق الحكم يبقى مفتوحا أيضا باب خيار التأويل.."[1] **نقول جوابا عن هذا:**

أولا: هذا الادعاء ليس من بنات أفكاره وإنما حكاه الأئمة عن جمع من الطوائف التي تزري على أهل الحديث وتطعن فيما يروونه في هذا الباب، ويزعمون أنهم يروون كل غث وسمين يناقض بعضه بعضا[2]، مما دفع الأئمة يؤلفون كتبا في بيانه[3]، حتى قال ابن خزيمة: " (لا أعرف حديثين متضادين ، فمن كان عنده فليأتني به لأؤلف بينهما)[4]، فما أجاب به الأئمة هناك يصلح جوابا هاهنا.

ثانيا: إن سبب تضخيم –جورج– لمسألة تناقض الأخبار أمور عدة منها:

1/ إن الطرابيشي لا يقرّ بأوجه دفع التعارض المعروفة عند العلماء خاصة المحدثين منهم، كالجمع والنسخ والترجيح بين الآثار،[5]، بل ينعى على الشافعي أنه أسس لآلية

---

[1] – من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص:112-113.

[2] – ، ينظر نتفا من ذلك: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، ص: 3-6.

[3] – مثل: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، اختلاف الحديث الشافعي، شرح معاني الآثار للطحاوي، وشرح مشكل الآثار له، مشكل الحديث ابن فورك.

[4] – الكفاية؛ للخطيب البغدادي: 473.

[5] – ينظر مثلا طرق الجمع : مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، نافذ حماد، ص: 125، منهج التوثيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي عبد المجيد الوسنة، ومختلف الحديث وموقف النقاد والمحدثين منه، أسامة عبد الله خياط، ص:151، وغيرها كثير.

الناسخ والمنسوخ[1].

2/ وفضلا عن هذا لم يلتفت إلى كلام الأئمة في كيفية الجمع بين هذه الأخبار كلها؛ والتي يتبادر إلى الذهن أنها متناقضة؛ فلعله يعقلها وتقع منه موقعا حسنا، فهو لا يتهم العقل البته في أن هذه النصوص يظهر فيها التناقض بالنسبة له أو لغيره، ولكنها في عقل وفهم غيره لا تناقض فيها، في حين نجده يرفع من شأن العقل في فهم جميع نصوص الوحي وهو الذي نادى إلى عقل يتعقل الأخبار لا عقل يُعقلن النصوص[2].

ثالثا: إن هذا الترتيب العجيب من مالك للنصوص له دلالته في الفهم، ورفع اللبس عن هذه الأخبار التي يتوهم من يراها أنها متناقضة، ولا يشترط من مالك ولا من غيره ممن هو في زمنه أو بعده؛ كأصحاب المصنفات الست (البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه)، وغيرهم أيضا ممن رتب السنن على الأبواب كابن خزيمة وابن حبان أن يدفعوا التضارب المحتمل في عقل القارئ وإن كان في تبويباتهم – خاصة ابن خزيمة وابن حبان- ما يدل عليه دلالة واضحة بل صرّحوا به أكدوه، أما إن لم يصرحوا فيُفهم بدلالة الترتيب كيفية رفع الاختلاف الظاهر المحتمل والحاصل في الفهم إما بالنسخ، أو الجمع - بتخصيص العموم، أو تقييد المطلق أو نحوها -، أو الترجيح، وهذا ظاهر لكل من طالع كتب القوم[3].

---

[1] - من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص:208، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث(قراءة نقدية في كتاب جورج طرابيشي)، ص: 30.

[2] - من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص: 111-112.

[3] - حسبنا مثال واحد في جامع الترمذي عن الناسخ والمنسوخ التي هي أحد طرق دفع التعارض بين الأخبار: قال: باب: "الوضوء مما غيرت النار" وأخرج فيه حديث أبي هريرة "الوضوء مما مست النار" ،ثم قال: باب: "ترك الوضوء مما غيرت النار" وفيه حديث جابر:" فأتته بعلالة من علالة شاة فأكل ثم صلى العصر ولم يتوضأ"، ثم بين الترمذي أن هذا ناسخ للأول وانه مذهب أكثر العلماء: (17/1)، ينظر أيضا كتاب: الإمام الترمذي والموازنة بينه وبين الصحيحين، نور الدين عتر، ص: 393 وما بعدها.

ثم ضرب أمثلة عديدة من تبويبات مالك مع أخبارها المتناقضة في كل باب، - حسب جورج-[1] وحسبنا أن نورد مثالا واحدا ثم نجيب عنه: قال الطرابيشي:" ففي كتاب "القِبلة" مثلا، يفتح مالك بابين متناقضين في عنوانها بالذات، باب النهي عن استقبال القبلة والإنسان على حاجته، وباب الرخصة في استقبال القبلة لبول أو غائط. ففي الباب الأول أي باب النهي يورد على لسان الصحابي أبي أيوب الأنصاري أنه قال وهو بمصر: "والله ما أدري كيف أصنع بهذه الكرابيس، وقد قال: رسول الله صلى الله عليه و سلم:" إذا ذهب أحدكم الغائط أو البول فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بفرجه"، لكنه في الباب الثاني، أي باب الرخصة ، يورد على لسان الصحابي عبد الله بن عمر بن الخطاب أثرا ينفي القول الأول ويرخص بالتالي عما نهى عنه:" مالك عن يحيى بن سعيد ..ابن حبان عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول :إن أناسا يقولون إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس قال عبد الله لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين مستقبل بيت المقدس لحاجته.."[2]. وهكذا في جملة من الأبواب والأخبار التي ساقها جورج عن مالك في الموطأ؛ والتي يوهم ظاهرها التعارض، لكنه لم يسق لا كلام مالك إن وجد خارج الموطأ في كيفية الجمع بينها، ولا كلام غيره ممن جاء بعده! ممن فهم صنيعه وعقل ترتيبه؟ وعليه يمكن القول:

أ/ إن مالكا في هذين البابين قد بيّن معنى تلك الأخبار وكيف يرفع الاختلاف بينهما فقد" حكى ابن القاسم عن مالك أنه سئل عن استقبال القبلة للغائط أترى البيوت مثل الصحاري ؟ قال : لا ، ولا أرى في البيوت شيئا ، وحكي عنه ابن وهب أنه قال

[1] - ينظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص:114-116.

[2] - من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص: 113-114. الأحاديث في موطأ مالك: (1/ 268-269). وصحيح البخاري : (1/ 66-67)، وغيرهما.

في البيوت : أحب عندي ، واحتج بعض من قال بهذا القول في النهي عن ذلك في الصحاري بخبر أبي أيوب ، واحتج في الرخصة في ذلك في المنازل بحديث ابن عمر"[1].

ب/ لم يتفرد مالك بهذا التبويب، بل تابعه عليه جمع من الأئمة، ولا يظن ظان أنها المتابعة والمماثلة على سبيل التقليد المكرسة للسنة – على حد قول جورج – إنما هي متابعة اجتهادٍ واستنباطٍ وتنزيلٍ للنصوص منازلها الصحيحة ؛ كي لا يغتر العامة في فهمها فيصرفونها عن معناها الحقيقي مع سوء الظن المبني على رمي الآثار بالتناقض، وإليك جملة من تبويبات الأئمة على هذه الأحاديث وغيرها مما يدخل تحت هذين البابين الأول في النهي والثاني في الرخصة:

قال البخاري: باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند البناء جدار أو نحوه[2].

وقال الدارمي: باب النهي عن استقبال القبلة لغائط أو بول، **ثم قال:** باب الرخصة في استقبال القبلة[3].

وقال أبو داود: باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة **ثم قال**: باب الرخصة في ذلك[4].

وقال الترمذي : باب في النهي عن استقبال القبلة بغائط أو بول **ثم قال**: باب ما جاء من الرخصة في ذلك[5].

---

[1] – المدونة: (1/ 117).
[2] – صحيح البخاري : (1/ 66-67).
[3] – مسند الدارمي: (1/ 526).
[4] – سنن أبي داود: (1/ 3).
[5] – سنن الترمذي :(1/ 58).

وقال ابن خزيمة: باب ذكر خبر روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عن استقبال القبلة واستدبارها عند الغائط والبول بلفظ عام مراده خاص، **ثم قال**: باب ذكر خبر روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الرخصة في البول مستقبل القبلة «بعد نهي النبي صلى الله عليه وسلم عنه مجملا غير مفسر، قد يحسب من لم يتبحر في العلم أن البول مستقبل القبلة جائز لكل بائل، وفي أي موضع كان، ويتوهم من لا يفهم العلم، ولا يميز بين المفسر والمجمل أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم في هذا ناسخ لنهيه عن البول مستقبل القبلة» **ثم قال** :باب ذكر الخبر المفسر للخبرين اللذين ذكرتهما في البابين المتقدمين «والدليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما نهى عن استقبال القبلة واستدبارها عند الغائط والبول في الصحاري، والمواضع اللواتي لا سترة فيها، وأن الرخصة في ذلك في الكنف والمواضع التي فيها بين المتغوط والبائل وبين القبلة حائط أو سترة»[1].

وقال أبو حاتم ابن حبان رضي الله عنه : قوله (شرقوا أو غربوا) لفظة أمر تستعمل على عمومه في بعض الأعمال وقد يخصه خبر ابن عمر بأن هذا الأمر قصد به الصحارى دون الكنف والمواضع المستورة والتخصيص الثاني الذي هو من الإجماع : أن من كانت قبلته في المشرق أو في المغرب عليه أن لا يستقبلها ولا يستدبرها بغائط أو بول لأنها قبلته وإنما أمر أن يستقبل أو يستدبر ضد القبلة عند الحاجة[2]. ثم ذكر نحو كلام ابن خزيمة. ليس في تلك الأبواب تناقضا إنما بناهما مالك على حسب دلالة كل منهما، وما يستنبط من أحكام، فالأول دلت أحاديثه على نهي النبي صلى الله عليه

[1] – صحيح ابن خزيمة: (1/ 33).

[2] – صحيح ابن حبان: (4/ 265). للمزيد عن تبويبات المحدثين عن هذه الأخبار ينظر: سنن الدارقطني: (1/ 92)، المنتقى لابن الجارود :(ص: 20)، مصنف ابن أبي شيبة: (1/ 151)، سنن البيهقي الكبرى: (1/ 92)، معرفة السنن والآثار للبيهقي : (1/ 333).

وسلم عن استقبال القبلة ببول أو غائط، والثاني دلت أخباره على الرخصة في ذلك، فكيف دفع الأئمة هذا التعارض الظاهر؟ وأيهما نطبق الأول أم الثاني؟ هذا هو المهم لا أن نعمد إلى ردهما بشبهة التناقض والتعارض لمجرد فهمنا لها من تلقاء أنفسنا، ومن وحي عقولنا، وأقوال العلماء في الجمع بين هذه الأخبار ظاهرة بينة لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

قال أبو بكر ابن المنذر ملخصا أقولهم : "..وقد اختلف أهل العلم في هذا الباب ، فقالت : طائفة بظاهر هذه الأخبار قالت : لا يجوز استقبال القبلة ولا استدبارها بغائط ولا بول في البراري والمنازل ، هذا قول سفيان الثوري ، وقال أحمد بن حنبل : يعجبني أن يتوقى في الصحراء والبيوت ، وكره مجاهد والنخعي ذلك . وحجة هذه الفرقة ظاهر هذه الأخبار التي فيها النهي عن العموم . ورخصت طائفة في استقبال القبلة واستدبارها بالغائط والبول . هذا قول عروة بن الزبير ، وكان يقول : وأين أنت منها ، وقد حكي هذا القول عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، واحتج بعض من يوافق هذا القول بحديث عائشة إن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر عنده أن ناسا يكرهون استقبال القبلة بفروجهم ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « قد فعلوها استقبلوا بمقعدي إلى القبلة » وبأحاديث قد ذكرنا أسانيدها في غير هذا الكتاب وقال بعضهم : الأشياء على الإباحة ، وجاءت الأخبار في هذا الباب مختلفة ، ولا يعرف ناسخها من منسوخها ، فوجب إيقاف الخبرين وحمل الأشياء على الإباحة التي كانت لما خفي الناسخ من الخبرين . وفرقت فرقة ثالثة بين استقبال القبلة واستدبارها في الصحاري والمنازل فنهت عن ذلك في الصحاري ، ورخصت فيه في المنازل ، روي هذا القول عن الشعبي وبه قال الشافعي وإسحاق بن راهويه و حكي عن مالك هذا المعنى ، ... واحتج بعض من قال بهذا القول في النهي عن ذلك في الصحاري بخبر أبي أيوب ، واحتج في الرخصة في ذلك في المنازل بحديث ابن عمر قال : ويقول ناس : إذا قعدت

للغائط فلا تستقبل القبلة ، ولا بيت المقدس . قال عبد الله بن عمر : لقد ظهرت يوما على ظهر بيت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا على لبنتين مستقبل بيت المقدس . ودفع أبو ثور حديث عائشة بأن قال : خالد بن أبي الصلت ليس بمعروف . وقال أحمد بن حنبل : أما من ذهب إلى حديث عائشة ، فإن مخرجه حسن وقال غير أحمد : خالد معروف ، قد روى عنه خالد الحذاء ، والمبارك بن فضالة ، وواصل مولى أبي عيينة .

قال أبو بكر : وأصح هذه المذاهب مذهب من فرق بين الصحاري والمنازل في هذا الباب ، وذلك أن يكون ظاهر نهي النبي صلى الله عليه وسلم على العموم إلا ما خصته السنة ، فيكون ما خصته السنة مستثنى من جملة النهي . وإنما تكون الأخبار متضادة إذا جاءت جملة فيها ذكر النهي ، يقابل جملة ما فيها ذكر الإباحة ، فلا يمكن استعمال شيء منها إلا بطرح ما ضادها ، وسبيل هذا كسبيل نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمر بالثمر جملة ، ثم رخص في بيع العرايا بخرصها ، فبيع العرية مستثنى من جملة نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمر بالثمر ، وكذلك نهيه عن بيع ما ليس عند المرء وإذنه في السلم ، وهذا الوجه موجود في كثير من السنن ، والله أعلم . فلما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة بالغائط والبول نهيا عاما واستقبل بيت المقدس مستدبرا الكعبة ، كان إباحة ذلك في المنازل مخصوص من جملة النهي "[1].

وهذا الذي نصره ابن المنذر قول عامة المحدثين كمالك وابن المبارك[2]، والشافعي[3]،

---

[1] – الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف :(1/ 326 وما بعدها). ينظر أيضا الاستذكار، لابن عبد البر: (2/ 443)

[2] – المدونة (1/ 117). الاستذكار: (2/ 443).

[3] – الرسالة: (1/ 293)، معرفة السنن والآثار للبيهقي:(1/ 333).

وإسحاق[1] ، وابن خزيمة[2] ، وابن حبان [3]، وابن قتيبة[4].

هكذا يكون توجيه الأحاديث الصحيحة الواردة عنه صلى الله عليه وسلم لا ضرب بعضها ببعض بدعوى التناقض لردها أو التشكيك فيها، ولو دفعها الأئمة بهذا الزعم لذهب شطر السنة، فإن كثيرا من الأخبار لما يُعرض بعضها على بعض يخيل إلينا أن فيها تعارضا، والحقيقة أن فيها تعارضا ظاهريا يمكن دفعه إما بالجمع أو النسخ أو الترجيح.

وبناء على ما سبق بيانه يتضح جليا تهافت ما ذهب إليه جورج من تعارض وتناقض نصوص الوحي، وليس فيما دوّنه مالك ما يدل على الانعتاق من النصوص، ولا هو فتحٌ لهامش الحرية المزعومة للنظر في الأحاديث.

الخاتمة:

1. إن ما استدل به جورج للفصل بين بشرية النبي صلى الله عليه وسلم وبين النبي المأمور بتبليغ القرآن فقط لم تدل عليه تلك النصوص التي ذكرها لا بمنطوقها ولا بمفهومها، بل دلت أخبار أخرى لم يلتفت إليها إلى أنه لا يقول إلا حقا حتى في الغضب، ولكن هذا حال من لم يجمع كل الأحاديث؛ كي يوافق هوًى في نفسه.

2. قد ثبتت شدة تهويل طرابيشي لمزاعمه من خلال تدليسه وتلبيسه على الناس بكثرة الأحاديث والنصوص لكي يثبت مزاعمه، مع أن الصحيح أنها لست بتلك الكثرة التي هول لها.

[1] – سنن الترمذي :(1/ 58).
[2] – صحيح ابن خزيمة: (1/ 33 وما بعدها).
[3] – صحيح ابن حبان: (4/ 265 وما بعدها).
[4] – تأويل مختلف الحديث: (ص: 148).

3. إنه لا يعقل ولا يصح الاستدلال بأخبار لا يثبتها المدعي ويزعم أنها موضوعة ومنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ثم يجعلها معتمده لإثبات تلك الدعاوى إنه عين التناقض.

4. إن ما اتهام طرابيشي المحدثين برواية الموضوعات وتضخيم المدونة الحديثية بعد القرن الثاني والثالث بدعوى عدم تدوينه لا يثبت أمام النقد؛ إذ عُلم ضرورة أن تلك الأحاديث المتداولة في عصر الصحابة ثم التابعين هي نفسها المدونة في دواوين السنة بعدها، ففي العصر الأول انتشرت بالمشافهة والسماع مع وجود التدوين أيضا، ثم انتشرت في القرون المتعاقبة عن طريق الدواوين والكتب مع الاحتفاظ بأسانيدها.

5. إن ما أوقع طرابيشي في هذه التناقضات هو انعدام المنهجية المنضبطة في التعامل مع نصوص الوحي المختلفة والمشكلة، ثم عدم بذل الوسع في فهم طريقة المحدثين والفقهاء في تعاملهم مع الأحاديث والأثار التي توهم التعارض في الظاهر.

6. محاولة جورج التملص من الصناعة الإسنادية عند المحدثين هو عين التلبيس، إذ زعم أنه لا يوجد حديث يمكن الجزم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قاله؛ بسبب الفاصل الزمني بين الرواة المصنفين وبين النبي صلى الله عليه وسلم، وتناسى وتغافل أن نظرية الإسناد تثبت صدق المحدثين إذ كل واحد منهم نسب التحديث والخبر إلى من حدثه به حتى يصل إلى المصدر والمورد الأول.

7. إن الخبر إذا جمع شروط الصحة لم يلتفت المحدثون إلى كونه آحادا أو متواترا، بل يقبلونه ويعملون به، ثم يجعلون الخبر المتواتر في أعلى درجات الصحة لاستحالة تواطؤ الرواة على ادعائه واختلاقه، لا كما زعم جورج أن المتواتر قد يلحقه الكذب، ثم إنه قد دل العقل على صحة العمل بخبر الآحاد لا كما زعم طرابيشي.

8. إن تعجل مثل هؤلاء وأذنابهم في رد الأحاديث الصحيحة بتلك المزاعم يدل على مكانة السنة في قلوبهم ومدى تعظيمهم لنصوص الوحيين.

9. إنّ ما ادعاه جورج طرابيشي على الإمام الشافعي وأئمة الحديث ؛ كأصحاب الكتب التسعة بأنهم اشترطوا الصحة في جميع مروياتهم في تلك الكتب دعوى مَن لم يفقه ولم يعرف مناهج وشروط الأئمة في مصنفاتهم.

ويمكن إدراج توصية أراها مهمة وتستحق العناية:

- إن كل صفحة خطها طرابيشي تحتاج إلى نقد وتمحيص، لما فيها من المغالطات العلمية والتدليس على السنة النبوية، فضلا عن الأئمة الأعلام؛ لذا أوصي الباحثين وطلبة العلم الالتفات إلى هذا الكتاب والنظر فيه ودحض كل الشبهات التي أوردها المصنف. هذا والله أعلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ثبت المصادر والمراجع:

1. الإحكام: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر دار الآفاق الجديدة، بيروت.

2. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: 631هـ)عبد الرزاق عفيفي المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان

3. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق سالم محمد عطا-محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م

4. الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله [150 - 204]: دار المعرفة - بيروت، الطبعة : الثانية ، 1393.

5. الإمام الترمذي والموازنة بينه وبين الصحيحين، نور الدين عتر، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2014م.

الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ) ،تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة - الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى - 1405 هـ، 1985 م.

6. البحر المحيط في أصول الفقه: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ)، دار الكتبي الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.

7. تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 2003 م

8. تأويل مختلف الحديث عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري، تحقيق محمد زهري النجار، دار الجيل،مكان النشر بيروت 1393 - 1972

9. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : 1393هـ): التونسية للنشر - تونس، 1984 هـ

10. تدريب الراوي عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي دراسة وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، 1385هـ/1966م

11. تقييد العلم: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي أبو بكر، تحقيق : يوسف العش، دار إحياء السنة النبوية، الطبعة الثانية ، 1974

12. تهذيب التهذيب: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الطبعة الأولى، 1326هـ

13. تهذيب الكمال هذيب الكمال مع حواشيه،: يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي [654 - 742]، المحقق : د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة : الأولى ، 1400 - 1980

14. الثقات محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي:تحقيق : السيد شرف الدين أحمد ، دار الفكر، الطبعة الأولى ، 1395 - 1975

15. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى : 671هـ): هشام سمير البخاري: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة : 1423هـ/ 2003م

16. خلاصة علم الكلام، عبد الهادي الفضيلي، د.ط.

17. رسالة أبي داود إلى اهل مكة في وصف سننه، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني ، ت: أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط:1، 1997.

18. رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت: عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزيّ الوائلي البكري، أبو نصر (المتوفى: 444هـ)،المحقق: محمد با كريم با عبد الله: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1423هـ/2002م

19. الرسالة: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ): أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، الطبعة: الأولى، 1358هـ/1940م

20. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، الناشر المكتب الإسلامي، النشر بيروت، سنة النشر 1404

21. السنة النبوية في مواجهة شبهات الاستشراق ، أحمد أنور سيد أحمد الجندي (المتوفى: 1422هـ)عني بطبعه : عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت. الطبعة الأولى: 1401 هـ - 1981 م

22. السنن : سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي: تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر .

23. السنن الكبير: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي: تحقيق : محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة ، 1414 – 1994

24. السنن محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، المحقق: بشار عواد معروف: دار الغرب الإسلامي – بيروت، سنة النشر: 1998 م

25. السنن : على بن عمر الدارقطني المتوفى سنة 385 ه علق عليه وخرج احاديثه مجدي بن منصور بن سيد الشورى دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

26. الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين أبو إسحاق الأبناسي، ثم القاهري، الشافعي (المتوفى: 802هـ)، المحقق: صلاح فتحي هلل، مكتبة الرشد، الطبعة: الطبعة الأولى 1418هـ 1998م

27. شرح التبصرة والتذكرة ألفية العراقي: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: 806هـ)، المحقق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين فحل الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002 م

28. شرف أصحاب الحديث: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، المحقق: د. محمد سعيد خطي اوغلي، دار إحياء السنة النبوية – أنقرة.

29. شروط الأئمة الخمسة، محمد بن موسى الحازمي ، ت: أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط:1، 1997.

30. شروط الأئمة الستة؛ محمد بن طاهر للمقدسي، ت: أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط:1، 1997.

31. صحيح ابن حبان "الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان"، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط: مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م

32. الصحيح، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر

السلمي النيسابوري (المتوفى: 311هـ): محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت

33. الصحيح محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت، الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987

34. الصحيح: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري :تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي – بيروت،

35. فتح الباري أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى : 852هـ): عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر (مصور عن الطبعة السلفية)

36. فتح الباري زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، تحقيق:محمود بن شعبان بن عبد المقصود: مكتبة الغرباء الأثرية – المدينة النبوية، الطبعة: الأولى، 1417 هـ – 1996 م

37. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث بشرح الفية الحديث للعراقي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)، المحقق: علي حسين علي، مكتبة السنة – مصر، الطبعة: الأولى، 1424هـ / 2003م

38. فضائل سنن الترمذي، تقي الدين أبو القاسم عُبيد بن محمد بن عباس الإسعردي (المتوفى: 692هـ)، حققه وعلق عليه: السيد صبحي السامرائي، عالم الكتب ، مكتبة النهضة العربية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1409هـ، 1989م

39. فضل الأخبار وشرح مذاهب أهل الآثار، محمد بن إسحاق بن محمد ابن منده، تحقيق عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، دار المسلم، الرياض، 1414.

40. الكامل في ضعفاء الرجال أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: 365هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض: الكتب العلمية – بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ1997م.

41. كتابة السنة النبوية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وأثرها في حفظ السنة النبوية، أحمد بن عمر بن إبراهيم ،مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة. د.ط

42. الكفاية؛ بو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، لمحقق: أبو عبدالله السورقي ، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية - المدينة المنورة

43. لسان المحدثين: محمد خلف سلامة، (الموصل: 2007/2/14).

44. اللطائف من دقائق المعارف محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المديني، أبو موسى (المتوفى: 581هـ)، المحقق: أبو عبد الله محمد علي سمك: دار الكتب العلميةالطبعة: الأولى 1420 هـ - 1999 م.

45. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، مؤلف الأصل: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلي (المتوفى: 774هـ)، المحقق: سيد إبراهيم: دار الحديث، القاهرة – مصر، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2001م

46. مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، نافذ حماد، ط:01، 1993.

47. مختلف الحديث وموقف النقاد والمحدثين منه، أسامة عبد الله خياط، إشراف: أحمد نو سيف، كلية الشريعة ، جامهة أم القرى، 1402ه.

48. المدخل إلى كتاب الإكليل: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، المحقق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة – الاسكندرية.

49. المدونة: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م

50. المسند أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون مؤسسة الرسالة الطبعة:

الأولى، 1421 هـ - 2001 م، طبعة أخرى: مؤسسة قرطبة – القاهرة.

51. المسند: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، حققه: الدكتور/ مرزوق بن هياس آل مرزوق الزهراني، الطبعة: الأولى، 1436 هـ - 2015 م

52. المصنف أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، 1409

53. المعجم الأوسط المعجم الأوسط: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد ،عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة ، 1415

54. معرفة السنن والآثار أحمد بن الحسين البيهقي عبد المعطي أمين قلعجي،:جامعة الدراسات الإسلامية + دار والوعي + دار قتيبة، كراتشي بباكستان + حلب + دمشق، الطبعة : الأولى، سنة الطبع : 1412هـ ، 1991م

55. معرفة أنواع علوم الحديث: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ)، المحقق: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: 1406هـ - 1986م

56. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط:1، 2010م.

57. من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث(قراءة نقدية في كتاب جورج طرابيشي) وحدة الأبحاث الاجتماعية - مناف الحمد- مركز حرمون للدراسات كانون الثاني /يناير2018 ، ص: 29.

58. المنتقى أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري المجاور بمكة (المتوفى: 307هـ)، المحقق: عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1408 - 1988

59. الموطأ مالك بن أنس، محمد مصطفى الأعظمي : مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، الطبعة : الاولى 1425هـ - 2004م

60. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، علق عليه: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة: الثالثة، 1421 هـ - 2000 م

61. نظم المتناثر من الحديث المتواتر: أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي الشهير بـ الكتاني (المتوفى: 1345هـ)ت: شرف حجازي، دار الكتب السلفية – مصر

62. النكت على كتاب ابن الصلاح أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المحقق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1404هـ/1984م

63. النكت على مقدمة ابن الصلاح، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ)، المحقق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف – الرياض، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1998م

مشكل الحديث عند الحداثيين " دراسة نقدية "

بقلم
د/ خريف زتون
جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي
abouziad.dz@gmail.com

المقدمة:

تعتبر السنة النبوية المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلاميّ، وهي تتكامل مع القرآن الكريم في إثبات الأحكام الشرعيّة؛ حيث تبيّن ما جاء في القرآن، إمّا بتخصيص عامّه، أو تقييد مطلقه، أو تفصيل مجمله، ومصداق ذلك قول الله -عزّ وجلّ-: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]، ولـمّا كان حفظها من حفظ القرآن، الذي تعهّد المولى -عزّ وجلّ-بحفظه؛ فقد هيأ الله لها في كلّ عصر علماء جهابذة، ينفون عنها تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

وفي هذا الواقع المعاصر، ونظرا للتطور الكبير في وسائل الاتصال، وانتشار مواقع التواصل الاجتماعي، انفتحت بلدان العالم على بعضها، وصار الاتصال بينها سهلا ميسورا، وباتت الأفكار تغزوا مجتمعاتنا الإسلامية، وتغري المتلقين بأفكار الحداثة الغربية، وتسوّق مناهجها في القراءة والبحث، فيتلقّفها المتلقّون بنهمٍ شديد، ظانّين أنّها من الجديد الذي تتطلّبه الحياة المعاصرة، وأنّ فيها الخلاص ممّا هم فيه من بؤس وتخلف، ويغفل كثير من الناس عمّا في طياتها من شبه تستهدف الموروث الدّيني والحضاريّ، بما تلقيه في نفوس القراء من الرّيبة والاستشكال لما كان متلقًّى بالقبول والتسليم.

وأكثر الشّبه التي يتوسّل بها الحداثيون إلى القدح في الحديث، والطعن في نقلته العدول، هو الروايات التي توهم تعارضا فيها بينها، أو مع القرآن، أو العقل، أو الثابت من التاريخ، أو الحسّ أو غير ذلك...، ومن هنا جاءت فكرة البحث، وهي دراسة نماذج من الأحاديث التي يسوِّقها الحداثيون على أنّها برهان على تخبط منهج النقد الحديثي الأصيل، ودليل على اختلالات منهج المحدثين في نقد المرويات، وآية ذلك كثرة الأحاديث التي تتعارض فيها بينها أو مع القواعد والأصول الثابتة؛ ولهذا جاء البحث موسوما بـ: "مشكل الحديث عند الحداثيين -دراسة نقدية-".

إشكالية البحث: يرمي هذا البحث إلى الإجابة على إشكالية أوجزها في التساؤلات الآتية:

- من هو الحداثيُّ؟ وما معنى الحديث المشكل عند الحداثيين؟ وما هي أهمّ أسباب استشكال الحديث عند الحداثيين؟

خطة البحث الإجمالية: وزّعت مادة هذا البحث على الخطة الآتية:

مقدمة:

المبحث الأول- مصطلحات ومفاهيم:

المطلب الأول- مفهوم الحداثة، وخصائصها، وتعريف الحداثيّ.

المطلب الثاني- تعريف مشكل الحديث.

المبحث الثاني: - أسباب استشكال الحديث عند الحداثيين.

المبحث الثاني- أسباب استشكال الحديث عند الحداثيين:

المطلب الأول- أسباب ترجع إلى طبيعة النصّ الحديثيّ.

المطلب الثاني- أسباب ترجع إلى طبيعة قارئ النصّ الحديثيّ.

المطلب الثالث- أسباب ترجع إلى منهج التعامل مع النصّ الحديثيّ.

الخاتمة:

المبحث الأول ـ مصطلحات ومفاهيم.

المطلب الأول ـ مفهوم الحداثيين.

الحداثيون جمع مفرده "الحداثيّ"، تطويق مدلوله يستلزم بحث مفهوم "الحداثة" أوّلا، وهو ما سأبحثه في اللغة والاصطلاح، على النحو الآتي:

الفرع الأول – في اللغة:

الحداثة من الفعل "حَدَثَ"، ويرد في اللغة بالمعاني الآتية:

1- الحديث نقيض القديم، أو هو الجديد الذي لم يكن موجودا، يقال: حَدُث الشّيءُ يحدث حدوثا، وحداثة، وأحدثه، واستحدثه، فهو مُحدَث وحديثٌ(1).

قال ابن فارس: "الحاء والدَّال والثّاء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن، يقال: حدُث أمر بعد أن لم يكن"(2).

وقال ابن منظور: "والحدوث كون الشيء لم يكن"(3).

2- الحديث بمعنى الخبر، قال الجوهريُّ: "والحديث الخبر، يأتي على القليل والكثير، ويجمع على أحاديث"(4).

قال ابن فارس: "والحديث من هذا؛ لأنه كلامٌ يحدث منه الشيءُ بعد الشيءِ"(5).

3- ابتداء الأمر، قال الفيروز آبادي: "وحِدثات الأمر، بالكسر: أوّله، وابتداؤه، كحداثته، ورجل حدثُ السنّ وحديثها، بيّن الحداثة والحدوثة، فتيٌّ"(6).

---

(1) – ينظر: الصحاح للجوهري، (مادة: حدث)، 278/1، ولسان العرب، لابن منظور، (مادة: حدث)، 133/2.

(2) – معجم مقاييس اللغة، (مادة: حدث)، 36/2.

(3) – لسان العرب، لابن منظور، (مادة: حدث)، 133/2.

(4) – الصحاح، (مادة: حدث)، 278/1، وينظر: لسان العرب، 133/2.

(5) – معجم مقاييس اللغة، (مادة: حدث)، 36/2.

(6) – القاموس المحيط، ص167.

الفرع الثاني – في الاصطلاح:

تعدّدت تعريفاتها، ومنها:

عرّفها محمّد أركون بقوله: "إنّ الحداثة تعريفا هي: عبارة عن استراتيجيّة شمولية يتّبعُها العقلُ من أجلِ السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصّلاحية أو عدم الصّلاحية"[1].

ويلاحظ على هذا التعريف أنّه عرّف الحداثة من زاوية الصِّراع بين الإنسان والطبيعة، ورغبة الأوّل في إخضاع الثاني، وبسط سيادته عليه، بما يعنيه من تأليه الإنسان[2]، فهي -أي الحداثة- بهذا المعنى: "ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات"[3].

وعرّفها محمّد عابد الجابريّ بأنّها: "الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني: مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالميّ"[4].

ومعنى ذلك: نقد التراث وفق مناهج العصر الراهن ومعطياته، فهي تجاوز للتراث بمختلف مكوناته سواء أكان هذا التجاوز من خلال نبذه ابتداء، أو من خلال احتوائه وإدماجه فيها[5]. وهذا التعريف نظر للحداثة من زاوية علاقتها بالتراث.

وعرّفها الدكتور الحارث فخري تعريفا أكثر دقّة وشمولية، بأنّها: "محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة، يتجاوز الموروث، ويتحرّر من قيوده (ثوابته)؛ ليحقّق تقدّم الإنسان ورقيّه بعقله ومناهجه العصرية الغربيّة، لتطويع الكون لإرادته، واستخراج

(1) – أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 181.

(2) – ينظر: الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري، ص 30.

(3) – ينظر: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 23.

(4) – التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 15، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م، ص 3.

(5) – ينظر: الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري، ص 30.

مقدّراته لخدمته"[1].

الفرع الثالث – خصائص الحداثة.

من التعريفات السابقة -وغيرها ممّا لم أذكره- نلحظ أنّ للحداثة خصائص حرص كلّ تعريف على إظهارها، وهي[2]:

1-تقديس العقل واعتباره المصدر الأول للمعرفة.

2- محاولة تقديم نموذج لخروج الأمة العربية من مأزقها وتخلّفها يتأسس على نبذ التراث جملة أو تدريجيا، أو باعتماد النموذج الغربي جملة أو انتقاء.

3- الانبهار بالحضارة الغربية ومنتجات من أفكار ومناهج.

4- النظر إلى الموروث الحضاري على أنّه سبب تخلّف الأمة وتأخرها.

5- النظر إلى علاقة الإنسان بالطبيعة والكون على أنها علاقة صراع وبحث عن السيطرة والسيادة، خلافا للنظرة الإسلامية القائمة على التعايش والاستخلاف.

6- الإنسان هو الغاية، والحياة الدنيا هي المنتهى، ولا سعادة للإنسان الا في الحياة الدنيا، ومادية القيم والمعايير.

الفرع الرابع – تعريف الحداثيّ.

تأسيسا على ما توصّلنا إليه من تعريف الحداثة، فإنّ الحداثيّ هو الشخص الذي يأخذ بهذا النموذج، أو يعمل على تطبيقه في الواقع المعاش، فهو المفكِّر الذي يعمل على تطبيق مفهوم الحداثة في فكره ومناهجه ودراساته التاريخية والمعاصرة.

والحداثي صاحب أيديولوجيا تقوم على قراءة الواقع والنصوص وفق معطيات مسبقة تعتمد على أولية العقل والشك والتفكيك... ويتعاطى مع الحداثة على أنّها نهايات معرفية توزن بها الحقائق، بينما يتعاطى مع مع النصوص على أنّها معطيات قابلة

(1) – المصدر نفسه، ص 33.

(2) – ينظر: المصدر نفسه، ص 33، بتصرف بسيط.

للنقد والتحوير[1].

المطلب الثاني ـ تعريف مشكل الحديث.

الفرع الأول – مشكل الحديث في اللغة: قال ابن فارس: "الشّين، والكاف، واللّام معظم بابه المماثلة، تقول: هذا شَكْلُ هذا، أي مثله. ومن ذلك يقال: أمرٌ مشكِلٌ، كما يقال: أمرٌ مشتبِه، أي: هذا شابه هذا، وهذا دخلَ في شَكْلِ هذا[2].

وقال الفيروز آبادي: "الشَّكْلُ: الشَّبَه، والمِثِلُ...وأشكَلَ الأمرُ التبسَ[3]. والأشكَلُ ما فيه حمرةٌ، وبياضٌ مختلطٌ[4]. وقال ابن منظور: "...ومنه قيل للأمر المشتبه مشكِلٌ، وأشكَلَ عليَّ الأمرُ، إذا اختلطَ "[5].

وعليه، فالمشكِل هو: ما خَفيَ معناه، والتبس، واختلطَ.

الفرع الثاني – مشكل الحديث في الاصطلاح: لم يتعرّض المحدِّثون القدامى لضبط مصطلح "مشكل الحديث"، لكنّ مؤلّفاتهم في مشكِل الحديث، لم تخل من إشارات يمكن أن يُفهم منها رؤيتهم لمفهوم هذا العلم، ومن ذلك: ما ذكره أبو جعفر الطّحّاوي (321هـ)، في مقدمة كتابه: "شرح مشكل الآثار"، حيث قال: "... وإني نظرت في الآثار المروية عنه ﷺ بالأسانيد المقبولة، التي نقلها ذوو التثبت فيها، والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء ممّا يسقط معرفتها، والعلم بما فيها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأمّلها، وتبيان ما قدرتُ عليه من مشكلِها، ومن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها...»[6].

---

(1) – ينظر: الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري، ص 34-35، وبتصرف بسيط.

(2) – معجم مقاييس اللغة: مادة شكل، 204/3.

(3) – القاموس المحيط، ص1019، وينظر لسان العرب لابن منظور، (شكل)، 357/11.

(4) – القاموس المحيط، ص1019.

(5) – لسان العرب لابن منظور، (شكل)، 357/11.

(6) – شرح مشكل الآثار، 6/1.

ومنه -أيضا- ما جاء في كلام أبي بكر محمّد بن الحسن بن فورك (406هـ) في مقدمة كتابه: "مشكل الحديث وبيانه"، حيث قال: «أمّا بعد فقد وُفِّقتُ -أسعدكم الله...- إلى إملاء كتاب نذكرُ فيه ما اشتهر من الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ، ممّا يُوهم ظاهرُه التشبيه، ممَّا يتسلّق به الملحدون على الطعن في الدِّين، وخصّوا بتقبيح ذلك: الطائفة التي هي الظاهرة بالحقّ لسانا وبيانا، وقهرا وعلوًّا وإمكانا، الطَّاهرة عقائدها من شوائب الأباطيل، وشوائب البدع، والأهواء الفاسدة؛ وهي المعروفة بأنَّها أصحاب الحديث...»[1].

وفي ضوء هذين النصين، يمكن ضبط "مشكل الحديث" بأنَّه:

-أحاديث مروية عن رسول ﷺ.

-أنّها مقبولة صالحة للاحتجاج.

-أنّها تضمّنت أشياء مشكِلة، أو مستحيلة، كأن تكون مخالفة للقواعد، موهمة للتشبيه مثلا.

-أنّها وسيلة الملحدين للطّعن في السنّة ونقلتها.

وأمّا المعاصرون، فقد اجتهدوا في تعريف "مشكِل الحديث"، فجاءت تعريفاتهم على النحو الآتي:

عرّفه نافذ حسين حمَّاد بأنّه: "أحاديث مروية عن رسول الله ﷺ بأسانيد مقبولة، يوهم ظاهرها معانيَ مستحيلة، أو معارضة لقواعد شرعية ثابتة"[2].

وجعل الدكتور نور الدين عتر -رحمه الله- مدار المشكل على التعارض، فعرّفه بأنَّه: «ما تعارضَ ظاهرُه مع القواعدِ، فأوهمَ معنى باطلا، أو تعارضَ مع نصٍّ شرعيٍّ

(1) – مشكل الحديث وبيانه، ص37.

(2) – مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء، نافذ حسين حماد، ص31، وقد استفاد هذا التعريف من كلام الطحاوي في مشكل الآثار.

آخر»[1]، وغير بعيد عنه تعريف فتح الدين محمّد أبي الفتح البيانوني، حيث عرّفه بأنّه: «الأحاديث المقبولة التي توهم التعارض مع غيرها من الأدلَّة، والقواعد الشرعيّة، أو الحقائق العلميّة، والتاريخيّة»[2].

وحاول الدكتور محمّد بن أبي شهبة ضبط تعريفه من خلال بيان أسباب الحديث النبويّ، فقال: «... وأما مشكل الحديث، فهو أعمُّ من ذلك، فقد يكون سببه وجود تعارض بين حديثين أو أكثر، وقد يكون سببه كون الحديث مشكلا في معناه لمخالفته في الظاهر للقرآن مثلا، أو لاستحالة معناه، أو لمخالفته لحقيقة من الحقائق المتعلقة بالأمور الكونية التي كشفت عنها العلوم الحديثة، كعلم الفلك، والطبّ، وعلم الطبيعة...»[3].

المبحث الثاني: أسباب استشكال الحديث عند الحداثيين.

ويمكن ردّها إلى مجموعتين من الأسباب، هي:

المطلب الأول – أسباب ترجع إلى طبيعة النصّ الحديثيّ:

ويمكن اختصارها في ثلاثة فروع، هي:

الفرع الأول- الدّلالة الظنية لأغلب النصوص الحديثية.

قسّم الأصوليون دلالات النصوص الحديثيّة على معانيها إلى: نصوص قطعيّة واضحة الدلالة على المعاني التي سيقت لها، بحيث يتعيّن المعنى المراد منها، ولا يمكن أن يفهم غيره، قال عبد الوهاب خلاف: "...فالنصُّ القطعي الدلالة هو: ما دلَّ على معنى متعين فهمه منه، ولا يحتمل تأويلا ولا مجال لفهم معنى غيره منه"[4].

---

(1) – منهج النقد في علوم الحديث نور الدين عتر، ص337.
(2) – مشكل الحديث دراسة تأصيلية معاصرة، ص26.
(3) – الوسيط في علم الحديث ومصطلحه، ص442-443.
(4) – علم أصول الفقه، ص35.

ومن النصوص ما هو ظنيّ الدلالة، تختلف الأنظار في تعيين المراد منه، وقد عرّفه بأنّه: "ما دلَّ على معنى، ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف هذا المعنى، ويراد منه معنى غيره"(1).

ومعلوم -عند الأصوليين- أنّه لا مجال للاجتهاد وللاختلاف فيما كان قطعيَّ الثبوت والدّلالة من النصوص، وأمَّا ما كان ظنيهما فيسوغ فيه الاجتهاد، قال عبد الوهاب خلاف: "فإن كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد دل على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الورود والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها... أما إذا كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد ورد فيها نص ظني الورود والدلالة أو أحدهما ظني فقط ففيهما للاجتهاد مجال"(2).

وأكثر النصوص الحديثية ظنية الورود والدلالة؛ لذلك تختلف الأنظار في تحديد المراد منها، وقد ينحرف الناظر في الحديث بفهمه إلى معنى خطأ غير مراد، فيتوهّم معارضته لأدلة الشرع وقواعده، فيكون الإشكال في ذهن القارئ لا في حقيقة الأمر والواقع، ولو أنّه حمله على معناه الصحيح، لزال التعارض، وانتفى التصادم، وهذا واقع كثير من حالات استشكال النصوص الحديثية(3).

مثال: روى البخاري في "باب مباشرة الحائض" حديث عائشة -رضي الله عنها-، قالت: كانت إحدانا إذا كانت حائضا، فأراد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يباشرها "أمرها أن تتَّزر في فور حيضتها، ثم يباشرها، قالت: وأيكم يملك إربه، كما كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يملك إربه"(4).

ففي هذا الحديث صرّحت عائشة -رضي الله عنها- بأنّ النبيّ صلى الله عليه

(1) – علم أصول الفقه، ص35.

(2) – علم أصول الفقه، ص216-217.

(3) – ينظر: مشكل الحديث دراسة تأصيلية معاصرة، فتح الدين البيانوني، ص47.

(4) – أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الغسل، رقم 302، 67/1، عن إسماعيل بن خليل، عن علي بن مسهر، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه، عنها.

وسلم- كان يباشر زوجاته وهنّ حيضا، حيث جاء في حديثها: "أمرها أن تتَّزر في فور حيضتها، ثم يباشرها"، ودلالة "المباشرة" في الحديث على معناها ظنيّة؛ حيث يمكن أن يفهم منها مجرّد الاتصال والملامسة بالبشَرَة بين الرجل والمرأة، كما يفهم منها الجماع، والمعوّل في تعيين معناها على السياق، وهذا التباين في دلالتها اللغوية هو ما قرّرته كتب اللغة ومعاجمها؛ حيث قال ابن فارس: "...فالبشَرَة ظاهر جلد الإنسان، ومنه باشر الرجل امرأته، وذلك إفضاؤه ببشرته إلى بشرتها"[1].

بينما ذكر ابن منظور المعنيين جميعا، حيث قال: "باشر الرجل امرأته مباشرة وبشارا، كان معها في ثوب واحد، فوليت بشرته بشرتها، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [سورة البقرة: 187]، معنى المباشرة: الجماع...

ومباشرة المرأة: ملامستها... وفي الحديث: "أنَّه كان يقبِّلُ ويباشرُ، وهو صائمٌ"[2]؛ أراد بالمباشرة: الملامسة، وأصله من لمس بشَرَةُ الرّجل بشرةَ المرأةِ، وقد يرد بمعنى الوطء في الفرج وخارجا منه"[3].

لأجل هذا، التبس معنى "المباشرة" في حديث عائشة على بعض المعاصرين، من أصحاب الفكر الحداثيّ، وفهموه على معنى "الجماع"، ممّا يجعله -في أذهانهم- متناقضا مع ما ورد في القرآن من تحريم إتيان المرأة الحائض، والإمر باعتزالها حتى تطهر وتتطهّر؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [سورة البقرة: 222]،

---

(1) – معجم مقاييس اللغة، (مادة: بشر)، 251/1.

(2) – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب المباشرة للصائم، رقم 1927، 30/3، عن سليمان بن حرب، عن شعبة، عن الحكم، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة -رضي الله عنها-.

(3) – لسان العرب، 61/4.

ومعارضة هذا الحديث المخرّج في "صحيح البخاريّ" للقرآن دليلٌ -حسبهم- على وهائه وضعفه أوّلا، وعلى تهافت منهج البخاري في التصحيح ثانيا؛ بما يضفي على "صحيحه" صفة الشكّ والتناقض، ويخلع عنه وصف الصحّة والقبول اللتين تلقته بهما الأمّة، وممن توسّلوا بهذا الحديث للطعن في "صحيح البخاري": أحمد صبحي منصور، حيث قال: "هل كان النبيّ يباشر نساءه في المحيض؟ والإجابة التي ننتظرها منك عزيزي القارئ هي: أعوذ بالله...ونحن معك في هذا، ونعتذر عن إيراد هذا العنوان بهذا الشكل...ولكن لا نجد عنوانا آخر للموضوع.

والذي نؤمن به جميعا أنّ النبي كان صفوة خلق الله، ومن أرقِّهم ذوقا، وأسماهم خلقا، ومن كلن على هذا المستوى لا ننتظر منه هذا، خصوصا وأن الله -تعالى- قال له: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [سورة البقرة: 222].

لم يقل رب العزة: (فاعتزلوهن) فقط، وإنما قال أيضا: (ولا تقربوهنّ) أي زيادة في التأكيد والتحذير. ونحن نؤمن بأن النبيّ طبّق هذه السنّة، فالسنة الحقيقية للنبيِّ هي في تطبيق القرآن، والله تعالى (يحب التوّابين ويحبُّ المتطهِّرين)، ونبي الله من أئمّة المتطهرين في كل عصر..

هذا ما نؤمن به عزيزي القارئ، ولكنك حين تقرا باب الحيض في البخاري تفاجأ بروايات غريبة تحت عنوان غريب، هو "باب مباشرة الحائض".

...فالبخاري هنا يسند تلك الروايات لأمهات المؤمنين، ليجعلهن شهودا على أنَّ النبيَّ كان يباشرهنّ وهنّ حائضات...وكم كنّا نودّ إغفال هذا المنعطف لولا حرصنا على تنزيه نبيّ الإسلام من هذا الافتراء الذي يسري سريان السمّ بين سطور البخاري. والذي يقف دليلا هائلا على تلك الفجوة بين القرآن والبخاري باعتباره أهمّ كتب

المصدر الثاني لمن يعتقد أنّ هناك مصادر أخرى مع القرآن "[1].

وممن استشكل هذا الحديث، ورآه معارضا للقرآن، الكاتبة المصرية بسنت رشاد، حيث قالت -تحت عنوان: شبق ممارسة الجنس مع الحائض-: "لقد وصل حدا بالبخاري -وهو ابن برزويه، المشهور بلقب (البخاري)، نسبة إلى إقليم بخارى في خراسان، وهي أشدُّ مناطق فارس تعصبا ضد العروبة والإسلام- أن روى أحاديث ملفقة عن الرسول تبين أن الرسول كان شخصية شبقة إلى الحد الذي يمارس الجنس مع زوجاته، وهن في الحيض، وقد منع القرآن ممارسة الجنس مع النساء أثناء المحيض. ويروي البخاري عن السيدة عائشة قولها: (كنت أغتسل أنا والنبي من إناء واحد كلانا جنب، وكام يأمرني فاتزر، فيباشرني، وأنا حائض)[2]... "[3]،

ثمّ تتساءل الكاتبة عن مستندها في دعوى تلفيق البخاريّ لهذه الأحاديث؟ وتجيب قائلة: "هذان الحديثان الملفقان تلفيقا طفوليا غبيا، يثيران من شدة تلفيقهما أسئلة كثيرة: كيف يقوم الرسول بممارسة الجنس مع أزواجه، وهن حائضات، ويعصي أمر الله الذي قال في الكتاب: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [سورة البقرة: 222].

وهل وصل الشبق الجنسي بالرسول الكريم حدّ ممارسة الجنس مع المرأة الحائض؟ فهذه إهانة جديدة من البخاري لشخصية الرسول الكريم "[4].

---

(1) – القرآن وكفى، ص31-32.

(2) – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الغسل، باب مباشرة الحائض، رقم 299، 300، 67/1، عن قبيصة، عن سفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن الأسود، عنها.

(3) – الحبّ والجنس في حياة النبيّ، ص51-52.

(4) – الحب والجنس في حياة النبيّ، ص51-52.

وهذه الأوهام محلّها أذهان المستشكلين فحسب، وإلّا، فليس المقصود بـ"المباشرة" في الحديث الجماع، كما فهموه، فتوهّموه معارضا للقرآن، وما كان للنبيّ -صلى الله عليه وسلم- أن يعصي ربّه -سبحانه-، ويخالف أمرا صريحا في القرآن باعتزال الحيّض؛ وإنّما المقصود بالمباشرة في أحاديث زوجات النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- أنّ للرجل أن يستمتع بامرأته الحائض ما دون الجماع، وأمّا الجماع فحرام حتى تطهر المرأة وتتطهّر، وهذا المعنى جاء مفسّرا في حديث أنس -رضي الله عنه- أنَّ اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، ولم يجامعوهنّ في البيوت، فسأل أصحابُ النبيِّ -صلى الله عليه وسلم- النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-، فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [سورة البقرة: 222] إلى آخر الآية، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «اصنعوا كلَّ شيء إلا النكاح»[1].

وهكذا، إذا استبعدنا فرضية الدافع الأيديولوجي لهؤلاء، وأحسنّا الظنّ بهم، وهو ما تقتضيه الموضوعية اللازمة في البحث العلمي؛ فإنّ الدلالة الظنية لأحاديث مباشرة الرجل أهله في المحيض، أوقعتهم في فهم النص النبوي على خلاف حقيقته، فتوهموه معارضا للقرآن، وأشكل عليهم معناه.

الفرع الثاني – تنوّع الروايات الحديثية بين الاختصار والتقصّي.

الروايات الحديثية التي رُويت عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- جاءت مختلفة من حيث سياقاتها، فبعضها ورد متقصّى، فجاءت مضامينه مفسّرة، لا تحتاج إلى بيان؛ وبعضها ورد مختصرا مفتقرا إلى البيان، وقد بيّن الإمام الشافعيّ ذلك، فقال: "ورسولُ الله عربيُّ اللسان والدار، فقد يقول القول عامًّا يريد به العام، وعاما يريد به

(1) – أخرجه مسلم في الجامع الصحيح، رقم 302، 1/246.

الخاص، كما وصفتُ لك في كتاب الله وسنن رسول الله قبل هذا.

ويُسأل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدِّي عنه المخبر عنه الخبر متقصّى، والخبر مختصرا، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض، ويحدِّث عنه الرجلُ الحديثَ قد أدرك جوابه، ولم يدرك المسألة فيدلّه على حقيقة الجواب، بمعرفته السّبب الذي يخرج عليه الجواب"[1].

وممّن نبّه إلى لزوم الوقوف على السياق المتقصّى، وعدم الاكتفاء بظاهر النصّ المختصر؛ لفهم الحديث: الإمام ابن خزيمة، حيث قال: "باب إباحة ترك الجماعة في السفر، والأمر بالصلاة في الرِّحال في الليلة المطيرة والباردة، بذكر خبرٍ مختصر غير متقصّى، لو حُمل الخبر على ظاهره، كان شهود الجماعة في الليلة المطيرة والباردة معصية، إذ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- قد أمر بالصلاة في الرّحال"[2].

وكثير من استشكالات العقلانيين للحديث، سبّبها اقتصارهم في فهمه على السياق المختصر دون المتقصّى، ففهموا منه معنى مشكلا، وتوهموه معارضا لنصٍّ آخر، أو للعقل، أو والوقائع التاريخية، أو الحسّ...وهكذا.

ولو أنّهم تتبّعوا ألفاظ النصّ وطرقه، وقارنوا بين سياقاته المختلفة، لوقفوا على معناه الصحيح، الذي يستقرُّ في الأذهان، وتذعن له العقول، وقد نبّه على هذا المسلك شارح "صحيح البخاري": الحافظ ابن حجر، حيث قال: "...أنَّ بعض الرواة يختصرُ الحديث، وأنَّ المتعيَّن على من يتكلَّم على الأحاديث، أن يجمع طرقها، ثم يجمع ألفاظ المتون إذا صحَّت الطرق، ويشرحها على أنَّه حديث واحد، فإنَّ الحديث أولى ما فسّر بالحديث"[3].

---

(1) – الرسالة، ص 213.

(2) – الصحيح، 3/78.

(3) – فتح الباري، 6/475.

وفي هذا السياق، نجد أحمد أمين يذكر حديثا في "صحيح البخاريّ"، بسياق مختصر غير متقصّى، ويزعم أنّ الحسّ والتاريخ يدلّان على ضعفه، وأنّ إيراده في الصحيح خطأ محض من البخاري، لأنّه -بحسبه- يقتصر في نقد المرويات على الرجال، حيث قال: "حتى نرى البخاريَّ نفسه على جليل قدره، ودقيق بحثه، يثبت أحاديث دلَّت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنّها غير صحيحة، لاقتصاره على نقد الرجال، كحديث[1]: "لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة"[2].

والحديث بهذا السياق المختصر، يوهم ظاهره أنّ الساعة تقوم بعد مائة سنة من قول النبيّ -صلى الله عليه وسلم- هذا الحديث، والواقع أثبت خلاف هذا الخبر، وهو ما يعني -حسب أحمد أمين وغيره ممن استشكلوا هذا النص- أنّ الحديث خطأ.

ويكفي لإثبات أنّ المعنى الظاهر المتبادر، الذي فهمه من استشكل هذا الحديث، ليس هو المعنى الذي أراده النبيّ -صلى الله عليه وسلم- بالوقوف على السياق المتقصّى للحديث، وقد أخرجه البخاري مسلم، من حديث عبد الله بن عمر، قال: صلى بنا رسول الله -صلّى الله عليه وسلم- ذات ليلة، صلاة العشاء، في آخر حياته، فلمّا سلَّم قام فقال: «أرأيتكم ليلتكم هذه؟ فإنَّ على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممَّن هو على ظهر الأرض أحدٌ»، قال ابن عمر: فوهلَ الناس في مقالة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- تلك، فيما يتحدثون من هذه الأحاديث، عن مائة سنة، وإنما قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «لا يبقى ممّن هو اليوم على ظهر الأرض أحدٌ»، يريد

(1) – رواه البخاري في "صحيحه"، كتاب العلم، باب السمر في العلم، رقم 116، 34/1، عن عبد الله بن عمر، قال: صلّى بنا النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- العشاء في آخر حياته، فلمّا سلَّم قام، فقال: «أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن رأس مائة سنة منها، لا يبقى ممّن هو على ظهر الأرض أحد».

(2) – فجر الإسلام، ص 218.

بذلك أن ينخرم ذلك القرن[1].

ففي هذا السياق المفصّل، يأتي تفسير الصحابيّ ابن عمر راوي الحديث، ليتضح معنى الحديث، وأنّ المقصود به انخرام القرن، وموت كلّ من كان حيّا ساعة نطق النبيّ -صلى الله عليه وسلم- بهذا الحديث، لا قيام الساعة، وبذلك يندفع توهّم معارضة الحديث للوقائع وللحسّ، بل، ويثبت معنى إعجازيا، وهو إخباره -صلى الله عليه وسلم- بقضية غيبية، لا سبيل إلى معرفتها إلا عن طريق الوحي. قال النووي: "هذه الأحاديث قد فسّر بعضُها بعضا، وفيها علم من أعلام النبوة، والمراد أنَّ كلَّ نفس منفوسة كانت تلك الليلة على الأرض لا تعيش بعدها أكثر من مائة سنة، سواء قلَّ أمرها قبل ذلك، أم لا، وليس فيه نفي عيش أحد يوجد بعد تلك الليلة فوق مائة سنة "[2].

وقال ابن حجر: "وقد بين ابن عمر في هذا الحديث مراد النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، وأنَّ مراده أنّ عند انقضاء مائة سنة من مقالته تلك، ينخرم ذلك القرن، فلا يبقى أحد ممن كان موجودا حال تلك المقالة، وكذلك وقع بالاستقراء؛ فكان آخر من ضبط أمره، ممّن كان موجودا حينئذ أبو الطفيل عامر بن واثلة، وقد أجمع أهل الحديث على أنه كان آخر الصحابة موتا، وغاية ما قيل فيه: إنه بقي إلى سنة عشر ومائة، وهي رأس مائة سنة من مقالة النبي -صلى الله عليه وسلم-، والله أعلم "[3].

المطلب الثاني – أسباب ترجع إلى طبيعة قارئ النصّ الحديثيّ.

لا شكّ أنّه بقدر ما يكون مع القارئ من وسائل الفهم الصحيح، ومن العلوم التي لابدّ منها لفهم الحديث، بقدر ما يسهل عليه إدراك معاني النصوص، فلا يشكل عليه

---

(1) – أخرجه البخاري في "صحيحه"، رقم 601، 1/123، ومسلم في "صحيحه"، رقم 2537، 4/1965.
(2) – المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 16/90.
(3) – فتح الباري، 2/75، وينظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، لمصطفى السباعي، ص310.

منها إلا النادر القليل؛ ولذلك اشترطوا فيمن يتصدّى لتفسير الحديث المشكل جملة من العلوم، قال ابن الصلاح: "وإنما يكمل للقيام به الأئمة الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه، الغواصّون على المعاني الدقيقة"(1).

وقال النووي: "وإنّما يقوم بذلك غالبا الائمّة الجامعون بين الحديث والفقه، والأصوليون المتمكنون في ذلك، الغائصون على المعاني الدقيقة، الرَّائضون أنفسهم في ذلك، فمن كان بهذه الصفة لم يشكل عليه شيءٌ من ذلك الا النادر في بعض الأحيان"(2).

وكان ابن خزيمة من أحسن الناس كلاما في هذا العلم، فقد نقل عنه ابن الصلاح أنه قال: "لا أعرف أنه روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- حديثان بإسنادين صحيحين متضادين، فمن كان عنده، فليأتني به لأؤلف بينهما"(3).

وقد يكون الناظر في الحديث غير مستكمل لأهلية النظر الصحيح في النصوص، فيفهمها على غير معانيها الصحيحة، ويتوهّمها معارضة لأحاديث أخرى، أو للقرآن، أو للعقل، أو للتاريخ... وغير ذلك، وهو ما سأبينه فيما يأتي:

الفرع الأول – توهّم معارضة الحديث للقرآن:

قد يسيء القارئ فهم الحديث، فيتعارض في ذهنه مع القرآن، ويكون ذلك سببا لاستشكاله، وكثير من الحداثيين والعقلانيين ردّوا أحاديث كثيرة -منها ما هو مخرّج في الصحاح- لهذا السبب، واستشهد بعضهم بذلك على فساد منهج المحدثين في النقد، لاعتمادهم -حسبهم- على نقد الاسناد دون نقد المتن وعرضه على العقل.

روى البخاري في: "باب المباشرة للصائم"، حديث عائشة -رضي الله عنها-:

(1) – علوم الحديث، ص 284.

(2) – المنهاج، 35/1.

(3) – المصدر السابق، ص285.

"كان النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- يقبِّلُ ويباشرُ وهو صائمٌ، وكان أملككم لإربه"(1).

هذا الحديث استشكله عدنان الرفاعيّ؛ لأنّ فيه إباحة مباشرة الرجل أهله، وتقبيلها في نهار رمضان، وذلك -حسبه- معارض لما جاء في القرآن الكريم، الذي جاء فيه النهي عن مباشرتهنّ حال الصيام، حيث قال تعالى:﴿أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡۖ فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ١٨٧﴾ [البقرة: 187]

فهذه الآية -حسب عدنان الرفاعي- دلَّت بمفهومها على منع مباشرة النساء، ومنع تقبيلهنّ في نهار الصيام، حيث قال: "أليست الكلمتان (لى لي) تبيّنان لنا أنّ ما أحلّه الله تعالى من رفث ومباشرة وتقبيل وغير ذلك، هو في ليلة الصيام فقط، أي بعد دخول الليل، وقبل أن يتبين لنا الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر؟...أليست العبارة القرآنية (فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ) تبيح المباشرة أثناء ليلة الصيام فقط، شأنها شأن الأكل والشرب...وبالتالي ألا تحمل هذه الآية الكريمة حكما واضحا جليا، بأن الله تعالى حرّم ذلك في نهار الصوم"(2).

---

(1) – أخرجه البخاري في صحيحه، رقم 1927، 30/3، عن سليمان بن حرب، عن شعبة، عن الحكم، عن إبراهيم، عن الأسود، عنها.

(2) – محطات في سبيل الحكمة، ص360.

والملاحظ، أنّ عدنان أخطأ فهم لفظة "يباشر" التي في حديث عائشة، ولفظتي "الرّفث"، و"باشروهنّ" اللّتين وردتا في آية البقرة، وهو ما جعله يفهم الحديث والآية على نحو جعلهما متعارضتين في ذهنه.

ولو فهم أنّ "المباشرة" الواردة في الحديث، هي غير المباشرة الواردة في الآية، فمعناها في الحديث: أصلُ المباشرة، وهي التقاء البشَرتين من غير جماع[1]؛ بينما معناها ومعنى الرفث في الآية: الجماع.

قال ابن كثير: "يعني بالرّفث مجامعة النساء"[2]، وقال في معنى: "باشروهنّ": جامعوهنّ[3].

والذي يقوّي هذا الفهم سبب نزول الآية، فقد روى ابنُ كثير: "عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: قام عمر ابن الخطاب -رضي الله عنه-، فقال يا رسول الله، إنّي أردت أهلي البارحة على ما يريد الرجل أهله، فقالت: إنها قد نامت، فظننتها تعتلُّ، فواقعتها، فنزل في عمر: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ﴾، وهكذا رواه شعبة، عن عمرو بن مرّة، عن ابن أبي ليلى، به[4].

وقد أجاب ابن حجر عن هذا الاستشكال بقوله: "...والجواب عن ذلك: أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- هو المبيّن عن الله تعالى، وقد أباح المباشرة نهارا؛ فدلَّ على أنَّ المراد بالمباشرة في الآية الجماع، لا ما دونه من قبلة ونحوها، والله أعلم"[5].

(1) – قال ابن حجر: "وأصل المباشرة التقاء البشَرتين، ويستعمل في الجماع أولج أو لم يولج". فتح الباري، لابن حجر، 4/149.

(2) – تفسير القرآن العظيم، 1/511.

(3) – المصدر نفسه، 1/511.

(4) – نفسه، 1/511-512، وقال ابن كثير: "وهذا **إسناد جيّد**، وابن أبي ليلى يختلف في سماعه من عمر، ولكن رُوي من وجه آخر، عن ابن أبي ليلى، عن معاذ بن جبل، أنّ عمر فعل مثل هذا". ينظر: مسند الفاروق، 2/566.

(5) – فتح الباري، 4/150.

وعليه، فلا تعارض بين الآية وحديث عائشة -رضي الله عنها-، وبه يجاب على تساؤل عدنان: "ألا تخالف الروايات صريح كتاب الله تعالى، وفي الوقت ذاته تسيئ للإسلام، ولشخص النبي صلى الله عليه وسلم، وتعطي أحكاما ينقضها كتاب الله تعالى جملة وتفصيلا؟ "(1).

الفرع الثاني – توهّم معارضة الحديث للحديث: وقد يكون سبب استشكال الحديث، هو توهّم تعارض الروايات الحديثية فيما بينها، ممّا يعني أنّها متناقضة وغير صحيحة، وبرّر أصحاب الاتجاه الحداثي والعقلاني بهذا التعارض ردّهم لكثير من الأحاديث الصحيحة، بل وتحاملهم على منهج المحدثين في النقد الحديثي.

ومن أمثلة ذلك: أنّ البخاري روى في "باب النهي عن التنفس في الإناء" حديث أبي قتادة، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «إذا شرب أحدكم فلا يتنفّس في الإناء، وإذا بال أحدكم فلا يمسح ذكره بيمينه، وإذا تمسّح أحدكم فلا يتمسّح بيمينه»(2).

وروى في الباب الذي يليه، وهو: "باب الشرب بنفسين أو ثلاثة"، حديث ثمامة بن عبد الله، قال: كان أنس، يتنفس في الإناء مرتين أو ثلاثا، وزعم «أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يتنفس ثلاثا»(3).

والملاحظ على الحديثين أنّهما متعارضان ظاهرا، وهذا ما سجّله بعض الحداثيين؛ وشنّع لأجل ذلك على البخاري روايته للأحاديث المتناقضة، ومن هؤلاء: عدنان إبراهيم الرفاعي، حيث استشكل هذين الحديثين، في موضوع التنفس في الماء، ورآهما

(1) – محطات في سبيل الحكمة، ص361.

(2) – أخرجه البخاري في صحيحه، رقم 5630، 7/112، عن أبي نعيم، عن شيبان، عن يحيى، عن عبد الله بن أبي قتادة، عنه.

(3) -أخرجه البخاري في صحيحه، رقم 5631، 7/112، عن أبي عاصم، وأبي نعيم، عن عزرة بن ثابت، عنه.

متعارضين فيما بينهما، ورأى أنّ تأويلات الشرّاح ومحاولاتهم التوفيق بين الحديثين متكلفة وغير مجدية، فهي لا تشفي الغليل، ومن يحترم عقله لا يستطيع قبولها.

وعليه، فالبخاري -حسبه- يروي المتهاتر من الحديث في الموضوع الواحد، وذلك دليل على تهافت أحاديثه، وسقوط منهجه في نقد المرويات، فقد قال: "تعارضٌ واضحٌ وصريحٌ بين هذين الحديثين...فالأمر المحمول في الحديث الأول (إذا شرب فلا يتنفّس) يتعارض تعارضا تامّا مع العبارة في الحديث الثاني (كان النبيُّ يتنفّس في الإناء مرّتين...)"[1].

ثمّ يحملُ عدنان إبراهيم على مناهج الأئمة، وقواعدهم في دفع التعارض الظاهريّ من الحديث، ويعتبر تأويلاتهم للتوفيق بين المختلف لا طائل من ورائها؛ ولا تسعفها قواعد اللغة العربية، بل، تردُّها، ويردّها العقل والمنطق؛ حيث قال: "وكلّ محاولات التوفيق بين هذين الأمرين المتناقضين لا تجد لها طريقا عند من يحترم عقله، ويدرك قواعد اللغة العربية...فمهما أوّلوا معنى التنفس في الإناء، فإنّ الحديث الثاني يحمل النقيض لذلك، لأنّ عباراته تحمل ذات الصياغة، وبالتالي فكلّ تأويل لمعنى التنفس يؤتى به من الجيوب، لابدّ أن ينسحب على الحديثين، وبالتالي لا يزول التناقض..."[2].

وما استشكله عدنان إبراهيم، أجاب عنه العلماء، اعتمادا على قواعد اللغة ومدلولاتها، حتى إنّ البخاريّ، الذي استهدفه عدنان، وشكّك في منهجه النقدي الذي بنى عليه "صحيحه"، لم يحتج لأكثر من الترجمة، لإزالة التعارض بين هذين الحديثين؛ حيث ترجم على الحديث الثاني، حديث أنس بن مالك، بقوله: "باب الشرب بنفسين أو ثلاثة"، حاملا النفس في الحديث الثاني على الشرب، فالمنهيّ عنه في

(1) – محطات في سبيل الحكمة، ص554.

(2) – محطات في سبيل الحكمة، ص554-555.

الحديث الأول حديث أبي قتادة، هو التنفس في الإناء أثناء الشرب، وأمّا التنفس في حديث أنس، فهو الشرب ذاته، أي أنّه كان يشرب، ثم يبين الإناء عن فمه، فيتنفس خارج الإناء، يفعل ذلك مرتين أو ثلاثا.

وعليه، فالحديثان لا يتواردان على قضية واحدة؛ لذلك لا تعارض بينهما.

قال ابن حجر: "كذا ترجم -أي البخاري-، مع أنَّ لفظ الحديث الذي أورده في الباب: (كان يتنفّس)، فكأنّه أراد أن يجمع بين حديث الباب، والذي قبله؛ لأنَّ ظاهرهما التعارض، إذ الأوّل صريح في النهي عن التنفس في الإناء، والثاني يثبت التنفّس، فحملهما على حالتين، فحالة النهي على التنفس داخل الإناء، وحالة الفعل على من تنفّس خارجه، فالأوّل على ظاهره من النهي، والثاني تقديره: كان يتنفّس في حالة الشرب من الإناء".

قال ابن المنير: أورد ابن بطّال سؤال التعارض بين الحديثين، وأجاب بالجمع بينهما، فأطنب. ولقد أغنى البخاريُّ عن ذلك بمجرّد لفظ الترجمة، فجعل الإناء في الأوّل ظرفا للتنفّس، والنهي عنه لاستقذاره، وقال في الثاني الشرب بنفسين، فجعل النفس: الشرب، أي لا يقتصر على نفس واحد، بل يفصل بين الشربين بنفسين، أو ثلاثة خارج الإناء، فعرف بذلك انتفاء التعارض"[1].

وهذا المسلك الذي اعتمده البخاري في الجمع بين الحديثين المختلفين، ليس من جيبه -على حدّ تعبير عدنان-، وإنّما تحتمله اللغة وتشهد لصحته، وهو ما أيّده ابن الجوزي، وابن الأثير، وكلاهما من المختصين في علوم اللغة وغريب الحديث، حيث قال ابن الجوزي: "وَنَهَى عَن التنفّس فِي الْإِنَاء، وفِي حَدِيث كَانَ يتنفس فِي الْإِنَاء، أَي فِي شُربه من الْإِنَاء، لَا أَن التنفس فِي الْإِنَاء"[2].

(1) – فتح الباري، 10/93.

(2) – غريب الحديث، 2/425.

وقال ابن الأثير: "وفيه: «أنه نهى عن التنفس في الإناء»، وفي حديث آخر «أنه كان يتنفس في الإناء ثلاثا» يعني في الشرب. الحديثان صحيحان، وهما باختلاف تقديرين: أحدهما أن يشرب، وهو يتنفس في الإناء، من غير أن يبينه عن فيه، وهو مكروه. والآخر أن يشرب من الإناء بثلاثة أنفاس، يفصل فيها فاه عن الإناء. يقال: أكرع في الإناء نفسا أو نفسين، أي جرعة أو جرعتين"(1).

وهكذا يدفع التعارض بين الحديثين، بحمل كل منهما على حالة تختلف عن الأخرى، كما فعل البخاري وغيره، ولا يكون مجرّد الاختلاف بين ظواهر النصوص قادحا في صحة المرويات، ولا قادحا في قواعد الأئمة ومسالكهم في مختلف الحديث، وفي هذا الردّ على دعوى عدنان وأمثاله ممّن جعلوا مجرد الاختلاف الظاهري بين الروايات تكأة للطعن فيها، وفي المنهج النقدي عند المحدثين، بل، وفي قواعد علمي المشكل والمختلف، حيث قال: "ألا نرى في الإصرار على صحة جميع هذه المرويات في الوقت ذاته... الا نرى حقيقة ما ذهبنا إليه من أنّ ما يسمى بعلم تأويل مختلف الحديث هو صناعة بشرية مبنية على تغييب العقل والمنطق، ومبنية على اعتبار جميع المرويات صحيحة، مهما بلغت درجة التناقض بينها، ومهما بلغت درجة مخالفتها لكتاب الله تعالى، ولثوابت العلم، والمنطق... "(2).

وفي موضع آخر، يقول: "ما رأينا من روايات متناقضة فيما بينها من جهة، ومناقضة لكتاب الله تعالى، ولثوابت العقل والمنطق من جهة أخرى، وما رأينا من تأويلات مآ أنزل الله تعالى بها من سلطان...كلُّ ذلك يجعل من هذه الروايات وتأويلها معاول هدم في أيّ بناء يمكن بناؤه من مادة تلك الروايات... "(3).

(1) – النهاية في غريب الحديث والأثر، (نفس)، 94/5.

(2) - محطات في سبيل الحكمة، ص 490.

(3) – نفسه، ص 473.

المطلب الثالث – أسباب ترجع إلى منهج التعامل مع النصّ الحديثيّ.

وضع الأئمة المحدثون قواعد واضحة لمن يتصدى لدفع الإشكالات عن الأحاديث، فبينوا مسالك الجمع، والتوفيق بين النصوص الحديثية المتعارضة، وبينوا مسلك النسخ، وكيفية إعماله، وشروطه وضوابطه، كما تكلموا عن الترجيح بين الأحاديث، واستقصوا المرجّحات...

وكل هذه القواعد نُصّ عليها في المؤلفات التي عنيت بعلمي: "مختلف الحديث"، و"مشكل الحديث"، وعند مخالفة هذه القواعد، والانحراف عن ذلك المنهج، يفهم القارئ السنة على خلاف حقيقتها، وتكون محصلة فهمه للحديث نتائج غير صحيحة، لهذا اشترطوا فيمن يتصدى لهذا العلم شروطا ومؤهلات، فقد قال النووي: "وانما يقوم بذلك غالبا الائمة الجامعون بين الحديث والفقه والأصوليون المتمكنون في ذلك الغائصون على المعاني الدقيقة الرائضون أنفسهم في ذلك، فمن كان بهذه الصفة، لم يشكل عليه شيء من ذلك الا النادر في بعض الأحيان"[1].

وآفة الحداثيين في التعامل مع نصوص السنة -وخصوصا المشكلة منها-، إنما جاءت من غفلتهم عن منهج المحدثين والفقهاء في دفع التعارض بين الأدلة؛ واستلهام أعيان هذا الخطاب لمناهج القراءة الغربيّة، التي هي بعيدة عن نطاق التداول الإسلامي، وتوظيفهم لهذه المناهج في ميادين ليست مخصصة لها أصلا، حيث يتم إخضاع الأحاديث -المشكلة- لطرائق الاستنباط الغربية المختلفة -جوهريا- عن سنن القراءة الإسلامية؛ ابتداء بـ"التاريخانية"، مرورا بـ"البنيوية"، وإنهاء بـ"التفكيكيّة"، التي تدمّر النصّ وتلغيه تماما، وتفرغه من محتواه المعرفيّ، وتجرّده من قداسته وسلطانه"[2].

---

(1) -المنهاج، 35/1.

(2) – الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي -تحليلا ونقدا-، محمد رمضاني، ص235.

ويظهر انحراف الحداثيين عن منهج الأئمة في التعامل مع نصوص المشكل فيما يأتي:

الفرع الأول – الجهل بعدم ثبوت الحديث: من المقرّر في علمي مشكل الحديث ومختلفه، أنّ المعتبر في ذلك هو الحديث المقبول، وأمّا الضعيف فليس بشيء، ولا يعتدّ بمعارضته واختلافه، ويستفاد هذا الشرط من كلام أئمة هذا الميدان، قال الطحاوي: "الاختلاف في مثل هذا، إنما يكون بعد تكافؤ الأسانيد فيه، وثبوت الروايات له، فأمَّا إذا كان بخلاف ذلك، فلا يكون كما ذكرت..."[1].

وقال ابن خزيمة: "لا أعرف أنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان بإسنادين صحيحين متضادين، فمن كان عنده، فليأتني به لأؤلف بينهما"[2].

ومن أخطاء أصحاب الفكر الحداثي الغفلة عن هذا الشرط، والاعتداد بأيّ تعارض بين النصوص الحديثية، ولو كان بعضها ضعيفا، لا يعتدّ به، ومن أمثلة ذلك:

استشكال عدنان الرفاعيّ لحديث ابن عباس –رضي الله عنهما–، قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: "من أتى بهيمة، فاقتلوه واقتلوها معهم"[3].

فقد أورد عدنان روايات هذا الحديث، ثمّ ساق بعدها تعليقات الشراح، ومحاولاتهم استكناه الحكمة من الأمر بقتل البهيمة، متهكما بهم؛ حيث قال: "أرى أنه لا حاجة للتعليق على هكذا رواية تنسب للنبيّ –صلى الله عليه وسلم–، أنّه قال: "من وجدتموه وقع على بهيمة فاقتلوه، واقتلوا البهيمة...ولكن...كيف لنا أن نفهم العبارات التالية في شرح هذه الروايات، والتي يبرّرون بها قتل البهيمة التي وقع عليها

---

(1) – شرح مشكل الآثار، 388/3.

(2) – علوم الحديث، لابن الصلاح، ص285.

(3) –أخرجه أبو داود في السنن، رقم 4464، 512/6، والترمذي في السنن، رقم 1455، 56/4، من طريق عن عبد العزيز بن محمد، عن عمرو بن أبي عمرو، عن عكرمة، عنه.

الإنسان: (حكمة قتلها خوف أن تأتي بصورة قبيحة، يشبه بعضها الآدمي وبعضها البهيمة)[1]، (لئلا يتولد منها حيوان على صورة إنسان)[2].

اترك التعليق على الرواية وشرحها لكلّ إنسان يحترم عقله معتقدا أنّ منهج الله تعالى لا يختلف مع النواميس الكونية الت خلقها الله تعالى "[3].

والمتأمل في هذا النصّ، يجد عدنان يستشكل هذه الروايات؛ لأنّها في تصوّره تتعارض مع النواميس الكونيّة التي خلقها الله، إذ كيف يمكن تصوّر إنجاب بهيمة لحيوان على صورة إنسان؟ وهو بهذا لا يستشكل الحديث، وإنّما يستشكل كلام الشراح في الكشف عن حكمة الأمر بقتل البهيمة، على فرض صحة الحديث.

والكاتب لم يعر كلام النقاد في تعليل هذه الرواية، والحكم عليها بالضعف أدنى اهتمام، فقد نقل كلام أبي داود في توهين هذه الرواية، وكلام الترمذي ولم يعلّق عليهما، وكان يكفيه أن يتأمل كلام أبي داود، حيث ضعّف الحديث، بقوله: "ليس هذا بالقوي...وقال: حديث عاصم[4] يضعّف حديث عمرو بن أبي عمرو "[5].

فالحديث ضعيف عند أبي داود، وروايته المرفوعة أعلتها رواية عاصم الموقوفة؛ كما أعله الترمذي بقوله: "هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث عمرو بن أبي عمرو، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي -صلى الله عليه وسلم-"[6].

وهكذا، فإنّ عدنان كان بإمكانه أن يريح نفسه، ويريح القراء من نقل أقوال بعض

---

(1) – حاشية السندي على سنن ابن ماجة، 119/2.

(2) -تحفة الأحوذي للمباركفوري، 16/5.

(3) – محطات في سبيل الحكمة، ص502.

(4) – هو ما رواه أبو داود بسنده، عن عاصم، عن أبي رزين، عن ابن عباس، قال: "ليس على الذي يأتي البهيمة حدٌّ"، السنن، رقم 4465، 514/6.

(5) سنن أبي داود، 514/6.

(6) – سنن الترمذي، 56/4.

الشراح في مدلول الحديث، ثم استشكالها واعتبارها معارضة للنواميس التي خلقها الله تعالى.

الفرع الثاني – الجهل بسبب ورود الحديث.

إنّ معرفة سبب ورود الحديث، أو القصّة التي بسببها قال النبيُّ -صلى الله عليه وسلم- الحديث معينٌ جدًّا على فهم الحديث فهما صحيحا، وتوقّف الفهم الصحيح للحديث على معرفة سببه، كتوقف فهم وتفسيرها على معرفة سبب نزولها، وقد قيل في ذلك: "بيان سبب النزول طريق قويٌّ في فهم معاني القرآن"[1]، و"معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"[2].

وتعرف ملابسات الحديث، والظروف التي قيل فيها بتتبع رواياته المختلفة، فربما وقف الباحث على كلمة تقرّب فهم الحديث، أو تدفع عنه إشكالا، أو تقرّب فهمه وتيسر استنباط الفقه منه؛ ولهذا دعا الأئمة إلى كَتْب طرق الحديث المختلفة، لتكون نصب عيني المتلقي، فيفيد منها جميعا، بما يجعله يفهم الحديث على وجهه الصحيح، قال أحمد بن حنبل: "الحديث إذا لم تُجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسِّر بعضُه بعضا"[3]، وقال يحيى بن معين: "لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجها ما عقلناه"[4]، وقال علي بن المديني، قال: «الباب إذا لم تُجمع طرقه لم يتبيّن خطؤه»[5].

وفي ذات السياق، ينوّه ابن حجر بمسلك جمع طرق الحديث، للوقوف على ما يفسّر به الحديث في طريق أو حديث آخر، فيقول: "...وأنَّ المتعيّن على من يتكلمُ على

(1) – الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 108/1، نقلا عن ابن دقيق العيد.

(2) – نفسه، 108/1.

(3) – الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، 212/2. المعارف

(4) – نفسه.

(5) – نفسه.

الأحاديث أن يجمع طرقها، ثم يجمع ألفاظ المتون إذا صحَّت الطرق، ويشرحها على أنَّه حديث واحد؛ فإنَّ الحديث أولى ما فسّر بالحديث"[1]، وقال في موضع آخر: "وأحسنُ ما فُسِّرَ به الحديثُ منَ الحديثِ"[2].

وقد أجمل ابن القيم فوائد معرفة سياق الحديث، وكونه المرقاة إلى فهمه الصحيح؛ حيث قال: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله؛ غلط في نظره، وغالط في مناظرته"[3].

وهكذا، فإهمال سياق الأحاديث، يوقع في فهم الحديث فهما مغلوطا، وهو ما يفضي إلى استشكاله، كما وقع لكثير من الحداثيين، ومن ذلك:

استشكال أحمد صبحي منصور لجملة من أحاديث البخاريّ، زاعما أنّها تعارض القرآن الكريم، لأنّها تخبر بموعد قيام الساعة، وأنّه بعد مائة عام من نطق النبيّ -صلى الله عليه وسلم- بهذه الأحاديث، ولأنّ موعد الساعة من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، ولأنها لم تقم لحدّ الآن، فقد اتهم البخاريّ الكاتب البخاريّ بالكذب، وبدسّ الأحاديث المكذوبة عن النبيِّ -صلى الله عليه وسلم-، ليحمل الناس على تكذيبه، حيث قال: "...على أنَّ البخاري قد نسب أحاديث عن موعد قيام الساعة، وهي مع مخالفتها لصريح القرآن الذي ينفي عن النبيّ علم الغيب، فإنَّ هذه الأحاديث المنسوبة للنبيّ أراد بها البخاري أن يجعل القارئ يتهم النبيَّ بالكذب.. كيف ذلك؟.

اقرأ في أحاديث البخاريّ هذه الأقاويل عن موعد قيام الساعة "صلى بنا النبُّي العشاء في آخر حياته فلما سلّم قام فقال: أرأيتكم ليلتكم هذه فإنَّ رأس مائة سنة منها

(1) – فتح الباري، 6/475.
(2) – نفسه، 11/317.
(3) – نفسه، 6/475.

لا يبقى ممّن هو على ظهر الأرض أحد"(1)، وفي رواية أخرى: "لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة"(2)، فالبخاري يسند للنبيِّ قوله بأن القيامة ستقوم بعد مائة عام، وحين كتب البخاري تلك الأحاديث كان قد مضى على موت النبيّ أكثر من مائتي عام، أي أنَّ البخاري كتب هذه الأحاديث ليدفع القارئ إلى تكذيب النبيّ.

ويكرّر البخاريّ نفس المعنى في صورة أخرى، يقول: "كان رجال من الأعراب جفاة يسألون النبيَّ عن الساعة، فكان ينظر إلى أصغرهم، فيقول: إن يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم"(3).

وفي حديث آخر أكثر صراحة يروي البخاريُّ: أنَّ رجلاً سأل الرسول متى تقوم الساعة؟...فمرَّ غلام للمغيرة، فقال النبيُّ: إن أُخِّر هذا- أي إن عاش- فلن يدركه الهرم حتى تقوم الساعة..."(4)، وعلى ذلك فلابدّ أنَّ الساعة قد حدثت في حياة ذلك الغلام دون أن ندرى.. أو ربما يكون ذلك الغلام حياً حتى الآن..!

والقارئ إذا تحمّس للبخاري، وجعله صادقاً في نقله لتلك الأحاديث، وأنَّ النبيَّ قد قال ذلك فعلاً، فمعناه أنه يتّهم النبيَّ بالكذب.. والأسلم لنا أن نرجع للقرآن، وإلى قوله تعالى ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربى لا يجليها

(1) – صحيح البخاري، رقم 116، 34/1، من حديث عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما-.

(2) -أخطأ في نسبة هذه الرواية إلى البخاري، فإنّه لم يخرج الحديث بهذا اللفظ، وإنّما أخرجه مسلم في "صحيحه"، رقم 2538، 1966/4، من حديث جابر بن عبد الله، والملاحظ أنّ الكاتب بتر من الحديث ما فيه الردّ على شبهته، وهذا مخالف للموضوعية العلميّة، التي طالما نادى بها أصحاب هذا الاتجاه؛ حيث ساق رواية مسلم مخرومة السياق، وكان من المفروض أن ينقلها كما هي، إذ أوّلها يرد دعواه، وقد جاء فيها: أنّ "جابر بن عبد الله، قال: سمعت النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-، يقول قبل أن يموت بشهر: «تسألوني عن الساعة؟ وإنما علمها عند الله، وأقسم بالله ما على الأرض من نفس منفوسة تأتي عليها مائة سنة».

(3) -صحيح البخاري، رقم 6511، 107/8.

(4) – نفسه، رقم 6167، 39/8.

لوقتها إلّا هو..﴾ [الأعراف: 187]

فالنبيُّ لم يتحدَّث مطلقاً عن الغيب، لأنه لا يعلم الغيب إلا الله.. ﴿قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله وما يشعرون أيان يبعثون﴾ [النمل: 65]"(1).

وهذا الاستشكال سببه أنّ الكاتب فهم روايات البخاري على غير حقيقتها، حيث حمل لفظ "الساعة" الوارد في الأحاديث على القيامة، وهي ممّا استأثر الله بمعرفة أجلها، فتوهّم معارضة الأحاديث للثابت في القرآن، وإذا كان حال هذه الأحاديث كذلك، فالواجب ردّها، ولو كانت في "صحيح البخاري"، بل إنّ أحمد صبحي منصور اتخذ من ذلك ذريعة إلى تكذيب البخاري، بل تحميله دفع الناس إلى تكذيب النبيّ -صلى الله عليه وسلم-، ولو أنّ الكاتب تحلى بروح الموضوعية، وجمع جميع روايات الحديث في سياق واحد، واستعان بالروايات التفسيرية المنقولة عن بعض رواة هذا الحديث لاستنار فهمه، وعلم أنّ مقصود النبيّ -صلى الله عليه وسلم- بالساعة ساعة من حضر، أو من خوطب بالحديث، لا ساعة جميع الناس.

وقد نقل النووي عن القاضي عياض قوله: "هذه الروايات كلها محمولة على معنى الأول، والمراد بـ(ساعتكم) موتهم، ومعناه موت ذلك القرن، أو أولئك المخاطبون"(2)

وقال ابن حجر: "قال عياض: حديث عائشة هذا يفسِّر حديث أنس، وأنَّ المراد ساعة المخاطبين، وهو نظير قوله: أرأيتكم ليلتكم هذه، فإنَّ على رأس مائة سنة منها، لا يبقى على وجه الأرض ممَّن هو عليها الآن أحدٌ، وقد تقدَّم بيانه في (كتاب العلم)، وأنَّ المراد انقراض ذلك القرن، وأنَّ من كان في زمن النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا مضت مائة سنة من وقت تلك المقالة، لا يبقى منهم أحد، ووقع الأمر كذلك، فإن

(1) – القرآن وكفى، ص109-110.

(2) – المنهاج، 18/90-91.

آخر من بقي ممَّن رأى النبيَّ -صلى الله عليه وسلم- أبو الطفيل عامر بن واثلة، كما جزم به مسلم وغيره، وكانت وفاته سنة عشر ومائة من الهجرة، وذلك عند رأس مائة سنة من وقت تلك المقالة"[1].

وهكذا، نلاحظ أنّ سبب استشكال هذا الحديث، هو توهّم معارضته لآيات القرآن، وذلك بسبب سوء فهم الحديث، وسبب ذلك هو التقصير في الوقوف على مجموع طرقه، التي يفسر بعضها بعضا، إضافة إلى التعامل مع النصوص مخرومة غير مستقصاة، وعدم الاستفادة من التفسيرات التي رافقت هذه الروايات.

الفرع الثالث – استعمال القياس العقليّ في الغيبيات:

من الأخطاء التي يقع فيها بعض من يحاول فهم الحديث، عدم التمييز بين ما هو من عالم الغيب، وما هو من عالم الشهادة، فيقيس الغيبيات على المحسوسات، مهملا الفارق الكبير بينهما، ولهذا، تكون محصلة نظره في النصوص الفهم الخاطئ، وينبني على ذلك استشكال الحديث، لتوهم معارضته إما للقرآن، أو للعقل، أو للعلم، أو لغير ذلك...

وكأثر لهذا الاستشكال تردّ الروايات الصحيحة، ويخطئ المستشكل رواتها العدول، ويقع القدح في نقلة الحديث ولو كانوا من الصحابة المعدّلين، وهذا ما يقع فيه كثير من أهل البدع والأهواء، كما قال الشاطبي -وهو يعدّد خصالهم- فأحصى منها: "ردّهم للأحاديث التي جرت غير موافقة لأغراضهم ومذاهبهم، ويدَّعون أنها مخالفة للمعقول، وغير جارية على مقتضى الدليل، فيجب ردّها: كالمنكرين لعذاب القبر، والصراط، والميزان، ورؤية الله -عز وجلّ- في الآخرة، وكذلك حديث الذّباب وقتله، وأنَّ في أحد جناحيه داء، وفي الآخر دواء، وأنّه يقدِّم الذي فيه الداء، وحديث

---

[1] -الفتح، 363/11. وينظر: المنهاج، للنووي، 90/18-91.

الذي أخذ أخاه بطنه، فأمره النبيّ -صلى الله عليه وسلم- بسقيه العسل...وما أشبه ذلك من الأحاديث الصحيحة المنقولة نقل العدول.

وربما قدحوا في الرواة من الصحابة والتابعين -رضي الله تعالى عنهم- ومن اتفق الأئمة من المحدثين على عدالتهم وإمامتهم؛ كلّ ذلك ليردوا به على من خالفهم في المذهب"[1].

وقد ذكر القرضاوي، أنّ سبب أخطاء المدرسة العقلية الكلاميّة -وعلى رأسها: المعتزلة- في فهم الأحاديث، وردّها ولو كانت صحيحة-: "هو قياس الغائب على الشّاهد، والآخرة على الأولى، وهو قياس مع الفارق، فلكل دار قوانينها"[2].

وممّا يلاحظ على أصحاب الاتجاه الحداثي توظيف العقل في قياس الغيبيات على المحسوسات، وهذا لاشكّ خطأ محض؛ أدّى بهم إلى ردّ الأحاديث الصحيحة، التي لا تتوافق مع مدركات عقولهم.

ومن نماذج ذلك: استشكال جمال الكردي لحديث أبي هريرة -رضي الله عنه-، أنَّ النبيَّ -صلى الله عليه وسلم-، قال: «إذا سمعتم صياح الدّيكة، فاسألوا الله من فضله، فإنها رأت ملكا، وإذا سمعتم نهيق الحمار، فتعوَّذوا بالله من الشيطان، فإنَّه رأى شيطانا»[3].

ويمكن إجمال استشكالاته في النقاط الآتية[4]:

1- أنّ الحديث نصّ على أنّ سبب صياح الديك، هو رؤيته لملك من الملائكة،

(1) – الاعتصام، 294/1.

(2) – كيف نتعامل مع السنة، ص176-177.

(3) – أخرجه البخاري في صحيحه، رقم 3303، 128/4، عن قتيبة، عن الليث، عن جعفر بن ربيعة، عن الأعرج، عنه.

(4) – ينظر: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص276-277.

وهذا من غرائب المرويات عن أبي هريرة -حسبه-، إذ من المفروض أن تصيح الديكة كلّما رأت إنسانا، لأنّ معه ملائكة حفظة، كما نصّ القرآن والسنة، وهذا يكذّبه الواقع المشهود.

2- نصّ الحديث على تعليل نهيق الحمار برؤية الشيطان، وهذا يقتضي بأن تنهق الحمير كلّما رأت إنسانا، لوجود الشيطان الموكل به، وهذا لا يشهد له الواقع.

3- أننا لا نرى الحمير قرب المساجد تنهق عند تأذين المؤذن، وقد نصّ الحديث على أنّ الشيطان إذا سمع الأذان خرج من المسجد...

وهذه الاستشكالات ناتجة عن قياسه الغيب على الشهادة، أو قياس الغيبي على المحسوس، وهو محض خطأ، ويكفي للردّ عليها القول بأنّ الأحاديث لم تنصّ على أنّ الديكة ترى كلّ الملائكة، ولا أنّ الحمير ترى كلّ الشياطين(1).

وهكذا بعد هذا العرض، نكون قد سجلنا أهمّ أسباب استشكال الحداثيين للحديث، وهي ترجع في الجملة إلى ما حرّرناه، وهي طبيعة النصّ النبوي، وطبيعة القارئ لهذا لنصّ، وكذا طبيعة المنهج المسلوك في التعامل مع هذا النصّ.

الخاتمة:

هكذا، وبعد هذا العرض العلمي، الذي تناولنا فيه مفهوم الحداثة، والحداثيّ، وخصائص هذا الاتجاه، وتعرّفنا على مصطلح "مشكل الحديث"، ثمّ على أسباب استشكال أصحاب الاتجاه الحداثي للأحاديث النبوية، ورأينا أنّ هذه الأسباب ترجع في مجملها إلى:

طبيعة الحديث. طبيعة قارئ الحديث. طبيعة المنهج المتبع في قراءة وفهم الحديث.
ويمكن إجمال محصّلة البحث في النتائج الآتية:

1-مشكل الحديث هو كلّ حديث تضمّن إشكالا في معناه، أو أوهم تعارضا مع

(1) – ينظر: الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي، محمد رمضاني، ص265-267.

حديث آخر، أو مع القواعد.

2- الحداثة هي محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة، يتجاوز الموروث، ويتحرّر من قيوده؛ ليحقّق تقدّم الإنسان ورقيّه بعقله، وبمناهجه العصرية الغربيّة، وذلك بتطويع الكون واستخراج مقدراته الطبيعية.

3- للحداثة مجموعة من الخصائص التي أشار إليها التعريف، ومن أهمّها: تجاوز الموروث والتحرر من ثوابته، وتقديس العقل واعتباره مصدر المعرفة الوحيد.

4- من أسباب استشكال الحديث ما يعود إلى طبيعة الحديث ذاته، من حيث دلالته الظنيّة التي تُبقي مجالا للاجتهاد والنظر، وتنوع طريقة دلالته على معناه، وكون بعضه جاء متقصى وبعضه مختصرا، وفي هذا السبب يشترك الحداثي مع المحدّث.

5- من أسباب الاستشكال ما يرجع إلى طبيعة القارئ، حيث يتفاوت الناس في الاستشكال، فيتوهّم مخالفة الحديث للحديث، أو للقرآن...

6- ومن أسباب الاستشكال -أيضا- ما يرجع إلى المنهج المعتمد في قراءة الحديث وفهمه، حيث تفضي مخالفة منهج الأئمة التعامل مع الحديث إلى الخطأ في فهم الحديث واستشكاله، كما أنّ كلّ استشكالات الحداثيين جاءت من اعتمادهم على المناهج الغربية في التعامل مع الحديث.

وأخيرا، أرى أنّ البحث في هذا الموضوع والكتابة فيه، لا زالت تتطلب جهودا معتبرة؛ وذلك بسبب كثرة الاستشكالات الموجهة إلى نصوص السنة، وإلى مناهج الأئمة في التعامل معها توثيقا وتأويلا، وعليه أوصي بتوجيه البحوث نحو تتبع شبهات الحداثيين وغيرها، والإجابة عليها بمناهج علمية رصينة، حتى تحمى حياض السنة النبوية من الطعن، ويجد من تسللت إلى نفوسهم الشبهات، المورد الصافي، والترياق الشافي، وعلى الله التكلان.

منزلة السنة النبوية الشريفة عند الإمام مالك في فكر جورج طرابيشي
مقاربة تحليلية نقدية

بقلم
د/ الطيب زبيدة
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة
faith_zou@yahoo.fr

المقدمة:

السنة النبوية عند الإمام مالك تشمل ما يعرف عند علماء الحديث بالمأثور، كما تشمل، أيضا، عمل أهل المدينة وإجماعهم وفتاوى الصحابة إلى جانب فتاوى كبار التابعين. وهو ما جعل بعض المفكرين الحداثيين، ومنهم المفكر السوري جورج طرابيشي، يرسم للإمام مالك صورة المفكر؛ الذي أرسى دعائم الفكر الحر والقول المبكر بتاريخية السنة النبوية، من خلال ما يراه تسوية من قبل الإمام لأحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم) بأقوال البشر من الصحابة والتابعين، وإعطائها قوة التشريع والحضور بصورة تتجاوز أحيانا نصوص السنة ، مثل ما ورد عنه في القول بمجاوزة عمل أهل المدينة لخبر الآحاد.

إن هذه الصورة؛ هي التي يجري تغييبها في الفكر الإسلامي المعاصر، كما يرى طرابيشي، وهي التي ينبغي على المفكرين والنخب استرجاعها اليوم من أجل رسم عبور محترم نحو الحداثة؛ التي لا يصنعها إلا الفكر الحر ومجاوزة تقديس النصوص الدينية، ولا تبعثها إلا النماذج الحية في التراث، والتي يمثلها الإمام مالك بامتياز، مثل ما يرى طرابيشي، **فإلى أي مدى يمكن القول أن مقاربة طرابيشي تعكس حقيقة منزلة السنة عند مالك**؟ تلك هي الإشكالية التي سأحاول الإجابة عنها، وتجلية قراءة المفكر

جورج طرابيشي بخصوص منزلة السنة عند الإمام مالك، ومن ثمة النظر في مدى قابلية التفكير الموضوعي؛ الملتحم بالمرجعية الإسلامية وأدواتها المعرفية الذاتية لها(أي للقراءة). ولذلك اخترت أن تحمل المداخلة عنوان: **منزلة السنة النبوية الشريفة عند الإمام مالك في فكر جورج طرابيشي: مقاربة تحليلية نقدية.** والإجابة على تلك الإشكالية ستكون من خلال العناصر التالية:

أولا: التعريف بجورج طرابيشي واهتماماته الفكرية:

ثانيا: منزلة السنة عند الإمام مالك:

ثالثا: قراءة جورج طرابيشي لمنزلة السنة عند الإمام مالك:

رابعا: رؤية نقدية.

الخاتمة

تمهيد:

التعرف على قراءة المفكر السوري جورج طرابيشي للسنة النبوية، كما هي عند الإمام مالك، ينبغي أن يمر عبر عناصر تكفل للقارئ فهما متيسرا للموضوع. وتلك العناصر تتمثل في التعرف على شخصيته واهتماماته الفكرية؛ التي يجيء في مقدمتها هنا اهتمامه بالسنة. ثم بيان منزلة السنة عند الإمام مالك كما هي في تراث المذهب؛ بغرض بيان قراءة طرابيشي للسنة عنده (أي عند الإمام مالك) وهي لب الموضوع، ومن ثمة الذهاب إلى محاولة نقدية لقراءة طرابيشي للسنة عند الإمام مالك.

أولا: التعريف بجورج طرابيشي:

جورج طرابيشي مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري. من مواليد مدينة حلب عام 1939، يحمل الإجازة باللغة العربية والماجستير بالتربية من جامعة دمشق. عمل مديراً لإذاعة دمشق (1963-1964)، ورئيساً لتحرير مجلة دراسات

عربية (1972-1984)، ومحرراً رئيسياً لمجلة الوحدة (1984-1989). أقام فترة في لبنان، ولكنه غادره بعد اندلاع الحرب الأهلية إلى فرنسا - التي استقر بها حتى وفاته متفرغاً للكتابة والتأليف إلى أن توفي في 2016.[1] وهو يصنف نفسه من المثقفين الذين يلعبون أدوارا تنويرية ويقدمون أفكارا ورؤى جديدة للمجتمعات العربية.[2] ويعتبره بعض الدارسين واحدا من أبرز الوجوه الفكرية؛ التي كانت لها بصمة واضحة في محاورة الفكر الغربي؛ سواء من جهة تقريبه للقارئ العربي من خلال الترجمة والتأصيل أو من جهة استعمال أدواته في تحليل ومقاربة جوانب متعددة من الثقافة العربية الإسلامية.[3] ومن ثمة كان رحيله، كما يرى هؤلاء، يعني خلو الساحة الفكرية العربية من العقلانيين.[4]

وقد تميز مساره الفكري بمرحلتين: كانت المرحلة الأولى؛ انخراط كلي في الأيديولوجيات الغربية الحديثة من ماركسية إلى قومية. في حين تميزت المرحلة الثانية بعودة قوية إلى التراث؛ عبَّر عنها بقوله: "... شعرت بالتوجه نحو التراث العربي الإسلامي باعتباره مؤسسا كبيرا لا نستطيع نحن الأبناء إنكاره. بل لا نستطيع إلا أن نعاود الانطلاق منه لكي نبني حياتنا الجديدة."[5] لأننا، كما يقول،"... أمة تراثية، ملبوسون بالتراث من قمة رأسنا إلى أخمص قدمنا، وبالتالي لا نستطيع أن ندخل

[1] /https://www.goodreads.com/author/show/2967319

[2] http://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2016/11/21/ 2

[3]/ المحفوظ فضيلي، طرابيشي وصفدي وشبل.. عام الفكر الحزين، تاريخ الإدخال: 21/ 11/ 2016. http://www.aljazet/ntureandart/2016/11/21

[4]/ *سوسن الأبطح، جورج طرابيشي يرحل تاركًا ساحة الفكر شبه خلاء من العقلانيين، جريدة الشرق الأوسط، تاريخ الإدخال: 8/ مارس/ 2016./ https://aawsat.com/home/article*

[5]/ الطيب ولد لعروسي، أثير تنشر أطول حوار مع الراحل جورج طرابيشي، السبت 10مارس 2016 http://www.atheer.om/archives/26704

الحداثة عراة من هذه النصوص فهي مؤسسة لكل ما فينا."[1] ولذلك هو يدعو إلى القطيعة المعرفية التي تتم على مستوى النصوص وفهمها وإعادة تأويلها، وليس إهمالها.[2].

وفي هذا السياق؛ تمحورت جل اهتماماته الفكرية حول إعادة قراءة التراث الإسلامي، والمراهنة على نقد نصوصه؛ بوصفه المنهج الناجع الذي سيعيد للعقل اعتباره في كشف المسكوت عنه واللامفكر فيه. وفي سبيل ذلك وظف طرابيشي العديد من المناهج الغربية؛ فاتخذ من الصورة التحليلية المستقاة من علم النفس الفرويدي أرضية أولية للتفسيرات النفسية للعقائد والقيم الثقافية الإسلامية. كما اعتمد التأويل التاريخي والاجتماعي للنصوص لإثبات تاريخيتها؛ فـ" ... حتى ندخل الحداثة لا يجب علينا أن ننقطع من النصوص، ولكن يجب علينا إعادة تأويلها، وأن نربط النصوص بتاريخها وسياقها، ونفهمها على ضوء حاجاتنا نحن لا كما فهمها الأقدمون على ضوء حاجاتهم هم."[3] [4] هي العودة التي يفسرها بغير ما يذهب إليه هو في عودته إلى التراث بما يسميه "العصاب الجماعي" والذي يعني به ما أصاب المثقف العربي عقب هزيمة 67؛ حيث ظهر انقلاب وردة كبيرة عن الكثير من القيم والأفكار التي تربى عليها أجيال على مدى عشرين أو ثلاثين سنة، وتمت الهجرة إلى التراث

---

[1]/ جورج طرابيشي، العلمانية مطلب إسلامي،حوار: هادي يحمد، https://archive.islamonline.net/?p=6319

[2]/ أنظر: المرجع نفسه

[3]/ المرجع نفسه.

[4]/ ويرى الباحث السوري عبد الرزاق عيد أن نقد نقد العقل العربي لطرابيشي كان مشروعا فكريا كبيرا إلى جانب موسوعة أحمد أمين «فجر وضحى وظهر الإسلام»، وموسوعة المفكر المغربي محمد عابد الجابري «نقد العقل العربي». " [http://www.arabphilosophers.com/]

والعودة إلى الماضي.[1] وقد ضمَّن مؤلفاته التي تجاوزت 200 مؤلف فكرا ونقدا وترجمة تلك الأفكار والرؤى. ومنها:

المثقفون العرب والتراث :التحليل النفسي لعصاب جماعي، 1991.

مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، 1993.

نظرية العقل العربي :نقد نقد العقل العربي (ج1)، 1996.

إشكاليات العقل العربي : نقد نقد العقل العربي (ج2)، 1998.

مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، 1998.

من النهضة إلى الردّة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، 2000.

وحدة العقل العربي : نقد نقد العقل العربي (ج3)، 2002.

العقل المستقيل في الإسلام : نقد نقد العقل العربي(ج4)، 2004.

هرطقات 1: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، 2006.

المعجزة أو سبات العقل في الإسلام ، 2008.

هرطقات 2 :العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية، 2008.

من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث... النشأة المستأنفة، 2010.

وقد كانت السنة ومكانتها في الفكر الإسلامي؛ من بين الموضوعات التي تبرز في قراءة طرابيشي للتراث الإسلامي، وهو ما سنعرض له في العنصر التالي.

---

[1]/ أنظر كتابه: المثقفون العرب والتراث :التحليل النفسي لعصاب جماعي.

السنة في القرآن عند جورج طرابيشي:

في البدء ينبغي الإشارة إلى أن جورج طرابيشي، لم يكن أول من حاول مقاربة السنة من موقع المفكر الحداثي والتنويري؛ فقد سبقه إلى ذلك بعض المفكرين، بل والعلماء المحسوبين على الفكر الإسلامي. ومنهم الشيخ علي عبد الرازق؛ الذي تحدث عن الرسالة والنبوة والملك في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"؛ وخرج بما يفيد أن السنة هي مجموعة من قوانين واجتهادات ذات طابع مدني، وليست أحكاما دينية ملزمة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم، كما يرى، هو رسول وليس ملك.[1]

وإن كان علي عبد الرازق بقي في تحليله مستظلا بالدليل النصي من القرآن والسنة ومن أقوال العلماء، على غير ما تذهب إليه دراسات وأبحاث محمد أركون مثلا الذي يعتبر السنة مجرد خطاب؛ هو وليد لحظة تاريخية وليس لها طابع الديمومة.[2] وتدوينها كان تكريسا لأرثوذوكسية ظلت تشل مقدرات وإمكانات المسلمين ولا زالت.[3]

كما يرى عبد المجيد الشرفي في قراءته للسنة من خلال كتاب "أضواء على السنة المحمدية" لمحمود أبي رية؛ إمكانية أن يستثمر الحداثيون في مقالة أبي رية في إنتاج خطاب حداثي بخصوص السنة؛" ... لأنه لا سبيل البتة في إلى الثقة في الأحاديث النبوية التي وصلتنا نظرا للظروف الحافة بروايتها ثم تدوينها."[4]. فكيف كانت قراءة طرابيشي للسنة ؟

---

[1]/ أنظر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، القاهرة دار الكتاب المصري، 2012، الباب الثاني والثالث.

[2]/ أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة:هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقي، 1998، ص 102

[3]/ المرجع نفسه، ص246

[4]/ عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ط3، تونس، دار الجنوب، 1998ص 71-75.

يجزم طرابيشي أن لا جهة يمكنها أن تمتلك المعرفة الكاملة بالوظيفة النبوية وطبيعتها وحدودها وأهدافها سوى القرآن(الكريم). ولذلك نجده يذهب، رأسا، إلى فحصه(أي القرآن) بغرض بيان ما يراه المنزلة الحقيقية للسنة فيه. وهو ما يعرضه، على وجه الخصوص، في منجزه الفكري الذي حمل عنوان " من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث". وفيه يحاول كشف ما يسميه " اللامفكر فيه في السنة". فما الذي يريد طرابيشي كشفه؟ ولماذا؟

إن القارئ للمنجز المذكور؛ يرتسم أمامه، بحسب طرابيشي، عنوانا كبيرا يجري تغييبه وعدم التفكير فيه، وهو الدور الحقيقي للنبي (صلى الله عليه وسلم) كما هو في القرآن، وفي المقابل تضخيم السنة على حساب القرآن وتراجع النص القرآني لمصلحة الحديث. وهو ما سنحاول بيانه.

1/ تغييب الدور الحقيقي للنبي (صلى الله عليه وسلم):

يرى طرابيشي أن الفكر الإسلامي؛ بمختلف مفاصله سواء كان تفسيرا أو حديثا أو فقها أو أصول فقه عمل على تغييب الدور الحقيقي للنبي (صلى الله عليه وسلم) وهو بذلك الصنيع يخالف ما ورد في القرآن(الكريم) والمتمثل في:

-كون النبي (صلى الله عليه وسلم) هو ناقل للوحي ومبلغ عن الله ليس إلا. وبتعبير طرابيشي فإنه (صلى الله عليه وسلم) مبلغ مشرع له عن الشارع (تعالى) ، وهو يقوم مقام المفعولية وليس الفاعلية. ويستدل على ذلك بآيات كثيرة من القرآن تؤكد أن مهمة النبي (صلى الله عليه وسلم) هي البلاغ المبين فقط. وهي قوله تعالى:" يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك." **المائدة/67** وقوله:" إن أتبع إلا ما يوحى إلي." **الأحقاف/ 08** وقوله:" وإن كادوا ليفتنوك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره وإذا لاتخذوك خليلا(73) ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا(74) إذا

لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا(75)" **الإسراء/ 73-75** وغير ذلك من الآيات.

- كون النبي صلى الله عليه وسلم "... مكفوف اليد من الناحية التشريعية ومعطل عن الإرادة الإلهية منهي عن المبادرة ومطالب بالخضوع التام تحت طائلة العقاب، وهو في كل مرة يواجه بالتهديد إذا حاول أن يتصرف بمفرده." ويسوق جملة من الآيات للتدليل بها على صحة ما يذهب إليه، ومن ذلك قوله تعالى: " أم يقولون افتراه قل إن افتريته فلا تملكون لي من الله شيئا هو أعلم بما تفيضون فيه كفى به شهيدا بيني وبينكم وهو الغفور الرحيم(8) قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلي وما أنا إلا نذير مبين.(9)" **الأحقاف/ 08-09.** وقوله تعالى:"ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا." **الإسراء/ 86.** وقوله في سورة الإسراء أيضا: "وإن كادوا ليفتنوك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره وإذا لاتخذوك خليلا(73) ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا(74) إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا(75)" **الإسراء/ 73-75.** وقوله: " ولو تقول علينا بعض الأقاويل(44) لأخذنا منه باليمين(45) ثم لقطعنا منه الوتين(46) فما منكم من أحد عنه حاجزين.(47)." **الحاقة/ 44-47**

- إنه يواجَه بالتحذير من استعجال الوحي، ويطالب في كل مرة طرح فيها أمر جديد أو وقائع تستحق التدخل بانتظار الوحي والأدلة على ذلك قوله تعالى:" ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه."**طه/ 114** وقوله تعالى: " ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله." **الكهف/23.**

- إنه في أغلب الأوقات، وتحت طائلة التحذيرات المتكررة، كان يعلق الأحكام ولا يبادر إلى الاجتهاد والإجابة حتى نزول الوحي؛ ويستدل على ذلك بصيغ يسألونك عن... قل التي تكثر في القرآن؛ ومنها: مثل قوله تعالى: " يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج." **البقرة/ 189** وقوله:" يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم." البقرة/ 215 وقوله:" يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله..." البقرة/ 217 وغيرها من الآيات التي تبدأ بقوله تعالى:"يسألونك... قل" وهي آيات يعلق عليها طرابيشي بالقول: "... تكف يد الرسول عن التشريع حتى في أبسط الأمور، وتقيده تقييدا مطلقا بسلطة الوحي، ولا تترك له من مبادرة إلا الامتثال لما يوحى إليه."

-إنه (صلى الله عليه وسلم) كثيرا ما كان يتعرض للوم والعتاب الشديدين، ويتم ردعه بشدة بسبب مواقف اتخذها: مثل ما جاء في سورة عبس؛ وهي قوله تعالى:" عبس وتولى(1) أن جاءه الأعمى(2) وما يدريك لعله يتزكى(3) أو يذكر فتنفعه الذكرى(4) أما من استغنى(5) فأنت له تصدى(6)" **عبس/ 1-6** وقوله تعالى:" عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين." **التوبة/43.**

- إنه (صلى الله عليه وسلم) كان يتم نهيه حتى على الأعمال التي كان يهم بعملها، ولم يعملها؛ " أي يتم نهيه بمجرد أن ينوي أنه سيفعل مثل ما يظهره قوله تعالى:" وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين."**النحل/ 126**

- إنه (صلى الله عليه وسلم) يُخَطَّأ ويتم توبيخه ومساءلته؛ بخصوص مبادرات كان يقوم بها دون الرجوع إلى الوحي مثل مسألة الأسرى في غزوة بدر؛ التي قال فيها: "ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد

الآخرة والله عزيز حكيم." **الأنفال/ 67** [1]

ليخلص طرابيشي إلى القول "...أن الرسول بشر وهذه قيمة كبرى للإسلام وهي بشرية الرسول، بخلاف الأديان الأخرى التي ألهت النبوة، كما حدث في المسيحية عندما جعل من المسيح إلها، فإذن في القرآن نفسه هناك ثنائية كبيرة بين الله والرسول البشر، وبين المرسل الذي هو إله والمرسل إليه الذي هو بشر، وهذا تمييز كبير موجود.[2]".

إن ما يعرضه طرابيشي يدل، بحسب قراءته، على أن النبي صلى الله عليه وسلم بشر، وأن كل ما كان يقوله أو يفعله أو يقرره مما جرى تقريره في أصول الفقه هو محض كلام بشري، ولا علاقة له بالوحي الإلهي وليس له من صفات المقدس شيء. ولذلك وجدناه يبحث عن جواب لسؤال: لماذا جرى ويجري تقديس السنة، وتضخيم دورها بالرغم من أن القرآن يلح على بشرية النبي (صلى الله عليه وسلم) ويحدد دوره؟

2/ تضخيم دور النبي (صلى الله عليه وسلم):

يؤكد طرابيشي على أن الإسلام يتمحور حول مفهوم "... الرسالة – الكتاب – التي يؤديها رسول بشر لا يعلم الغيب ولا يأتي المعجزات. ورغم توفر حديثين أو ثلاثة حول بشرية الرسول، فإن المنطلق المباطن لإنتاج الحديث ولتدوين السنة المحمدية (أو العلوية) هو منطق تقديسي، بل تأليهي. ورغم الضوابط الفقهية التي نصت على الأولوية التشريعية للقرآن، فقد رفعت السنة إلى المرتبة الأولى عينها، بل

---

[1]/ أنظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث– النشأة المستأنفة–، ط1، بيروت، دار الساقي، ورابطة العقلانيين العرب، 2010، فصل: الله والرسول... الشارع والمشرع له ، ص7–66

[2]/ جورج طرابيشي، العلمانية مطلب إسلامي،حوار: هادي يحمد،
https://archive.islamonline.net/?p=6319

اعتبرت، تماما كالقرآن، وحيا إلهيا."[1] ويستشهد بما يقول الغزالي في المستصفى: "إن الكل من عند الله"؛ حيث يقول: "...إن كلام الله واحد وليس بكلامين، أحدهما في قرآن والآخر ليس بقرآن". ويقول: "إن الاختلاف بينهما بالعبارة فقط، فربما عبر الله عن كلامه بلفظ منظوم يأمرنا بتلاوته فيسمى قرآنا، وربما عبر بلفظ غير منظوم فيسمى سنة، والكل مسموع من الله". ومن ثم فقد أجاز الغزالي، ومعه مدرسة بكاملها، نسخ القرآن بالسنة، رغم ما بين الاثنين، عند كثرة من الفقهاء والأصوليين، من فارق في القوة التشريعية." [2] ما يعني عند طرابيشي أن مباحث أصول الفقه والحديث كان لها دورا كبيرا في تكريس وترسيخ القول بقداسة السنة، وهو ما يناقض ما جاء في القرآن بخصوص المسألة. وكانت النتيجة أنه تم السطو على واحدية مصدرية النص القرآني وإلحاق السنة بالقرآن في التقديس، بل إنه تم تضخيمها وتقديسها على حساب القرآن نفسه؛ ومن ثمة كان ما يعتبره طرابيشي "انتقال من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث."

ومع ذلك فهو يرى أن ثمة عوامل أخرى تربض وراء عملية التضخيم، والموضوع لا يزال في حاجة إلى "... "حفريات" تتوسل بوسائل المعرفة الحديثة وتذهب بجرأة إلى جذور ظاهرة تضخم الحديث، [لأننا] سنلاحظ من جانبنا أن هذا التضخم شكل في واقع الأمر ضربا من الإزاحة للمعقولية القرآنية أخرجها عن مسارها البديء."[3] ولا شك أن طرابيشي يلمح إلى العامل السياسي الذي يرد إليه أغلب الحداثيين نشأة العلوم وتدوينها في التراث الإسلامي؛ وهو ما يسمى «... الدّمج بين المعرفة والسّلطة كوحدة تحليل في فهم للتراث المعرفي الإسلامي، أي أن ثمة رهانات سياسية تسكن

[1]/ http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/ -

[2]/ جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، ط1، بيروت، دار الساقي،1998، ص67

[3]/ المصدر نفسه، ص66.

العقائد الإيمانية." [1].

ليخلص هنا أيضا إلى القول بأنه "...في القرآن التشريع لله وحده، وحتى الرسول لا يملك حق التشريع، واستندت إلى العشرات من الآيات التي تكف يد الرسول عن كل شيء، إلا أن يوحى إليه، فإذا ما أوحي إليه فقد تكلم الله، وأما إذا ما تكلم الرسول فهو قد يخطئ وقد ينبهه القرآن."[2]

إن كشف تاريخية السنة وبشرية نصوصها؛ على النحو الذي (أثبته) طرابيشي يعني إزاحة المقدس، وخلق هامش من الحرية للممارسة العقلانية والنقدية؛ فبشرية النص تعني امتلاك العقل حرية النقد وإعادة القراءة، في حين أن تقديسه، كما يرى طرابيشي وغيره، هو أحد معوقات النقد، والمعروف أنه كلما اتسعت مساحة المقدس ضاقت مساحة النقد.

وأما كشف ما لحق بها من تضخيم؛ فإنه يعني كشف ما أعطي لها من حق في التشريع بعيدا عن الحدود التي رسمها القرآن. وهذا بالنسبة لطرابيشي يعني خلق مساحة كبيرة للحرية والاستقلالية التشريعية؛ والانفلات من الأحكام والقوانين التي ظلت توجه الحياة الإسلامية، وإعطاء العقل الإسلامي حقه في التشريع؛ فالسنة في نهاية المطاف ليس لصاحبها من الأمر شيء كما ثبت ذلك في القرآن، وما نالته من مكانة في التشريع هو بسبب عوامل ما تزال تحتاج إلى بحث.

وهكذا تكشف قراءة طرابيشي لمنزلة السنة في القرآن ما يرى أنها عناصر؛ جرى ويجري إخفاؤها وتغييبها في الفكر والإسلامي. وتلك العناصر، وهي الحرية

[1]/ عبد الرزاق بلعقروز، مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري- نموذج طه عبد الرحمن- مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، ع16، ديسمبر2012، ص11.

[2]/ موقع الإسلام أون لاين يوليو 2008

والاستقلالية والعقلانية؛ هي من أهم المتطلبات التي لا يمكن العبور إلى الحداثة إلا بامتلاكها من أجل تغيير الواقع العربي والثورة عليه، كما هو معروف في الخطاب الحداثي العربي. ولذلك كان كتاب " من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث –النشأة المستأنفة– " إلى جانب كتبه الأخرى تحريض بالمعنى الايجابي للكلمة على الثورة على القوالب الدينية الجامدة المنتظرة للمعجزات لتطوير وتثوير الواقع. "[1]

وإذا كان طرابيشي؛ قد وجد في القرآن ما يؤيد مقصده في خلق متطلبات الحداثة، فإنه طفق في نفس السياق يبحث عما يعضد موقفه ونظرته إلى السنة؛ من خلال فحص منزلتها عند كبار العلماء والمحدثين، وعلى رأسهم الإمام مالك؛ انطلاقا من استراتيجيته القائمة على الغوص إلى الداخل الذي يتحصن به من يسميهم دعاة القدامة في مواجهة الحداثة؛ لأن المواجهة مع أعداء الحداثة لا تكون إلا من خلال الرجوع إلى نفس المواقع التراثية التي يدّعون أنهم يتحصنون بها. [2] فهل وجد ضالته عند الإمام مالك؟

ثانيا: منزلة السنة عند الإمام مالك:

قبل عرض منزلة السنة عند الإمام مالك، كما يراها طرابيشي؛ ينبغي بيان منزلة السنة عند الإمام مالك أولا؛ إذ السنة عند الإمام مالك تميزها عناصر؛ كانت محل اهتمام وتركيز من قبل جورج طرابيشي؛ وهي التي سأكتفي بعرضها من دون الغوص في عرض أراء وتفاصيل، خاصة بمنزلة السنة عند مالك مما يعرفه المختصون من دارسي علوم الحديث وعلم الفقه وأصوله. وتتمثل تلك العناصر فيما يلي:

[1]/ أنغير بوبكر، جورج طرابيشي: المفكر الحداثي المتنور...فولتير الفكر الإسلامي، الحوار المتمدن، تاريخ الإدخال: 2017/06/08. http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid= =

[2]/ حوار في جريدة الشرق الأوسط 23 يناير 2008، ع10648، http://archive.aawsat.com/

1/ مفهوم السنة: يتسع مفهوم السنة عند مالك؛ فالسنة عنده تشمل ما يعرف عند علماء الحديث بالمأثور، وهي: عمل أهل المدينة وفتوى الصحابي وفتوى التابعي.

-عمل أهل المدينة: إن ما يدل على أن عمل أهل المدينة هو من السنة؛ هو ما نقل عن الإمام في رسالته إلى الليث بن سعد التي يصدرها بقوله :"... فإنما الناس تبع لأهل المدينة ، إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن وأحل الحلال وحرم الحرام..."[1] وما ينقله القاضي عياض عن زيد بن ثابت قوله: " إذا رأيت أهل المدينة على شيء فاعلم أنه السنة."[2] وبالرغم من أن عديد الفقهاء والأصوليين، وحتى المتكلمين فهموا من قول مالك بعمل أهل المدينة أنه قصر الإجماع عليهم بدل إجماع الأمة. إلا أنه، وبحسب ما ذهب إليه الغزالي، أن ما أراده مالك بعمل أهل المدينة هو غير إجماع الأمة؛ حيث قال:" قال مالك: "... الحجة في إجماع أهل المدينة فقط... ثم قال: وربما احتجوا بثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها ، وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة ثوابهم لسكناهم المدينة ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم."[3] وفضلهم وكثرة ثوابهم الذي ذُكر "... هي حجة مالك رضي الله عنه بعمل أهل المدينة، وإنه كان في بعض الأحيان يقدم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد لهذا المعنى الذي ذكره؛ وهو أن ذلك الرأي المشهور المعمول به في المدينة هو سنة مشهورة مأثورة والسنة المشهورة مقدمة على خبر الآحاد."[4]

---

[1]/ القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ط2، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1983،ج1، ص42-43.

[2]/ المرجع نفسه، ج1، ص38.

[3]/ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، دط، المملكة السعودية، شركة المدينة المنورة للطباعة،دت،ج2 ، ص 348-350

[4]/ محمد أبو زهرة، مالك: حياته وعصره –آراؤه وفقهه، دط، القاهرة، مطبعة الاعتماد، دت، ص303

-فتاوى الصحابة: من أمثال عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر عن مولاه نافع وغيرهم.[1]. يقول أبو زهرة: " ...إن العلم الذي تخرج فيه(أي الإمام مالك) وترعرع وشدا وبنى عليه واستنبط على أساسه وسار على منهاجه كان فيه مع أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أقضية الصحابة وفتاويهم."[2] "... فكان الموطأ مشتملا على فتاوى الصحابة بجوار أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فالسنة عند مالك هي فيما كان عليه الصحابة."[3] "... ولقد كان مالك يكثر من الأخذ بفتاوى الصحابة، ويعتبر فتاواهم من السنة."[4]

-فتوى التابعي: ومن السنة عند مالك فتاوى كبار التابعين؛كسعيد بن المسيب، ومحمد بن شهاب الزهري، ونافع، ومن في طبقتهم ومرتبتهم العلمية.[5] والأمر ، كما يوضحه محمد أبو زهرة، ليس من قبيل التقليد والاتباع؛ فمالك "... لم يعتبر أقوال التابعي من السنة، بوصف كونه تابعي، كأقوال الصحابة الذين لازموا الرسول صلى الله عليه وسلم، واعتبارها من السنة بوصف كونهم صحابة لازموا الرسول، وشاهدوا مواقع التنزيل وأدواره ولم يأخذ بعض أقوالهم (التابعين) تقليدا واتباعا، بل لأنه في دراسته انتهى إلى موافقتها ولم يجد ما ينقضها."[6]

2/ موقفه من تعارض السنة مع ظاهر القرآن: يقول أبو زهرة: "... لقد وجدناه في بعض الأحوال يقدم ظاهر القرآن على السنة، وفي بعض الأحيان يجعل السنة حاكمة

[1]/ http://www.habous.gov.ma/2012-01-26- أصول المذهب المالكي، تاريخ الإدخال: السبت 01/ فيفري/ 2014.

[2]/ محمد أبو زهرة، المرجع نفسه، ص 279

[3]/ المرجع نفسه ص280

[4]/ المرجع نفسه، ص282

[5]/ أصول المذهب المالكي، المرجع نفسه.

[6]/ محمد أبو زهرة، المرجع نفسه ، ص290

على ظاهر القرآن."[1] والسنة تكون حاكمة على ظاهر القرآن بناء على مراتب السنة الثلاث المعروفة، وهي: أنها إما أنها مقررة لأحكام القرآن أو موضحة لمراده كأن تقيد مطلقا أو تخصص عاما أو تبين مجملا.

وحينئذ فالسنة حاكمة على ظاهر القرآن عند مالك؛ في حال ما إذا أريد بها تخصيص عام أو تقييد مطلق أو بيان مجمل، وهي لا تكون حاكمة عليه إلا إذا عضدها إجماع الأمة أو إجماع أهل المدينة أو قياس "... فما لم تعاضد السنة بإجماع أو عمل لأهل المدينة أو قياس فإن النص يسير على ظاهره."[2] وهو ما جعله يرد أخبار الآحاد التي عارضت ظاهر النص؛ كما حدث معه في حديث غسل الإناء سبعا إذا ولغ فيه الكلب، واعتباره نجسا عندما رده على اعتبار طهارة صيده في قوله تعالى: " وما علمتم من الجوارح مكلبين." **المائدة/ 04.**

3/ شروط الرواية عند الإمام مالك: والمراد أن مالكا كان يتشدد في شروط رواية الحديث، حتى سمى بعض المحدثين سلسلة روايته بالسلسلة الذهبية؛ فقد نقل عنه أنه كان يقول: " لا يؤخذ العلم من أربعة، ويؤخذ من سواهم: لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو إلى بدعته، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحمل وما يحدث به."[3] فشروط الرواية عنده، بناء على ذلك، هي: العدالة؛ فلا تقبل رواية السفيه. والسلامة من البدع والأهواء؛ فلا تقبل رواية صاحب بدعة قد تدفعه بدعته إلى الكذب على رسول الله من أجل

[1]المرجع نفسه، ص260

[2]/ المرجع السابق، ص261.

[3]/ المرجع نفسه، 264-265

الانتصار لها. والضبط والفهم؛ أي أن يكون الراوي فاهما لما يحمل وعارفا بمعاني الحديث ومراميه؛ ولذلك وجدناه " ...رد كثيرا من أحاديث معاصريه مهما تكن عدالتهم ما داموا لم يكونوا من أهل هذا الشأن."[1] وهذا ما يبرر قبوله وأخذه بالحديث المرسل الذي يسقط الصحابي في سنده؛ يقول أبو زهرة: " لماذا كان مالك يقبل المرسلات ويفتي على أساسها؟ والجواب عن ذلك أنه كان يتشدد في البحث عن الرجل الذي يكون ثقة. فإذا كان مستوفيا لكل شروطه اطمأن إليه وقبل منه سنده."[2]

4/اعتماده على المصادر العقلية إلى جانب المصادر النقلية: فمصادر المذهب المالكي كثيرة ومتنوعة؛ وهي تجمع بين النقل والعقل. وقد ذكر القرافي مجموع المصادر في كتابه "شرح تنقيح الفصول؛ فقال: "... إن أصول المذهب هي القرآن والسنة والإجماع وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والعرف والعادات وسد الذرائع والاستصحاب والاستحسان." [3] ؛ حيث تظهر الأصول العقلية المتمثلة في القياس والمصلحة والاستحسان والاستصحاب وغيرها... ما يدل على أن"... مالكا (رضي الله عنه) لم يكن في اعتماده على الرأي مقلا كما توهم عبارات الذين كتبوا في تاريخ الفقه الإسلامي."[4] **فالقياس**؛ هو أول المصادر العقلية التي اعتمدت عليها جميع المذاهب، وهو في الاصطلاح "... حمل معلوم، على معلوم، لمساواته له في علة حكمه، عند الحامل."[5]

---

[1]/ المرجع نفسه، ص 266.

[2]/المرجع نفسه، ص 268

[3]/ القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، دار الفكر، 1973م، ص 445

[4]/ محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره، مرجع سابق، ص 269.

[5]/ تاج الدين بن علي السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، ط2، علق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002، ص80.

وليس للمالكية من تميز يذكر بخصوص القياس سوى توسع مالك وأصحابه فيه؛ حيث لم يحصروه في القياس على الأحكام المنصوص عليها؛ بل عدَّوه إلى القياس على ما ثبت منها بالقياس؛ فيقيسون الفروع على الفروع والمسائل المستنبطة بالقياس[1]؛ أي أنهم أجازوا القياس على حكم ثابت بالقياس، بخلاف أغلب الأصوليين الذين يشترطون أن يكون المقيس عليه نصا من الكتاب أو السنة.

- الاستحسان: وهو "الأخذ بأقوى الدليلين."[2] وجاء في تعريفه أيضا "الاستحسان هو إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، وقسمه أقساما أربعة، وهي: ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع ، وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير، ورفع المشقة وإيثار التوسعة."[3] أي أنه طلب الأحسن للإتباع.

- **المصالح المرسلة:** هي من المصادر التي انفرد به الإمام مالك. يقول ابن العربي: "إنّ أصول الأحكام خمسة، أربعة متّفق عليها من الأمّة: الكتاب والسنّة والإجماع والنظر والاستنباط والاجتهاد والمصلحة، وهو الأصل الخامس انفرد به مالك دونهم. ولقد وُفّق فيه من بينهم."[4] والرأي نفسه يقوله القرافي: "... المصلحة المرسلة، وهي عند مالك- رحمه الله- حجة." [5]

[1]/ أنظر: محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره، مرجع سابق، ص 315-316.

[2]/ ابن العربي، أحكام القرآن، نقلا عن: محمد أبو زهرة، مالك: حياته وعصره... مرجع سابق، ص 326.

[3]/ أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، دط، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: مشهور بن حسن آل سلمان، دن م، ن، مكتبة التوحيد، دت، ج2، ص 320-321.

[4]/ ابن العربي، القبس، شرح موطّأ مالك بن أنس، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992، ج2، ص658.

[5]/ أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، دار الفكر، 1973مص 350.

وهي مما لم يقم عليه دليل بالاعتبار أو الإلغاء ؛ إذ أن "... كل عمل فيه مصلحة لا ضرر فيها. أو كان النفع فيه أكبر من الضرر مطلوب من غير أن يحتاج إلى شاهد خاص لهذا النوع من النفع، وكل أمر فيه ضرر ولا مصلحة فيه، أو إثمه أكبر من نفعه؛ فهو منهي عنه من غير أن يحتاج إلى نص خاص."[1]

- **العرف والعادة:** هي "... الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس وعرفته، وتحقق في قراراتها وألفته، مستندة في ذلك إلى استحسان العقل ولم ينكره الذوق السليم في الجماعة. " وقيل إنها تحصل "... باستقرار الشيء في النفوس وقبول الأطباع له بالاستعمال الشائع المتكرر الصادر عن الميل والرغبة".[2] وهي أصل من أصول الاستنباط عند مالك، وقد انبنت عليه أحكام كثيرة في المذهب. ولذلك نبه الفقيه المالكي القرافي إلى العرف ووجوب اعتباره في الفتيا والحكم، ووجوب أن يكون المفتي عليما بعرف بلد المستفتي أو يسأل عنه.[3]

5/ امتزاج الرأي بالحديث: لما كان الرأي عند الإمام مالك، كما يشرحه أبو زهرة، هو إما قياس أو استحسان أو مصالح مرسلة أو سد ذرائع؛ مهما تعددت ضروبه واختلفت أسماؤه.[4] فإن دراسة السنة والحديث واستنباط الأحكام منها لا يكون عنده إلا على ضوء تلك المصادر؛ فهو يزنها بميزان المصالح والقياس والاستحسان وسد الذرائع وما إلى ذلك...ولذلك وجدناه يرد حديث ولوغ الكلب لمناقضته ظاهر الآية " وما علمتم من الجوارح مكلبين." **المائدة/ 04** ولأنه أحل صيده فلماذا ينجس

---

[1]/ محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره، مرجع سابق، ص 339.

[2]/ المرجع السابق، ص42

[3]/ أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، ط1، قدم له وحققه وعلق عليه: عمر حسن القيام، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2003، ج 1، ص 138-141.

[4]/ أنظر: محمد أبو زهرة، مالك: حياته ...مرجع سابق، ص 271

ماؤه؟؟، وحديث جواز قضاء الصيام عن الأم ماتت وعليها دين الصيام لمعارضته لقطعي القرآن "لا تزر وازرة وزر أخرى." **الزمر/07** .كما رد حديث إكفاء القدور وتمريغ اللحم بالتراب لأنه إفساد وفيه مناقضة للمصلحة. ولم يأخذ بحديث صيام الست من شوال سدا للذرائع، ورد أحاديث تحديد عدد الرضعات اللاتي يحرمن فجعلها على الإطلاق لعموم الآية" وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم." **النساء/23** "... ولقد أحصى الشاطبي في الموافقات طائفة من المسائل أخذ فيها مالك بالقياس والمصلحة وترك خبر الآحاد لأنه رأى الأصول التي أخذ بها قطعية أو تعود إلى أصل قطعي والخبر الذي رده ظني." [1] وهذا ما جعل الإمام مالك "... من فقهاء الرأي الممتازين وهو بنفس المقدار والدرجة إمام في السنة. بل إنه يجعل تلك الإمامة أروع وأدق وأحكم لأن إمام السنة ليس هو الذي يتبع كل خبر يجيء إليه من غير تمحيص.[2]

6/ تقديم الرأي على خبر الآحاد: ولاعتبار الدليل العقلي سواء كان قياسا أو استصحابا أو مصلحة أو غير ذلك مما ذكر؛ نجد الإمام مالك يقدمه على خبر الآحاد؛ كما هو الحال في رد حديث غسل الإناء سبعا إذا ولغ فيه الكلب على أساس حل صيده، ورد حديث من مات وعليه صوم يصوم عنه وليه بناء على أنه لا تزر وازرة وزر أخرى. ورد خبر إكفاء القدور لما فيه من إفساد وكثير من ذلك. "... ولقد أحصى الشاطبي في الموافقات طائفة من المسائل أخذ فيها مالك بالقياس أو بالمصلحة وترك خبر الآحاد."[3]

تلك، إذن، هي أبرز النقاط التي جلبت اهتمام طرابيشي بخصوص منزلة السنة عند

---

[1]/ أنظر: الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة، دط، تحقيق: عبد الله دراز، د، م، ن، ج3، ص 23-25.
[2]/ محمد أبو زهرة، مالك: حياته ... مرجع سابق، ص 276
[3]/ المرجع السابق ، ص271.

الإمام مالك؛ وهي: سعة مفهوم السنة واعتبار فتاوى الصحابة والتابعين وعمل أهل المدينة منها، ورده لبعض ظواهر الآيات وتقديمه للسنة على حساب القرآن، ورد أحاديث رواها معاصرون له، واعتماده على مصادر عقلية في أحكامه وفتاواه جاوزت المصادر النقلية.

ثالثا: قراءة جورج طرابيشي لمنزلة السنة عند الإمام مالك:

كيف يقرأ طرابيشي تلك النقاط في ضوء قراءته لما يراه منزلة للسنة في القرآن؟

سبق وذكرنا أن قراءة طرابيشي لمنزلة السنة في القرآن كشفت له أمرين، وهما: بشرية النبي (صلى الله عليه وسلم) التي يدل عليها أنه مبلغ وناقل للوحي لا غير. وتاريخية سنته وهي تحصيل حاصل لبشريته. فهل وجد طرابيشي عند الإمام مالك ما يعضد موقفه من السنة، ومؤداه بشرية صاحبها، وتاريخية أقواله وأفعاله وتقريراته؟

يرى طرابيشي أن الإمام مالك هو أبرز من يعبر عن حقيقة منزلة السنة من العلماء والمحدثين الذين حملوها، وأن مقاربته إزاءها هي الأقرب للنص القرآني، ورؤيته المتميزة بخصوص السنة من أكثر الرؤى الفكرية التي يرى طرابيشي أنها تحمل عناصر حداثية متقدمة؛ وهذا الفهم هو الذي جرى الانقلاب عليه مع مجيء الإمام الشافعي.[1] وعلى رأس تلك المقومات:

1/ الحرية النقدية ... السنة ومالك

الحرية كمفهوم تقوم عليه الحداثة يعني؛ امتلاك الحق الكامل في ممارسة النقد والمساءلة، وأن لا حدود لتلك الحرية إلا الحدود المنهجية التي يضعها العقل؛ فـ«... جوهر الحداثة هو حرية الذات في التجدد الذاتي والتحرر من كل استلاب أو تبعية إن

[1]/ أنظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث... ، الفصل الرابع.

للتقاليد المعيقة للتقدم، أو للتقليد المعيق للإبداع»[1]. وعليه فإن مالكا، كما يرى طرابيشي، قد امتلك هامشا واسعا من الحرية بهذا المعنى الذي يحمل قراءة صارمة ونقدية لنصوص السنة. ومن ذلك:

-إن مالكا كان يرد أحاديث؛ فـ"...جرأة مالك [...] تعبر عن نفسها برد أحاديث مأثورة عن الرسول أو بمخالفة مضمونها والحكم بغير حكمها."[2] وهو يورد جملة من الأحاديث أفتى فيها بتقديم مصلحة أو قياس أو أو استحسان أو أي رأي كما هو معروف في مصادر المذهب المالكي. ومنها: أنه رد حديث ولوغ الكلب، ولم يأخذ بحديث صيام الست من شوال وفي قضاء صيام الفروع للأصول وغيرها كثير... كما سبق بيانه.

-إن مالكا " ... لم يستبعد احتمال وجود تناقض في النصوص سواء أكانت أحاديث نبوية أم آثارا صحابية[...] وطبيعي أن إبقاء باب التناقض في النصوص مفتوحا يمثل بحد ذاته هامشا من الحرية في التعاطي معها."[3] ويسوق ما يراه أمثلة في هذا الموضع، ومنها: نهيه صلى الله عليه وسلم عن صيام يوم السبت في قوله: (لا تصوموا يوم السبت إلا في فريضة وإن لم يجد أحدكم إلا عود كرم أو لحاء شجرة فليفطر عليه.)[4] وتعارضه مع ما قالته جويرية بنت الحارث أنه صلى الله عليه وسلم دخل عليها يوم الجمعة وهي صائمة فقال: صمت أمس؟ قالت: لا. قال:" فتريدين أن تصومي

(1) – أنور أبو طه، الحداثة وأزمة مؤسسات التعليم، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة، ط1، دمشق، دار الفكر، 2004،ص 92.

2/ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث... مصدر سابق، ص 121

3/ المصدر نفسه، ص112.

4/ النسائي، السنن، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، ط1، القاهرة، مؤسسة الرسالة، 2001، ج3، ص210، رقم الحديث: 2776.

غدا؟"[1] وغيرها من الأحاديث التي تظهر جواز صيام السبت؛ ومن ثمة ترجيحه على النهي. ومنها حديث: (إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا.)[2] وتعارضه مع ما نقل عن ابن عمر أنه كان يقول : إن ناسا يقولون إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس. فقال عبد الله بن عمر: لقد ارتقيت يوما على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين مستقبلا بيت المقدس لحاجته."[3]

-كما أن التوقف وتعليق الأحكام "...يفتح بدوره هامشا إضافيا من الحرية، وإن من منظور العقل النصي دوما، فإبقاء باب التناقض مفتوحا حتى ولو مع تعليق الحكم يبقي مفتوحا أيضا باب خيار التأويل."[4] ؛ أي أن مالكا، من منظور طرابيشي، كان يعرض الأحاديث التي يظهر فيها (التناقض)، ويعلق الحكم فيها. ومع ذلك يجده طرابيشي يتدخل في بعض الأحيان؛ فيقول: "... وإزاء هذا التعارض وهذا التناقض في النصوص يبيح مالك لنفسه أحيانا أن يتدخل على عكس عادته في تعليق الحكم في مثل هذه الحالات."[5]

-المجاهرة بالمعارضة لمضمون بعض النصوص المنسوبة إلى الطبقة الأولى من الصحابة، فقد أعلن عن كراهته لفعلة عمر بن الخطاب في تقريد البعير في الإحرام؛ فبعد أن ساق عن ابن هدير أنه رأى عمر بن الخطاب يقرد بعيرا وهو محرم علق

---

[1]/ المرجع نفسه، ج3، ص207، رقم الحديث:2766.

[2]/ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ، ط2، بيروت، دار إحياء التراث، ،كتاب الوضوء، باب : من تبرز بين...ج2، ص198.

[3]/ المرجع نفسه، ص 197-198.

[4]/ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث...مصدر سابق، ص112-113.

[5]/ المصدر نفسه، ص115.

بقوله: " وأنا أكرهه"[1]. وهو "... لا يتردد في أن يفتي بعكس ما أفتى به ابن عباس، على ما لهذا الأخير من سلطة مكرسة في الفتوى."[2] وهو يريد ما ورد عن ابن عباس أن امرأة نذرت بأن تمشي إلى قباء؛ فماتت ولم تف. فأفتى ابن عباس أن تقضي ابنتها عنها. فقال مالك: "لا يمشي أحد عن أحد." [3]

إن ما سبق عرضه يظهر، بالنسبة لطرابيشي، نظرة متقدمة في ممارسة الحرية النقدية للنصوص التي حوَّل تقديسها المكلّف في الإسلام إلى ما يشبه الإنسان الآلي؛ الذي لا يتحرّك إلا بالنصوص التي تتحكم بشؤون حياته العامة والخاصة.

2/التاريخية ... السنة ومالك:

والمراد أن ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير هو من وحي بشريته، وليس من عند الله. ومن الطبيعي أن البشرية ترفع عنها صفة المقدس والإلهي. وهو ما يعني تاريخيتها التي تحد من إطلاقها وتعاليها؛ فالتاريخية هي المقولة المحورية في الفكر الحداثي، وتعني لا حقيقة يجب الوقوف عندها ومراعاتها، بل الحقيقة؛ هي ملاءمة المعرفة للواقع الذي يعيشه الإنسان الفرد/الجماعة، وبناء علي ذلك ترفض فلسفة الحداثة أن تكون هناك مرجعيات نهائية للمعرفة، وبالتالي فإن السنة لا تمثل مرجعية نهائية للمعرفة.

إن بشرية نصوص السنة يمر حتما، كما يبدو عند طرابيشي، عبر الممارسة النقدية التي توفرها الحرية. وهي الممارسة التي أظهرت أن نظرة مالك للسنة هي نظرة صادرة عن

[1]/ مالك بن أنس، الموطأ، مصدر سابق، كتاب الحج، باب: ما يجوز للمحرم أن يفعله، ج1، ص357-358

[2]/ المصدر نفسه، ص 120

[3]/ مالك بن أنس، الموطأ، مصدر سابق، كتاب: النذور والأيمان، باب: ما يجب في النذور من المشي، ج2، ص 472.

عقل يتعامل معها بوصفها نصوص بشرية، ولذلك أمكنه أن يرد بعضها، وأن يستغني عن بعضها ويعارض أخرى كما عرضناه سابقا.

ومن جهة ثانية؛ فإن السنة عنده هي ما أثر عن الصحابة والتابعين وأهل المدينة، وهم ممن لا يُعتَرَف لهم بالعصمة كما هو الحال بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم، من فتاوى وآثار وأقضية إلى جانب أحاديثه وأفعاله. ما يعني أن مالكا كان يشتغل بعقل يتجاوز منطق التقديس، ويفتح المجال واسعا للعقلانية؛ فالكل عنده في مرتبة واحدة.

والواقع أن البحث عن صيغ تطويع النصوص الإسلامية، وإحالتها إلى نصوص بشرية لم يتوقف منذ أن تعرف المفكر في العالم العربي والإسلامي على التجربة الأوروبية في نقد النص الديني؛ فقد "... خاض طه حسين وعلي عبد الرازق معركة زعزعة النموذج (الإسلام) بإسقاط صفة الأصلية فيه ورده إلى حدود الموروث التاريخي ؛ فيؤكد أن الإنسان يملك موروثه ولا يملكه الموروث. ويملك أن يحيله إلى موضوع البحث العلمي والنظر. كما يملك حق إعادة النظر في ما اكتسب صفة القداسة، وحق طرح الأسئلة والبحث عن أجوبة." [1]

3/ الفردانية... مالك والسنة:

الفردانية والذاتية؛ هي أولوية الذات وانتصارها أو هي «... إدراك الإنسان لنفسه كذات مستقلة؛ ذات هي علامة صاحبها لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة بل تسعى لترويض هذا العالم»[(2)]. وهي من أهم مقومات الحداثة.

[1]/ خالدة سعيد، الملامح الفكرية للحداثة، ص 26، نقلا عن أنس سليمان المصري النابلسي، منطلقات الحداثيين للطعن في مصادر الإسلام، مجلة الراصد، ع89، تاريخ الإدخال: 10 /10/ 2010.
http://www.alrased.net/main/articles.aspx?

[(2)] – فارس أبي صعب، العرب وحتمية الحداثة، مجلة قضايا فكرية، القاهرة، العدد 19-20، أكتوبر 1999، ص59

وقد وجد طرابيشي أن هذا المعنى قد تمت مصادرته في التراث الإسلامي لمصلحة النموذج الأوحد؛ وهو النبي (صلى الله عليه وسلم) والسلف من الصحابة والتابعين. وأن مالكا، بنظرته المتحررة إلى السنة وبتوسعه في مفهومها، قد كسر النموذج الذي يشكل حاجزا يحول بين المرء وبين امتلاك فردانيته، وحقه في صياغة شكل الحياة التي يريدها بما يتلاءم ومعطيات وظروف عصره؛ فالتعاليم التي تتضمنها السنة ما هي إلا صور قديمة ينبغي تحطيمها؛ فالإنسان لم يعد متلقيا للأوامر والنواهي والقوانين الخارجة عنه، بل قطبا آخر يقابل هذه القوى. [1]

3/ العقلانية مالك والسنة:

العقلانية؛ كمقوم حداثي، تعني تأليه العقل وتحرير جميع المعارف من سلطة الدين، والاستغناء عنه لمصلحة العقل. يقول المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي: «... هنا لابد من الوقوف عند إحدى لوازم الحداثة الأساسية في الفكر والاقتصاد والسياسة وغيرها ونعني بها العقلانية إذ لا تتصور الحداثة بدون عقلنة هذه الميادين كلها. »[(2)]. والتركيز خاصة على عقلنة الدين التي تعني «... التدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه والابتعاد به عن طريق الغطرسة والتسلط»[(3)].

يحاول طرابيشي أن يفند ،استنادا إلى ما يذكره أبو زهرة، ما يذهب إليه أحمد أمين من أن الإمام مالك هو إمام الحديث وأن أبا حنيفة هو إمام الرأي؛ فيورد قول أبي زهرة: " إذا كان لزعامة الرأي أن تنسب إلى أحد فإنما إلى مالك بن أنس، وإن ليس حصرا ففي الدرجة الأولى."[4] ثم يذكر أن الشافعي كان يتوجه إلى الإمام مالك أكثر مما يتوجه إلى

---

[1]/ أنظر: المرجع السابق، ص 29-31.

[(2)] – عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص23

[(3)] – فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، دط، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992، ص 31

[4]/ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث...، مصدر سابق، ص 125.

أبي حنيفة في رده على مدرسة الرأي. وتلك، برأيه، قرينة تدل على زعامة مالك للرأي. ثم يذكر أن ابن قتيبة يضع جنبا إلى جنب مالك وأبي حنيفة. ثم إنه تتلمذ على يد شيوخ الرأي، وعلى رأسهم ربيعة بن أبي عبد الرحمن الذي كان يلقب بربيعة الرأي. ثم إن مالك، كما يرى طرابيشي، يعد أول وأكثر من استعمل في الثقافة الإسلامية عبارة: "هذا رأيي."[1] وهو ما يؤكد عقلانية الإمام مالك ، كما يبدو ذلك عند طرابيشي.[2]

غير أن العقلانية التي تصدر عن مالك، كما يرى طرابيشي، هي العقلانية النصية؛ وهي "... التي تقدم تعقل النصوص على تعقل الواقع، وارتهان الثاني للأول." [3] والعقل النصي؛ حسبه، يشتغل بطريقين: عقل يتعقل النص وعقل يعقلن النص. فهناك العقل المتعقلla raison raisonnante والعقل المعقلن la raison rationalisante.[4] فإلى أيهما تنتمي عقلانية مالك بحسب تحليل طرابيشي؟

إنه بالنظر إلى محورية النص في الحضارة الإسلامية، ومكانته المقدسة؛ فإن العقل فيها سيكتفي بعقلنة النص. والعقلنة أو la rationalisation يعرفها طرابيشي بأنها:"... سيرورة منطقية ونفسية معا. ومن طبيعة مرضية تدعي نصاب المعقولية المسبقة واللامشروطة لكل ما يصدر عن الذات من عمل أو فكر."[5] وهذا التعريف يحاول أن يسقطه على النص في السياق الإسلامي؛ حيث النص يقوم مقام الذات؛ فيقول: " ... وبالنظر إلى أن ما يقوم للحضارة الإسلامية مقام الذات هو النص بما هو؛

---

[1]/ أنظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مصدر سابق، ص 125-127

[2]/ على أن الأمانة تقتضي القول أن كل تلك الأدلة وغيرها مما يذكره طرابيشي هي منقولة من كتاب محمد أبي زهرة: مالك حياته... وقد شكل، برأيي، المصدر الأساس لقراءته للسنة عند مالك. ورغم ذلك هو لم يشر إلى ذلك إلا في موضع واحد من الكتاب؛ أي في ص125

[3]/ جورج طرابيشي، من إسلام القرآن ...مصدر سابق، ص111

[4]/ المصدر نفسه، ص 111

[5]/ المصدر نفسه، ص112

فلنقل إن العقلنة تعني في هذه الحالة إعطاء شهادة معقولية مسبقة ومطلقة للنص واعتباره ينطق بحقيقة غير قابلة للازدواج أو للتناقض وتكون كل مهمة العقل المعقلِن بالتالي أن يبرئ النص من عيوبه المحتملة وأن يسد نواقصه ويملأ فراغاته وأن يسوي تضاريسه ويرد مختلفه إلى مؤتلفه وأن يحذف تناقضاته أو يصهرها في نار العسف التأويلي بحيث يصح الصحيح وينعدم الخطأ وينتفي احتمال التناقض لأن النص بحكم مصدره الإلهي أو المقدس."[1]

تلك إذن هي عقلانية مالك، كما تبدو لطرابيشي، هي تقترب من أن تكون حالة مرضية تدعي أنها على حق دائما، ومن ثمة كانت عقلانيته، هي في الواقع، عقلنة وظيفتها إزالة التناقض وملء الفراغات وتسوية التضاريس وغيرها...لأن الرجل لا يريد أن يقع في مغالطة تاريخية فاضحة؛ تنسب مالك بن أنس إلى غير عصره وإلى غير نصابه الإبستيمولوجي."[2] ومعنى ذلك أنها ليست هي العقلانية التي يمكن المراهنة عليها في مجاوزة النص أو نقده أو إعادة قراءته بالمعنى الحديث، " ... كل ما هنالك أن مالكا، خلافا لمن سيأتي بعده ممن سيسعى وبأي ثمن وبواسطة العقلنة إلى إغلاق الدوائر، لم يستبعد احتمال وجود تناقض في النصوص سواء كانت أحديث نبوية أو آثارا صحابية[...] وطبيعي أن إبقاء باب التناقض في النصوص مفتوحا يمثل في حد ذاته هامشا من الحرية في التعاطي معها." [3]

هكذا، إذن، أفصحت قراءة طرابيشي للسنة عند الإمام مالك عن مفكر استطاع أن يحدث خرقا في مفهومه للسنة؛ حيث كشف بشرية نصوصها وتاريخيتها، ورفع عنها هالة التقديس؛ فتمكن من خلق حالة من الحرية النقدية والفردانية والممارسة

[1]/ المصدر نفسه، ص 112

[2]/ المصدر السابق، ص112.

[3]/ المصدر السابق، ص 112

العقلانية، وإن كانت ليست هي العقلانية التي يمكن المراهنة عليها في إحداث تطور ما في النظرة إلى التراث.

رابعا: رؤية نقدية:

يتحرك طرابيشي في قراءته للتراث على إيقاع الحداثة بحثا عن مقوماتها وشرائطها؛ بغرض تأمين عبور محترم نحوها؛ ما يعني أنه يروم إثبات ذلك ولو على حساب الظاهر والمؤول في التراث الإسلامي. ولذلك نجده يفضل المنهج الانتقائي، والعسف في التأويل حتى يُقَوِّل التراث ما لا يقول. وهذا النوع من الطرح بات سمة الحداثيين في العالم العربي، وميزة تميز العقل الحداثي؛ فهو عقل يرفض المناقشة، ويأبى أن تكون أفكاره بخصوص قراءة التراث محل انتقاد، ولا يبدو أنه معني بمحاورة التراث أو محاولة فهمه؛ بقدر ما يبدو أنه يريد أن يهدمه؛ فالحداثة تسعى إلى عقلنة الدين؛ أي «... التدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه والابتعاد به عن طريق الغطرسة والتسلط»[1].

ثم إن أغلب قراءاتهم هي في واقع الأمر صادرة عن غير متخصصين؛ ولذلك فإن آراء طرابيشي هنا مردود عليها عند أهل الاختصاص من الأصوليين والمفسرين والفقهاء. ولنبدأ بمقالته حول الحرية النقدية.

الحرية النقدية: إن ما يراه طرابيشي في ميراث مالك حرية نقدية لا يستقيم، وعلى النقيض من ذلك تماما هو يكشف امتلاك الرجل ناصية فنه واختصاصه من جهة. وامتلاكه لنظرة متوازنة تزاوج بين الدين والحاجات الفطرية، وبين الدين والإكراهات الواقعية وبين الدين والمعطيات العقلية، يدل على ذلك كثرة أصوله وقواعده التي " ... تطلق المخرج فإنه بلا شك كلما كثر ما بين يدي المفتي من أصول صالحة للإفتاء

[1] – فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، دط، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992، ص 31

يختار منها أصلحها وأقربها إلى العدل والدين فيما يفتي."[1] وهو ما جعل مذهبه "... أكثر مرونة وأقرب حيوية وأدنى إلى مصالح الناس وما يحسون وما يشعرون، وبعبارة جامعة أقرب إلى فطر الإنسانية التي يشترك فيها الناس."[2] فليست الحرية، كما فهمها طرابيشي عند مالك، هي في مجاوزة السنة بقدر؛ ما هي احترام للإنسان الذي بات اليوم يبحث عن فكر يحتمي به ويراعي مصالحه الحقيقية وحاجاته الفطرية.

ثم إن جل ما ساقه كأدلة على حرية نقدية هي متهافتة ومردود عليها عند أهل الاختصاص؛ فقوله إن مالكا كان يعلق الأحكام؛ مردود لأنه لم يكن يعلقها ولم يكن يتوقف؛ إنما يصدر فتاوى تقوم، كما سبقت الإشارة إليه، على الجمع والترجيح وغير ذلك...كما هو الحال مثلا في ما أورده مالك في باب التشديد في المرور بين يدي المصلي والرخصة في المرور بين يدي المصلي التي يستدل بها طرابيشي؛ فالأول جاء فيه قوله عليه الصلاة والسلام: (إذا كان أحدكم يصلي فلا يدع أحدا يمر بين يديه وليدرأه ما استطاع...) والثاني عن ابن عباس قال: (أقبلت راكبا على أتان، وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام ورسول الله يصلي للناس بمنى. فمررت بيدي بعض الصف. فنزلت فدخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي أحد.)[3] ليخرج مالك بالجمع بين الحديثين بالقول: " وأنا أرى ذلك واسعا إذا أقيمت الصلاة وبعد أن يحرم الإمام ولم يجد المرء مدخلا إلى المسجد إلا بين الصفوف.[4]

---

[1]/ محمد أبو زهرة، مالك حياته... مرجع سابق، ص 418.

[2]/ المرجع نفسه، ص418.

[3]/ محمد ابن عبد البر النمري ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، دط، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، 1967، ج9، ص19

[4]/ مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، 1985، باب: الرخصة في المرور بين يدي المصلي، ج1، ص156.

وأما ما يراه كشفا للتناقض بين الأحاديث؛ فهو مما يعرف عند أهل الاختصاص بالتعارض بين ظواهر النصوص. والتي تعالج في غالب الأحيان بتخريجات لا تعارض مقاصد القرآن وروح التشريع ومعطيات العقل والمصالح، وهذا يكثر عند مالك وغيره. وبهذا الشكل وجدنا مالكا يرفع تعارض الحديثين اللذين ساقهما بخصوص استدبار القبلة واستقبالها عند قضاء الحاجة؛ أنه كان القوم عربا وعامة مذاهبهم في الصحاري؛ وكان الذاهب إلى حاجته إذا استقبل القبلة أو استدبرها استقبل المصلي بفرجه أو استدبره ولم يكن عليهم ضرورة في أن يشرقوا أو يغربوا فأمروا بذلك. وكانت البيوت مخالفة للصحراء؛ فإذا كان بين أظهرها كان من فيه مستترا. فلما ذكر ابن عمر ما رأى من رسول الله صلى الله عليه وسلم من استقباله بيت المقدس، وهو حينئذ مستدبر الكعبة دل على أنه إنما نهى عن استقبال الكعبة واستدبارها في الصحراء دون المنازل.[1]

العقلانية: العقلانية التي تصدر عنها قراءة وفهم مالك للسنة غير تلك التي يريدها له طرابيشي؛ إذ إن عقلانية مالك تكمن في قراءته المرنة للوحي وفي انفتاحه على مصادر متنوعة كالقياس والمصلحة والاستحسان والاستصحاب وشرع من قبلنا وغيرها... والتي تعكس انفتاحا كبيرا وقدرة على تجاوز منطق احتكار المعرفة الدينية، وانفتاح على الزمان والمكان والوقائع والأشخاص والأفكار.

فعقلانية الإمام مالك، إذن، تصدر من مفهوم العقل في القرآن الكريم؛ أي العقل المسيج بالنص والمعني بخدمته لمصلحة العباد وتحصيل سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة؛ إذ العقل المجرد من سياج الوحي هو محض جهل. يقول ابن تيمية: "... العقل الصريح إنما يوافق ما أثبته الرسول صلى الله عليه وسلم. وليس بين المعقول

[1]/ المرجع نفسه، ص 156.

المعقول الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلا[...] وإنما المعقول المخالف لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو جهل وضلال."[1] والنص إذا أخبر عن شيء وقامت دلائل العقل وبراهينه على إثباته فتلك دلالة شرعية عقلية"... فهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها. وعقلية لأنها تُعْلم صحتها بالعقل. ولا يقال إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر. وإذا أخبر الله بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولا عليه بالخبر ومدلولا عليه بدليله العقلي الذي يعلم به فيصير ثابتا بالسمع والعقل. وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى الدلالة الشرعية."[2]

إن عقلانية الإمام مالك، والحال هذه، هي عقلانية تدين للوحي ولا تتنكر له وتستمد قوتها وصوابيتها ووسطيتها منه، وهي التي أنتجت"... التنوع في الأصول والمصادر وزاوجت بين العقل والنقل والأثر والنظر وعدم الجمود على النقل أو الانسياق وراء العقل."[3] وهي التي "...تقبل مفاهيم المخالفة والموافقة وتنبيه الخطاب كما تقبل دلالة السياق ودلالة الاقتران والدلالة التبعية وغير ذلك..."[4] ولا مجال لتحميل الإمام مالك القول بعقلانية تنتهك النص بداعي الحداثة، كما يريدها جورج طرابيشي.

الفردانية: أراد طرابيشي بقراءته المتعسفة للسنة عند مالك أن يقول أن الرجل بصنيعه المتمثل في (نقد) السنة قد أسس لفكرة الفردانية أو الذاتية، كمقوم للحداثة،

[1]/ أحمد ابن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج1، ص206.

[2]/ المصدر نفسه، ج2، ص 196.

[3]/ خصائص المذهب المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2012/2/3
http://www.habous.gov.ma/2012-01-26-16-

[4]/ المرجع نفسه.

يتنكر للجماعة. وهو أمر ترفضه سيرة مالك وتمسكه بالنبي صلى الله عليه وبالسلف الصالح للأمة. وقد أثر عن الإمام مالك الكثير من الأقوال والآثار في اتباع السلف وضرورة الاقتداء بهم، منها ما نقله إسحاق بن إبراهيم الحنيني وذكره الشاطبي قوله:[قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تم هذا الأمر واستكمل؛ فإنما ينبغي أن نتبع لآثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه.][1]ما يعني اعتراف قوي بالقدوة وتفعيل دورها؛ عن طريق الاحتفاظ بمكانة السلف من الصحابة والتابعين في الاقتداء والاتباع؛ ذلك أن تغييب القدوة يعني تغييب للنماذج الإيجابية في التاريخ والحضارات الإنسانية، وهو ما تحرص عليه الأمم الحية في الوقت الذي يراد للمجتمعات الإسلامية أن تتنكر أو ترفض نماذجها الإيجابية بدعوى الانتصار لما يسمونها قيما حداثية أثبت الفكر المابعد-حداثي تهافتها وعدم جدواها.

التاريخية: لقد (كشف) طرابيشي في قراءته للسنة عند الإمام مالك، أن القرآن الكريم قد صرح في غير موضع أن النبي صلى الله عليه وسلم هو بشر مكلف بالتبليغ ونقل الرسالة لا غير. وأن الإمام مالك كان أكثر مَن فهم هذا الموضوع؛ دل على ذلك توسعه في مفهوم السنة؛ بحيث يختلط فيها فتاوى وأقضية وأقوال الصحابة والتابعين وأهل المدينة بأقواله وأفعاله عليه الصلاة والسلام. كما يدل عليه رده السنة وتحكيم آرائه بدلا عنها، وما إلى ذلك مما ذكرناه.

غير أن ما يراه طرابيشي إقرارا واعترافا بتاريخية السنة؛ هو في واقع الأمر دليل جلي على انفتاح الإمام على كل المكونات التي يرى أنها قريبة من منبع النبوة، وأنها في الوقت نفسه لا تشكل خرقا لمعنى وشرف وقداسة النبوة والرسالة، وهؤلاء هم

[1]/ أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام ، دط، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: مشهور بن حسن آل سلمان، دن م، ن، مكتبة التوحيد، دت، ج1، ص105.

الصحابة الذين زكاهم القرآن نفسه. وقد نقل الإمام الآجري عن الحسن البصري أنه قال:[أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما وأقلها تكلفا؛ قوم اختارهم الله عز وجل لصحبة نبيه وإقامة دينه فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم فإنهم كانوا ورب الكعبة على الهدى المستقيم.][1] كما يمكن أن ننظر إلى رمزيته؛ فنفهم منه إطلاق لفاعلية الإنسان واعتراف بخبرته؛ التي تعني "... حركة الإنسان في صناعة التاريخ."[2] وهو من ثمة يشي بنوع من الانفتاح على التعددية في صناعة المعنى وعدم احتكاره.

وهكذا يمكن أن نقول أن نظرة الإمام مالك للسنة؛ تستبطن إمكانات تحويلية على المستوى العقلي والسلوكي، غير أن ذلك لا يعني أن إمام السنة قد تغيأ، بتلك النظرة، أن يدنس السنة ليجعل من تدنيسها سلما يعرج عبره المسلمون إلى عالم الحداثة.

الخاتمة:

نخلص بعد هذا العرض، إلى جملة من النتائج نذكرها في النقاط التالية:

1/ إن محاولة قراءة طرابيشي للسنة؛ هي جزء من مشروع فكري يقع التعويل عليه في تثوير وتطوير العقل العربي عند أغلب المفكرين الحداثيين في العالم العربي.

2/ إن توجه طرابيشي نحو قراءة السنة مرده إلى ما يعتقد هيمنتها على الفكر الإسلامي ومجاوزة تأثير نصوصها نصوص القرآن من خلال ما وقع لها من تضخيم أفضى إلى ما يعتبره انغلاقا للعقل الإسلامي.

3/ إن استراتيجية طرابيشي في قراءة السنة تقوم على القراءة من الداخل، وضمن

[1]/ الآجري، كتاب الشريعة، دط، د.م.ن، ص530، رقم الأثر 1686.
[2]/ مالك بن نبي، تأملات، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1979، ص129.

هذا المنظور توجه إلى قراءتها عند واحد من أئمتها وهو الإمام مالك.

4/ إن مالكا هو إمام الرأي كما هو إمام الحديث، بالنظر إلى كثرة مصادره العقلية المحتمية بالنص؛ كالقياس والمصلحة والاستحسان والاستصحاب وغيرها... وبالاستناد إلى فتاواه وآرائه التي يظهر فيها تقديم المعطى العقلي ومصالح الناس على خبر الآحاد.

5/ إن الإمام مالك، في قراءة طرابيشي وبناء على ما سبق، هو أبرز من فهم السنة بالمعنى الذي يكشف مجاوزتها القرآن ويهدم الطوق الذي ضربته حول العقل. ومن ثمة فالسنة عند مالك، كما يخلص إليه طرابيشي، تقدم للفكر العربي المقومات والشرائط الضرورية لتكوين عقل عربي حداثي.

6/ إن قراءة طرابيشي للسنة عند مالك وما خلص إليه كشفت قصور العقل الحداثي العربي عن إحداث أو خلق فكر حداثي عربي يراعي الأبعاد الحضارية للمجتمعات العربية والإسلامية ولا يتنكر لهويتها الدينية خاصة.

7/ ومن ثمة كانت قراءته للسنة، بنظري، ليست معنية بتكوين عقل حداثي بقدر ما ركزت على تهديم جزء كبير من الهوية الدينية التي تشكل السنة النبوية جزء كبيرا منها.

قائمة المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم**
- **1/ الكتب:**

- طرابيشي جورج، نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي، ط1، بيروت، دار الساقي، 1998.

- طرابيشي جورج ، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث- النشأة المستأنفة-، ط1، بيروت، دار الساقي، ورابطة العقلانيين العرب، 2010.

- الآجري، كتاب الشريعة، دط، د.م.ن.

- أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة:هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقي، 1998.

- ابن العربي، القبس، شرح موطّأ مالك بن أنس، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992، ج2.

- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ط2، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1983،ج1.

- التريكي فتحي ورشيدة ، فلسفة الحداثة، دط، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992

ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم ، مجموع الرسائل والمسائل، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج1.

- أبو زهرة محمد ، مالك: حياته وعصره –آراؤه وفقهه، دط، القاهرة، مطبعة الاعتماد، دت

- السبكي تاج الدين بن علي ، جمع الجوامع في أصول الفقه، ط2، علق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002.

- الشاطبي أبو إسحاق ، الاعتصام، دط، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: مشهور بن حسن آل سلمان، دن م، ن، مكتبة التوحيد، دت، ج2.

- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دط، تحقيق: عبد الله دراز، د، م، ن، دت،

- الشرفي عبد المجيد ، الإسلام والحداثة، ط3، تونس، دار الجنوب، 1998.

- أبو طه أنور ، الحداثة وأزمة مؤسسات التعليم، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة، ط1، دمشق، دار الفكر، 2004

- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، القاهرة دار الكتاب المصري، 2012.

- الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، دط، المملكة السعودية، شركة المدينة المنورة للطباعة،دت،ج2.

- القرافي أحمد بن إدريس، الفروق، ط1، قدم له وحققه وعلق عليه: عمر حسن القيام، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2003، ج 1.

- القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، دار الفكر، 1393هـ/1973م

- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، 1985،ج1.

- بن نبي مالك ، تأملات، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1979.

- النسائي، السنن، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، ط1، القاهرة، مؤسسة الرسالة، 2001، ج3.

- الهروي، شرح الشفا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421ه، ج2.

- **المجلات:**

بلعقروز عبد الرزاق، مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري- نموذج طه عبد الرحمن- مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، ع16، ديسمبر2012.

- أبي صعب فارس ، العرب وحتمية الحداثة، مجلة قضايا فكرية، القاهرة، العدد 19-20،

أكتوبر ,1999

3/ المواقع الإلكترونية:

http://www.habous.gov.ma/2012-01-26-
http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/ -
http://www.aljazet/ntureandart/2016/11/21
https://aawsat.com/home/article/
http://www.atheer.om/archives/26704
http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid
https://www.goodreads.com/author/show/2967319
http://www.alrased.net/main/articles.aspx?

تمفصلات وحي السنة في الخطاب الحداثي بين القطيعة المعرفية و الردة الفكرية

بقلم
د/ نور الدين لبصير
جامعة امحمد بوقرة بومرداس- الجزائر
labessir.nouraddine67@gmail.com

المقدمة:

إنّ البحث في موضوع أزمة الخطاب الحداثي، وقراءة تمفصلات الوحي السنة النبوية في هذا الفكر بين القطيعة المعرفية، والردة الفكرية **مجاله واسع، وقضاياه متعددة، ومتداخلة، ومتشابكة، ومعقدة يصعب الإلمام بها دفعة واحدة في هذه المداخلة،** ذلك لأنَّ هذا النوع من الخطاب في التقريب، والقراءة هو بالأساس مغامرة فكرية عويصة هذا **وقد عرف تاريخ الفكر العربي، والإسلامي في حقبه المتعاقبة المختلفة أنماطاً متباينة،** وأشكالاً متعددة، وطرقاً متنوعة في الطعن في السنة، فتارة عن طريق الطعن في حجيتها، ومكانتها، وتارة عن طريق الطعن في الأسانيد ، والتقليل من شأنها، وتارة عن طريق الطعن في منهج المحدثين في النقد، والجرح، والتعديل، وتارة عن طريق الطعن في المرويات بالتشكيك فيها، وادعاء التناقض، والتعارض بينها، وتارة في وحي السنة وهي الظاهرة التي استفحل أمرها، والتي سنقف عندها؛ حيث ظلّ الفكر الحداثي يقرّ بأنّ الوحي يشكل عقبة معرفية أمام كلّ محاولة لإعادة بناء الشخصية العربية الحديثة، لارتباطه اللزومي بالقراءات القديمة الموروثة عن الأسلاف.

لقد أحْدثَت الحداثة شرْخاً كبيراً في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، فجاءت هذه الورقة البحثية لمقاربة تمفصلات وحي السنة في الخطاب الحداثي الذي تميز بين قطيعة معرفية، وردة فكرية، ومحاولة الوقوف على الأسباب الحاملة لشرذمة من الحداثيين المعاصرين على الطعن في وحي السنة النبوية، والتطاول على المقدسات ، والتمرد على شرع الله تعالى زعماً منهم أنّ هذا الشرع المنزّل ليس شاملاً لكلّ الأعمال، والمناشط الحياتية؛ و**لذلك من الأهداف الإستراتيجية لهذه الورقة البحثية أنّ إعادة النّظر في خطابات هذا الفكر من شأنه أن يكشف عن** أزمة القراءة الحداثية للسنة النبوية، ووقوعها في القطيعة المعرفية مع سلف الأمة، وثوابتها، وأصولها، وتراثها..،والردة الفكرية التي وقعت فيها لأنّها تغيّب البعد المصدري للسنة، ونفي كونه وحياً من الله، وهو في اعتقادي من الأسباب التي ساهمت في الطعن في السنة؛ فهم يؤمنون بتاريخية الإسلام عموماً (أي أنّ الإسلام الذي كان يمارس في عهد الرسول لا يعكس حقائق ثابتة، وأنّ ذلك يتعلق بالظروف التاريخية التي كانت ملائمة لذلك العصر، ولكنها لم تعد صالحة اليوم)، كلّ ذلك ولّد فيهم عدم إدراك عظمة وحي السنة، ومن ثمّ كيفية التعامل معها ، فهمًا، وتنزيلًا، واستنباطًا واستدلالًا، ممّا دفعهم لتبني مشروعية نزع القداسة عنها، ونفي أن تكون وحياً، ومن ثمّ توجيه سهام النقد، والتخطئة، والمراجعة، والتصحيح، والتنقيح، والطعن، والاستخفاف بالسنة ؛كلّ ذلك يعطي للباحث مشروعية إعادة النظر في القراءة الحداثية للسنة النبوية، وإعادة تقويم تعاملها مع السنة، لذلك نود مسألة أهل الحداثة – من الناحية الدينية، ومن الناحية المعرفية، ومن الناحية المنهجية؛ لأنّه قد طال زمن الغربة، والضلال والتيه، والتعالي على المقدسات، والتطاول على الثوابت، ولاسيّما أنّ الخطاب الحداثي خطاب نشط ، ومتنامٍ ، ويحظى بحفاوة المؤسسات الإعلامية العربية، والغربية، ويسيطر على المنابر الثقافية ، والصحف، والفضائيات ، وغيرها، هذا المشهد هيأ له

فرصة تسويق قراءته، وخطابته.

ليس من أهداف هذه الدراسة، ولا شغلها، وهمها الأساسي تتبع موقف الخطاب الحداثي بكلّ تفصيلاته الجزئية ، أو الجدال في نشأة هذا الفكر، ولا الجذور، والخلفيات التي ينطلق منها؛ هذا لعمري يحتاج إلى مساحات واسعة لا يسمح هذا الفضاء المخصص لهذه الدراسة الخوض فيه، وإنمّا كان شغلها، وهمها لماذا يسعى هذا الفكر لنزع القداسة عن السنة؟، ولماذا ينفي عنها ظاهرة الوحي؟، ولماذا يوجه سهام النقد للسنة ؟، ولماذا العمل على مقاومة الثابت علمياً، وفكرياً، وثقافياً، وزرع الإشكاليات ضمن المسلَّمات؛ فجاءت هذه الدراسة كحلقة من حلقات المعركة المحتدمة على الساحة الفكرية لتساءل الحداثة العربية من زاوية موقفها من الوحي السنة النبوية، والتي اعتادت اللمز، والطعن في وحي السنة النبوية ، وعدها مصدر التشويش الاجتماعي المعاصر، وأنّها من الأسباب التي أدت إلى تحجير العقل، وتجميد الفكر.

ولما كانت السنة النبوية – المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، فلذلك لا غرابة أن يصَوَّبَ كثير من الحداثيين إليها سهامهم، وجعلها من بين أهم الأهداف، والإستراتيجيات المعتمدة التي يسعون لهدمها، لأنّها المرجعية التي تحصن الأمة .

أهمية موضوع البحث: وتتجلى أهمية هذه الدراسة :

– من أهمية موضوع الملتقى خاصة في الوقت الراهن،خصوصاً مع ما أصبح يثار من قضايا الطعن في الثوابت ؛حيث ظلّ الفكر الحداثي يقرّ بأنّ الوحي يشكل عقبة معرفية أمام كلّ محاولة لإعادة بناء الشخصية العربية الحديثة، لارتباطه اللزومي بالقراءات القديمة الموروثة عن الأسلاف.

- لا يتردد الخطاب الحداثي في التبرم من مرجعية الوحي، والهجوم على التراث، وتعظيم الحداثة ،وهي من أكثر شعب النفاق المعاصرة التي تستدعي التحصين الإيماني.

وفي خصوص قضية الوحي يكرر الخطاب الحداثي كثيراً القول بأنّ هناك نظرتين مختلفتين للوحي: الأولى: الرؤية التقليدية السطحية التي تتعامل مع الوحي على أنّه حقيقة خارجة عن الواقع، ومتعالية عليه، وأنّها نازلة من السماء إلى الأرض، والثانية:الرؤية الحداثية الواعية العميقة التي تنظر إلى الوحي نظرة مختلفة عن تلك النظرة البدائية، وتفسره تفسيراً يتناسب مع متغيرات التاريخ ، والثقافة.

- إصرار دعاة الحداثة على قطع الصلة بتراث الأمة نهائياً، واندماجهم في المنهجيات الغربية اندماجاً كلياً.

- فضح دعوتهم القطيعة مع التراث، ومع السلف، والتوجه نحو المستقبل، ونشد التغيير إلى ما لا نهاية.

- وتكمن أهمية هذه الدراسة أنّها تركز على ما يسمون زوراً بـ"المفكرين الجدد للإسلام" الذين يتصدون لقراءة السنة، وتحليلها متحررين من جميع القيود، والأغلال.

- ما مدى مصداقية الدعوة إلى التخلص من القيود التي فرضها السلف على كل من أراد الخوض في قضايا الفكر

الإسلامي، وأصوله؟.

- الوقوف على رفضهم المناهج الإسلامية "التقليدية" التي تجاوزها الزمان– في نظرهم–، والتي لم تعد صالحة

لزماننا، ولذلك هم يقترحون مناهج أخرى حديثة، يرون أنّ تطبيقها سيفرز نتائج مهمة من شأنها أن تمكن الفكر الإسلامي من تحرير العقل، والانفلات من قيود الماضي، وقبضة التخلف، وتحقيق النمو الحضاري المنشود.

- تربية الفرد المسلم على احترام السنة النبوية.

- التحذير من القراءة الطائشة للسنة النبوية، وتحصين المرجعية الفكرية.

-التهيب من الخوص، والتأويل في السنة دون أن نملك الأدوات التي تؤهل لذلك.

أهداف الدراسة: تسعى هذه المكاشفة العلمية للوقوف على الخطاب الحداثي بالضبط، صحيح أنّه قد وجد. عصرنا في هذا كثيرون من يطعنون في السنة، ويحاربونها، **ولكنّ سينصب الحديث في هذه الورقة البحثية على الخطاب الحداثي**...لأنّ التيار الحداثي ظلّ يزعم أنّه يقدِّم الفهم الصحيح للدين، لذلك كان هم المعول عليهم في تنفيذ الخطط، والإستراتيجيات، إذ يتمّ التعويل على هؤلاء الحداثيين بالذات لأنّ ذلك يرجع في الحقيقة لامتلاكهم القدرة الأكبر على التزييف، والتضليل فهم بعكس العلمانيين التقليديين علمانيون متلونون يصرون على الاحتفاظ بالأطر، والشعارات الإسلامية الشكلية، الأمر الذي يمنحهم القدرة الأكبر على تدليس المفاهيم بالنسبة للجماهير الإسلامية التي تم تسطيحها،والحال أنّها قد هيمنت على طول خريطة العقل العربي الحديث، وما أفرزته الإنتاجات الفكرية، والفلسفية، والأدبية، والمذهبية خير دليل على ذلك، والمتأمل في الفكر العربي المعاصر الذي يدعو إلى التنويرية، والفكر المتحضر، وتحرير العقل، ويصف التمسك بالسنة ب"الظلامية"، و"الفكر المتخلف"، و"الماضوية"نسبة إلى الماضي، و"التاريخانية"...،وغيرها من الألقاب.

- كم هو عجيب هذا الفكر الحداثي عندما تنقلب معه القيم، والمفاهيم فيصبح الاعتزاز بالسنة، والتشبث بها تخلفاً، ورجعية، وظلامية مخزية، بينما التسول الفكري

على موائد الحداثة تقدماً، وتحضراً، وإبداعاً...

– تحاول الدراسة الوقوف على تمفصلات الخطاب الحداثي، وموقفه من وحي السنة، وأدواته الإجرائية التي اعتمد عليها، والمسوغات التي استند إليها..كلّ ذلك يدفع لدراسته دراسة علمية لاستجلائه، والوقوف عليه ، وبيانه بوضوح.

– ومن الأهداف التي سطرتها الدراسة التحذير من التيارات الحداثية التي هي في حقيقتها الوجه الفكري، والأدبي للصليبية، والاستشراق.

– إشاعة الإلحاد الفكري، والتطاول على المقدسات، والثوابت.

– يدعون إلى نسف التحاكم للكتاب، والسنة، وتقرير التحاكم بالقوانين الوضعية .

– كما يدعون إلى ترك الماضي، وإغلاق بابه، وفتح باب التجديد في التشريع.

– ومن الأهداف التي تسعى لتحقيقها هذه الورقة العلمية محاولة الوقوف على حقيقة الدعوة التي ينادي بها الحداثيون أنّ العقل وحده كاف، وقادر على الوصول إلى الحقيقية، ولماذا هذا الإصرار على إعلاء مقام العقل.

إشكالية الدراسة: إنّ إرادة النخب الفكريّة ذات الاتجاه الحداثي تريد الخروج بالنصّ الديني سواء القرآن أو

السنة من دائرة الوحي إلى دائرة التاريخ ،ومن دائرة الإيمان ،والتسليم إلى دائرة العلم، والمراجعات النقديّة من خلال جعله قابلاً للقراءة، لذلك لا يفتأ الخطاب الحداثي يقرر أنّه يسعى لزحزح القداسة من النصوص، وإسقاط الوحي ، وهيبته المفروضة، وتبين أنّ هذه النّصوص كغيرها من النصوص خاضعة للمشروطيات البشرية؛ **لا شك كلّ ذلك يدفع فضولنا لقراءة هذا الفكر،وكيف تعامل مع وحي السنة** ؟ما هو موقفه من وحي السنة النبوية؟، وهل إضفاء قداسة الوحي في الحديث النبوي

كان سبباً في تحجير العقل، واغتياله؟، ولماذا يصر أهل الحداثة على نفي صفة الوحي الإلهي عن الحديث؟، ولماذا هذا الإصرار في الطعن في وحي السنة؟

هذه الأسئلة، والإشكاليات تلخص جانباً من جوانب خطاب الحداثيين، وموقفهم من السنة النبوية؛ ثمّ ما مدى صلاحية الإشكاليات التي طرحتها، ومحاولة الإجابة عنها بما يلقى المزيد من الضوء على هذا الخطاب الحداثي، **وهي الإشكالات التي ظلّت تنتظر إجابة شافية من المثقف العربي المسلم .**

وفي ضوء هذا المعطى جاءت هذه الدراسة وهمها، وشغلها الشاغل الإجابة عمّا تحمله من إشكالات فكرية ، وقضايا معرفية تمس موضوع هذه الدراسة، وفي اعتقادي سيظلّ سؤال التعامل مع السنة في الفكر الحداثي المعاصر سؤالاً محورياً، ومركزياً يبحث عن الأجوبة في سياق أسئلة أعمق، وأعمّ تتعلق بالتعامل مع السنة لا يمكن أن تحاط بها دراسة، أو يجيب عنها ملتقى .

الدراسات السابقة:

- السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ وَحْيٌ: الأستاذ الدكتور خليل بن إبراهيم ملا خاطر العزَّامي:ركز فيه على أنّ السنة النبوية وحي، وجعلها ميزة امتاز به - صلى الله عليه وسلم - عن سائر الأنبياء عليه، وعليهم الصلاة والسلام، وفرق بين الوحيين، فوحي السنة غير متلو ، ولا متعبد بتلاوته، بخلاف وحي القرآن الكريم، وهذا ما أعطيه - صلى الله عليه وسلم -.

- السنة النبوية وحي من الله، محفوظة كالقرآن:الأستاذ الدكتور: الحسين آيت سعيد تعرضت الدراسة لبيان مكانة السنة النبوية ،وكيف شرفها الله تعالى ،و ما تعرضت له من التشكيك، والطعون، ولا تزال ،و محاولة حصرها في دائرة ضيقة، يستأنس بها، ولا يعتمد عليها، ولا تنشئ أحكاما، ولا يحتج بها في العقائد، ولا في

الحدود، إلى غير ذلك من تظليلات ، وآراء لا حصر لها، يجمعها كلها، النظرُ إلى السنة بمنظار لم يعهده السلف المتقدمون.

-النظريات اللغوية الحديثة وحدود استعمالها في فهم الحديث النبوي: د.أحمد قاسم كسار : ركز في دراساته على

انسياق بعض الباحثين في الانبهار بالطروحات، والنظريات التي رفعت القدسية عن النّصوص كلّها ، الأمر الذي جرَّ هؤلاء المستغرِبين لإخضاع نصوص السنة النبوية، وغيرها من النصوص في لغة العرب على طاولة البحث ، والتفكيك، والتشكيك، والنقد.

– مفهوم التأويل في فهم الحديث النبوي دراسة تأصيلية نقدية تطبيقية: د. عمار الحريري :بحث أعد للمشاركة في المؤتمر العلمي الدولي بعنوان"التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين"؛ حاول من خلاله الباحث الوقوف على دلالة التأويل في الحديث النبوي، وكيف تعاملت معه الفرق، والمذاهب لنصرة مذاهبها.

– القراءة الحداثية العربية للنّص الديني (محمد أركون ونصر حامد أبو زيد نموذجا):محمد خالد الشايب ؛ جاءت الدراسة للوقوف على النص الديني عند اثنين من أعلام الحداثة، وإن كان النص الديني في الخطاب الحداثي يشمل الكتاب ؟؟، والسنة إلاّ أنّ الدراسة توقفت كثيراً على النص الديني القرآني خاصة في ما يتعلق في المساءلة والنقد الموجه للنص الديني.

– الصلة بين الوحي والواقع في فكر حسن حنفي محاولة للتفهم:بلال مقنعي: جاءت هذه الدراسة لمناقشة فكر علم من أعلام الحداثة حسن حنفي من زاوية ثنائية الواقع والوحي ، وهي من القضايا التي شغلت كثير الخطاب الحداثي، والتي دافع

عنها حسن حنفي هل الأسبقية للوحي ،أم للواقع؟.

-الحداثة وموقفها من السنة النبوية إعداد:الحارث فخري عيسى عبد الله،المشرف: الأستاذ الدكتور شرف محمود القضاة:استعرضت الدراسة مواقف الحداثيين العرب من السنة النبوية بهدف استجلاء مواقف الخطاب الحداثي ومناقشته ،وتساءلت عن مدى ملائمة هذه الفكر مع الحالة العربية الإسلامية، وما مدى صلاحية تطبيق مناهج الحداثيين على النّص الإسلامي ،وعلى السنة النبوية، وكيف تعاملت مع نقد النّصوص

-القراءة الحَدَاثِيَّة للسنة النبوية عرضٌ ونقد :الشيخ الدكتور محمد بن عبد الفتاح الخطيب:حاولت الدراسة الوقوف ضد كل من يدعي قراءة النّص المؤسس للشرعية في الإسلام، بعيدًا عن"قوانين التأويل"، بقواعدها اللغوية والشرعية ، وتوقفت الدراسة على أنّ قراءة النص في الفكر الإسلامي المعاصر، كانت تخضع لمنهج مشدود للتجربة الغربية في فهم النّصوص خارج نطاق "التداول الإسلامي" .

– مصطلح الوحي في الفكر العربي المعاصر بين التعالي والمحايثة: إلياس قويسم :بعدما لاحظ القلب المنهجي الذي استهدف استعادة المبادرة من قبل الإنسان بعد أن كانت مناطة بإرادة الإله ضمن هذا السياق حاول الباحث إيقاع قراءة تأليفيّة في بعض تصوّرات النخب الفكريّة العربيّة من أمثال نصر حامد أبو زيد ، ومحمّد أركون، وحسن حنفي... في مستوى قراءتهم للنصّ القرآني، ونصوصه الثواني قصد تبيّن كيف حاولت تجنيد آليّاتها المعرفيّة الوافدة لتغيير هويّة النصّ القرآني ، ومن ورائه الحامل له "الإنسان"، وتحويله من نصّ مفارق–مقدّس– إلى نص للتاريخ، يخضع لسنن التاريخ بمعنى تحويله إلى ظاهرة ثقافيّة مشروطة، أو مجرّد ممارسة خطابيّة هي في الأخير ليست إلاّ فعاليّة بشريّة تاريخيّة دنيويّة .

-رد شبهات حول عصمة النبي في ضوء السنة النبوية الشريفة:عماد السيد محمد إسماعيل الشربينى،إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور: عبد المهدي عبد القادر عبد الهادي رسالة دكتوراه :تناول فيها الباحث الرد على الطاعنين في عصمة رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين الشبهات التي استوقفت الباحث، شبهة أعداء السنة المطهرة – ممّن هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا – حول عصمة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قائمة على إعلان الكفر صراحة بالشطر الثاني من الوحي الإلهي، وهو سنة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسيرته العطرة الواردة فيها.

المنهج المتبع:وتطلّب هذا البحث استخدام مناهج متنوعة، ومتكاملة لعلها تفي بالغرض، وتحقق الهدف المنشود، فكان المنهج الوصفي لا بد منه في إطار العرض، والتنظير باعتباره من بين أفضل المناهج، وأنسبها لطبيعة الدراسة الحالية إذ يعتمد على دراسة وحي السنة كما توجد في الخطاب الحداثي، ويهتم بوصفها وصفاً دقيقاً ويعبر عنها تعبيراً كيفياً، أو تعبيراً كمياً ، فالتعبير الكيفي يصف لنا ظاهرة وحي السنة في الخطاب الحداثي ،ويبين كيفية توظيفه، أما التعبير الكمي فيعطينا وصفاً رقمياً يوضح لنا مقدار حضور، ونفي الوحي،أو حجمه، ودلالاته المختلفة، كالسخرية منه، والاستهزاء به، والتطاول على المقدسات، والثوابت ممّا أوقعم في القطيعة المعرفية ،والردة الفكرية، كما يمكن من خلاله الاستنتاج، والاستنباط، فالمنهج الوصفي لا يهدف إلى وصف الظواهر، أو وصف الواقع كما هو؛ بل للوصول إلى استنتاجات تساهم في فهم هذا الظاهرة، وتفسيرها؛ وأحياناً أمزج بين المنهجين الوصفي، والتحليلي أصف، وأحلل موقف الخطاب الحداثي من الوحي، والذي تعددت أغراضه ما استطعت لذلك سبيلاً غير أنّي لم ألتزم به فقد وجدت نفسي ألجأ في هذه

الدراسة إلى عدة مناهج أخرى من بينها:الطريقة الاستنباطية التي من خلالها أبذل أقصى جهد عند تتبع هذا الخطاب، واستخراجه من مصادره المختلفة في محاولة الوقوف على دلالاته الموظّفة، وأحياناً تتجاور المناهج المختلفة في الدراسة فيكون الوصف ثم التحليل ثم المقارنة، وقد يأتي النقد على شكل تعقيبات، أو تعليقات.

المبحث الأول: مكانة السنة في الفكر الإسلامي:

أدركت الأمة الإسلامية عبر تاريخها الطويل عظمة السنة النبوية ، ومكانتها، وعدّتها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وهذه حقيقة لا يعارضها، أو يجادل فيها إلا شقي معاد لله، ولرسوله وللمؤمنين، مخالف لما أجمعت عليه الأمة سلفًا، وخلفًا، وحتى قيام الساعة – بحول الله تعالى.

ولقد بين الله عز وجل مكانة السنة، وشرفها في القرآن العظيم في آيات كثيرات؛ منها آيات كثيرة في الأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم في مواضع كثيرة تربو على ثلاثين موضعاً، انظر كيف قرن الله تعالى طاعة الرسول بطاعته في عدة آيات، وجعل طاعته طاعة لله، ومعصيته معصية لله ؛كقوله تعالى:{وَأَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ }(سورة آل عمران: 132)؛وكقوله عز وجل:{مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا }(سورة النساء: 80)؛ وقوله جل شأنه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ}(سورة النساء: 59)؛ وقوله عز من قائل: { وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ سورة المائدة: 92) ؛ وقوله أيضاً:{وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ}(سورة الأنفال 1:)؛ وقوله أيضاً:{قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ}(سورة النور: 54)؛ وقوله أيضاً:{ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا

أَعْمَالَكُمْ}(سورة محمد: 33)؛ وقوله عز وجل:{وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ}(سورة التغابن:12)؛ وقوله عز وجل:{وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ}(سورة المجادلة:13) ؛ وغيرها من النصوص. وقد كرر الفعل أطيعوا، والفائدة في ذلك بيان الدلالتين، فالكتاب يدل على أمر الله ، ثم نعلم منه أمر الرسول لا محالة، والسنة تدل على أمر الرسول ، ثم نعلم منه أمر الله لا محالة ، فثبت بما ذكرنا أن قوله : {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول} يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة. [1]

قال الطاهر بن عاشور لينبّه على وجوب طاعته فيما يأمر به، ولو كان أمره غير مقترن بقرائن تبليغ الوحي لئلاّ يتوهّم السامع أنّ طاعة الرسول المأمور بها ترجع إلى طاعة الله فيما يبلّغه عن الله دون ما يأمر به في غير التشريع ، فإنّ امتثال أمره كلّه خير.[2] ؛ وجعلوا طاعة الرسول واجبة[3] كما اتفق جمهور العلماء على أنّ طاعة الرسول تعني إتباع الكتاب، والسنة في أمور الدين، والدنيا، وطاعته باقية في أوامره ونواهيه إلى قيام الساعة.[4]

وكذلك أمر سبحانه وتعالى برد الحكم ، والرجوع إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم – في حياته عند الاختلاف ، والتنازع، ورده إلى سنته بعد وفاته، فقال:{فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ

---

[1] التحرير والتنوير :الطاهر بن عاشور،1997م ،دار سحنون للنشر والتوزيع تونس 97/5.

[2] تفسير الفخر الرازي:الفخر الرازي ،دار إحياء التراث العربى107/10.

[3] انظر تفسير ابن أبى حاتم: الحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي،تحقيق:أسعد محمد الطيب،المكتبة العصرية ،صيدا ،987/3، الجواهر الحسان في تفسير القرآن: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت384/1، الحاوي الكبير :الماوردي،دار الفكر، بيروت 9/ 15، الموافقات في أصول الفقه: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي،تحقيق : عبد الله دراز،دار المعرفة،بيروت14/4.

[4] الحاوي الكبير :الماوردي، 9/ 15.

وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا}(سورة النساء: 59)؛ فهذا التأكيد على طاعته مقرونة بطاعة الله، وهذا الأمر بالرد إلى الله، والرسول ليس له معنى إلا الانقياد له - صلى الله عليه وسلم -، واعتقاد وجوب طاعته، والحذر من معصيته، ولذلك نفى الإيمان عمن لا يحكمه في شئون الدين، والدنيا أو يجد حرجاً في الاحتكام إليه أو لا يسلّم تسليماً ظاهراً ، وباطناً لقضائه؛ قال تعالى:{ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً } (النساء:65)؛ ولمكانة السنة حذّر الله أشد التحذير من مخالفة سنة نبيه، وتوعد من يخالف أمره بالعذاب الأليم ؛ قال تعالى: { فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ } (النور: 63). وأحلّه منزلة رفيعة، وجعل سنته مبينة لكتابه، والمفسرة لما أجمل من آياته، والمخصصة لعمومياته، والمقيدة لمطلقاته؛ فقال عز من قائل:{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}(النحل:44)، فالإيمان به يقتضي الإيمان بكل ما جاء به، وأخبر عنه من الأمور الماضية، والمستقبلية من أخبار الرسل، وأممهم، وأخبار الجنة والنار، وأهلهما، و أشراط الساعة، والملاحم وغيرها؛ لذلك وصف القرآن من يتهرب من الاحتكام إلي سنته، ويصد عنها بالنفاق؛ قال تعالى:{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوداً} (النساء:61).

وترغيباً في سنته وعد الله لمن يطيع الله ورسوله بأعظم الجزاء ؛كقوله تعالى: { تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ } (النساء:13)؛ ومنها: { وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقاً ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيماً } (النساء:70).

المبحث الثاني: وحي السنة في الفكر الإسلامي:

فإنّ الأمة المسلمة مجمعة سلفًا، وخلفًا، وإلى أن تقوم الساعة على أنّ السُنَّة النبوية المطهرة وحي من قبل الله تعالى على رسوله صلى الله ليه وسلم، وأنّ النَّبِي صلى الله ليه وسلم لا ينطق عن الهوى، وإجماع الأمة المسلمة على ذلك ليس صادرًا عن فراغ، أو عن هوى، ولكنّه الحق الذي لا يعارضه إلا غويٌّ مبين؛ لذلك حاول الفكر الإسلامي أن يثبت أنّ السنة وحي من عند الله. [1]

وقد توقف كثير من العلماء عند هذه الآية:{وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}(سورة النجم، الآية: 4) استنبطوا منها على أنّ السنة وحي من الله لرسوله صلى الله عليه وسلم، وبها استدل كثير من العلماء .[2] وجاءت الآية بأسلوب بلاغي راق حيث حصرت حقيقة الوحي بالقصر عن طريق النفي، والاستثناء، وجاءت لفظة وحيٌ نكرة، والنكرة إذا وقعت في سياق النفي تدل على العموم، ويستفاد من هذا أنّ كلامه صلى الله عليه وسلم، محصور في كونه وحياً؛ كما استدل الخازن بهذه الآية على أنّه قد قامت الدلائل على صدقه، وأجمعت الأمة فيما كان طريقه البلاغ أنّه معصوم فيه من الإخبار عن شيء منه بخلاف ما هو به لا قصداً، ولا عمداً، ولا سهواً، ولا غلطاً[3]؛ قال ابن تيمية : " فنفى الله عز وجل الهوى، وأثبت له العلم الكامل، وهو الوحي، فهذا كمال العلم، وذاك كمال

---

[1] السنة وحجيتها ومكانتها في الإسلام :د.محمد لقمان السلفي،ط.1409،1،دار البشائر الإسلامية، بيروت،ص:80.

[2] انظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان:السعدي، تحقيق:عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط.الأولى 1420هـ –2000 م،مؤسسة الرسالة ،ص:818، مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني، ط.الثالثة ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه237/2،الكشف والبيان:أبو إسحاق الثعلبي النيسابوري، تحقيق:الإمام أبي محمد بن عاشور ،مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي،دار إحياء التراث العربي ، لبنان ط.الأولى1422 هـ ، 2002 م ،بيروت136/9.

[3] لباب التأويل في معاني التنزيل: محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن1399 هـ / 1979 م،دار الفكر ، بيروت ،لبنان23/5.

القصد ﷺ " .[1]

وذهب أهل العلم، والتحقيق إلى أن المراد بالحكمة في قوله تعالى: {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}(سورة البقرة: 129): إنّما هي السنّة النبوية[2]، فإنّ الله تعالى في الآية ذكر أنّ الرسول جاء ليعلم أمته المؤمنة شيئين: الكتاب،والحكمة، ولا يجوز أن تكون الحكمة هي الكتاب، فإنّها معطوفة عليه، والعطف يقتضي المغايرة، ولا يجوز أن تكون شيئًا آخر غير السنة، فإنّها عطفت على الكتاب، فهي من جنسه في المصدر والغاية، وهذه الآية واضحة الدلالة على أن السنة من وحي الله – تعالى – على نبيه – صلى الله عليه وسلم؛ ويؤيد ذلك ما نقل الألوسي عن ابن عباس أنه كان في المصحف بدل الحكمة السنة.

المبحث الثالث: الوحي في الفكر الحداثي:

لقد أدرك الفكر الحداثي أنّ العقبة الكؤود، والعائق الأعظم التي تقف حجرة عثرة في طريق نشر هذا الفكر، وإنتاج ما يريد في المجتمعات الإسلامية يكمن في الأصول التي تعتمدها هذه المجتمعات – الكتاب، والسنة–اللذان بهما حفظ الإسلام، وحفظت شريعته، فاتجه إليهما مباشرة بالتشكيك ، والهدم، سعيًا منه في تفكيك المرجعية المعرفية الإسلامية؛ أما ما يخص السنة التي هي محل هذه الدراسة، فقد اتجه

---

[1] مجموع الفتاوى: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ،تحقيق:أنور الباز،عامر الجزار،ط.الثالثة ، 1426 ه / 2005 م ،دار الوفاء545/10.

[2] جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير الطبري،تحقيق:أحمد محمد شاكر،ط.الأولى ، 1420 ه ،2000م،مؤسسة الرسالة423/6،

الكشف والبيان:أبو إسحاق الثعلبي النيسابوري، 271/2، تفسير ابن أبى حاتم654/2،تفسير القرآن العظيم:ابن كثير،تحقيق:سامي بن محمد سلامة،ط.الثانية 1420ه ،1999م،دار طيبة للنشر والتوزيع700/1.

الفكر الحداثي لردها بحجة معارضتها للعقل، والعمل على نفي صفة الوحي عنها، وبأنّها لًا تشكل مرجعية،كما حاول التأكيد على تاريخية تلك الأصول، بمعنى استحالة أن تكون مطلقة متعالية عن تحكم الواقع المادي التاريخي في تكوينها وإنتاجها، وبالتالي محدوديتها بزمانها الذي ظهرت فيه هذه من أهم تمظهرات الخطاب الحداثي الذي نوّد مقاربته، ومناقشته ...

إنّ مشروع الحداثة قائم على رفض وحي السنة لأنّه نّص لا يقول الحقيقة؛ بل يخلق حقيقته في نظر الحداثيين ،إذ هو حجاب،لذلك فهم يصرحون بأنّه لا ينبغي الوثوق به ثقة مفرطة؛ لأنه يحجب الحقائق المطلقة التي يجب أن نفكر فيها،إذ لا سبيل البتة إلى الثقة في صحة الأحاديث النبوية التي وصلت إلينا.[1]

المبحث الرابع: رفضهم للوحي:

فالوحي ظلّ يشكِّل مرجعية عليا للأمة الإسلامية، لذلك ركز الخطاب الحداثي على هدم هذه المرجعية، فلا يفوت فرصة عرّاب الحداثة أدونيس إلاّ ودعا لرفض الوحي، ولذلك يعتقد أنّ السماء كانت مصدر المعرفة، والقيم في الماضي، أما التطور الحداثي فلابد أن تكون الأرض مصدر المعرفة، وتكون السماء ثانية.[2]

وهذا حسن حنفي يستهزئ بالوحي، فعندما سئل عن النصوص التي تتحدث النبوءات؛ قال هذا صحيح،فكان يتكلم عن الوحي الماضي، ويصف الحاضر،فإنه ينبأ عن المستقبل أيضاً ،ويضيف قائلا في خبث واستهزاء بالوحي وهذا ما يفعله كثير من الفلاسفة.[3]

[1] انظر نقد النَّصّ:علي حرب،ط1، 1993م،المركز الثقافي العربي،بيروتً،ص: 11.
[2] الأعمال الشعرية الكاملة:أدونيس،ط1985،4،دار العودة ،بيروت1/344.
[3] قضايا وشهادات ،كتاب ثقافي لمجموعة من الباحثين العدد الأول،ط1. ،1990،ص:237.

ويبقى الهدف الذي سطره، وسخر له فكره، وكتابته محمد أركون هو زحزحة مفهوم الوحي التقليدي، فهو يتحسر على المجتمعات الإسلامية كيف بقيت جامدة في مفهوم الوحي على النظرة التقليدية ، و مشروعه الحداثي يعمل على تجاوز شيوع هذا المفهوم التقليدي، الذي قذفته الأنظمة اللاهوتية.[1]

وانظر إلى نسيم خوري كيف يسخر من أمية الرسول صلى الله عليه وسلم زاعماً أنّ الكتابة محتقرة لأنّ الإسلام قائم على الوحي، والإلهام بينما الحداثة تقوم على التقنية،، والبحث .[2] وعبد المجيد الشرفي الحداثي حتى ينفي ربانية مصدر الوحي يجعله عبارة عن حالة يعيشها النبي تفيض عليه من خلالها المعاني الدفينة التي كان يعيشها في حياته، فالوحي عنده: "حالة استثنائية يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها، ولا تتحكم فيها إرادته!".[3] ويزعم شحرور أنَّ القرارات النَّبويَّة التنظيمية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي.[4]

ظلّ الفكر الحداثي يكرر مفهوم الثابت والمتحول ،حيث يزعمون أنّ الشريعة ثابتة،والحياة متطورة ،لذا يجب البحث عن مصدر جديد للتشريع - غير الكتاب، والسنة- يعتمد على العلم العصري ، والحياة الإنسانية، ويبقى جوهر الدين هو التوجيه الروحي.[5] يقول نجيب زكي محفوظ: هذا التراث كلّه بالنسبة لعصرنا فقد

---

[1] انظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:أركون ترجمة وتعليق:هاشم صالح،2001م،دار الطليعة،بيروت ،ص176

[2] مجلة الفكر العربي المعاصر عدد: 1980،2،ص:61.

[3] الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي،ص:40.

[4] نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي:محمد شحرور، ط.الأولى.، 2000،دار الأهالي: دمشق،ص:160.

[5] العلمانية:د.سفر الحوالي،ط.الأولى 1402،دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع،ص:693.

مكانته، فالوصول إلى ثقافة علمية، وتقنية، وصناعية لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، ومصدره الوحي ..[1] وحتى ينفي ظاهرة الوحي عن السنة النبوية ركز على مجموعة من الإشكاليات نجملها في المطالب الآتية :

المطلب الأول: تدمير الثوابت:

إنّ الخطاب الحداثي يريد أن يدمر الثوابت التي تحصن الأمة - ويعدّه دوغمائياً بنظره – إذ يحاول تسويغ الأسباب ليقتحم الغيب، ويزحزح هذه الحدود ، والثوابت لأنه يطمح إلى معرفة ما وراء هذا الثوابت، ولا يكتفي بالخبر الموثوق، ويأبى إلا أن يقتحم هذا السياج ويرتع في الحمى ، ويتجاهل التجارب الإنسانية الطويلة الفاشلة في هذا المجال، فهذا أودنيس يرى أن نقد الوحي هو في الحقيقة نقد للفكر الذي أنتجه الوحي ...،فهو يرى أنّ هذا النقد يرى في نهاية النبوة بداية الواقع ..فعندما ينتهي الفكر النبوي يحل محله الفكر الذي يصدر عن التجربة الإنسانية ...وهكذا يحل العقل محل الوحي، والإنسان محل الله. [2]

وزعزعة الثقة بالثوابت؛ من أجل ذلك سعت حركة ما بعد الحداثة إلى تأصيل النص وانفتاحه، وقدرته على إنكار الحد، والحدود؛ ممّا يجعله يقبل التأويل المستمر والتحول الدائم، وبذلك ـ حسب رأيهم ـ تتحول النصوص إلى نصوص لا نهائية في نصيّتها، ولا محدودية في معانيها؛ ممّا يفضي إلى تعدد الحقائق، والعوالم بتعدد القراءات.

المطلب الثاني: فصل الأمة عن مقدساتها:

حيث ركز الخطاب الحداثي على محاولة فصل عن مقدساتها.. ؛ يرى محمد بنيس أنّ

[1] تجديد الفكر العربي: نجيب زكي محفوظ ،ط8.،1408،دار الشروق، القاهرة،ص:82.

[2] الثابت والمتحول بحث في الإتباع والإبداع: أودنيس،ط1980،3،دار الطليعة90/1.

همّ الحداثة هو هدم المقدس، والثابت.[1] ولذلك تراهم يدعون لإعادة رسم خريطة المقدسات[2]؛ يقول عبد المجيد الشرفي:"لا يغرنّك ما يقال، ويكتب عن ضرورة المحافظة علة الأصالة، والهوية، والوفاء، والقيم الذاتية...العامل على نحت مصيره نحتاً.. "[3]، ومن بينهاإلغاء الوحي، وبالمقابل تركزت جهود المخلصين من أبناء الأمة على تحصين ثوابت الهوية ،وإبراز مقوماتها.

لا يتردد محمد أركون، وهو يطالب من المفكرين بنقل التراث كله -بما فيه القرآن، وصحيح السنة- من ساحة اللا مفكر فيه إلى ساحة المفكر فيه أي: من ساحة المسلمات إلى ساحة المشكوك فيه القابل للنقد، ولذلك فلا يصح اعتبار الإسلام، ولا النظر إليه كنموذج حقيقي مكتمل، لأن التراث بنظره مفتوح وغير محدد بشكل نهائي مغلق، فهو قابل للزيادة خاضع للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ.[4]

وانظر لما تقوله واحدة من المدافعين عن الحداثة خالدة سعيد:"عندما كان طه حسين، وعلي عبد الرزاق يخوضان معركة زعزعة النموذج(الإسلام) بإسقاط صفة الأصلية فيه، ورده إلى حدود الموروث التاريخي، فيؤكدان أن الإنسان يملك موروثه ولا يملكه الموروث، ويملك أن يحيله إلى موضوع البحث العلمي والنظر، كما يملك ، حق إعادة النظر في ما اكتسب صفة القداسة، وحق نزع الأسطورة عن المقدس، وحق طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة".[5]

[1] حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة:محمد بنيس،ط.2،1988،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ص:32.

[2] ندوة مواقف الإسلام والحداثة،ص401.

[3] لبنات في المنهج وتطبيقه:د. عبد المجيد الشرفي،ط2. ،2005،دار الجنوب للنشر،تونس،ص:13.

[4] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:محمد أركون، ترجمة هاشم صالح ط3، 1998م، دار الساقي،ص:86.

[5] الملامح الفكرية للحداثة:خالدة سعيد،مجلة فصول، مج الرابع، عد الثالث، 1984م القاهرة،ص:26.

الفكر الحداثي يعمل على طرح القداسة في كل شيء؛ فكل شيء يخضع لعملية الفرز.[1] يقول أدونيس في قصيدة طرف العالم:[2]

نمضي ولا نصغي لذلك الإله

تقنا إلى رب جديد سواه

إنّ أدونيس الجريء على الله هو نفسه أدونيس الذي يحرص أشد الحرص أن تظل سمعته السياسية مَرْضية عند الأنظمة العربية، ويحرص أن يظل ذوو القداسة من السياسيين مقدسين، ويلح أشد الإلحاح على أن الأدب يجب أن يظل بعيداً عن الإيديولوجية، أي بعيداً عن القداسة السياسية، ولا مانع عنده من تمريغ القداسة الشرعية في التراب، وسنقف على بعض أقواله في ثنايا البحث.

المطلب الثالث: قطع الصلة بالماضي:

كما يحرص الفكر الحداثي على قطع الصلة بالماضي إلا ما يتفق مع منهجهم[3]؛ يقول الشرفي: "لا يوجد طريق آخر إلى تخليص الفكر العربي الإسلامي من الماضوية المعرقلة التي يتخبط فيها في كلّ ما يتعلق بالدين غير الإطلاع المباشر على الفكر الحديث .." [4]

ولذلك يدعو كثير من منتجي الحداثة إلى قراءة نصوص السنة قراءة تاريخية بمعنى قراءة "موجهة" تبحث داخل هذه النصوص عن أية مضامين تدعم توجهها الحداثي، ثمّ تؤَوِّل ما يتعارض مع تصورتها، وتوفير الغطاء المبرر لتسويق هذا الفكر، وتخريجه بشتى المخارج ؛وهذا ما صرح به الجابري بقوله:لذلك كانت الحداثة بهذا

[1] تحرير العقل من النقل :سامر إسلامبولي ، دار الأوائل سورية دمشق بلا تاريخ.ص:1
[2] انظر الآثار الكاملة: أدونيس،ط.الأولى،1971م، دار العودة،بيروت 1 /413 .
[3] الحداثة تعود: حلمي القاعود،ط.1412،1،دار المعارج،ص: 6.
[4] لبنات ،ص:61.

الاعتبار تعني أولا، وقبل كلّ شيء حداثة المنهج، وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تصورنا لـ"التراث"من البطانة الأيديولوجية ، والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام، والمطلق، وتنزع عنه طابع النسبية، والتاريخية.[1]

انظر مثلاً ما يقوله محمّد أركون عن الماضي القمعى، والضلامي بأنّه ارتدادات الأصوليّين إلى الماضي، ومبالغاتهم ،والأعمال التي يرتكبونها باسم لاهوت قروسطي عفا عليه الزمن سوف تدفع بالنّاس يوما إلى الكفر بهذا اللاهوت العتيق، وفتح المجال لتشكيل لاهوت آخر أكثر تحرّراً، واحتراماً لكرامة الإنسان؛ فهو يزعم أّنّ قوى العولمة الزاحفة على العالم الإسلامي سوف تساهم في تفكيك هذا اللاهوت القروسطي القمعي، و الظلامي ".[2]

كما أنّ حامد أبو زيد يعتقد أنّ الاستناد إلى سلطة النصوص يعني أنَّ الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائمًا.[3] وكمال أبو ذيب يعدّ الحداثة انقطاعاً معرفياً عن الماضي، والحداثة عنده الانهيار والتفتت- انعدام النظام وتهاوي المركز[4]، وهي عنده فقدان المركز، وانهيار الإجماع.[5]

إنّ مشروع الحداثة قائم على رفض الموروث أياً كان باعتباره ماضي، وخلق قطيعة معرفية مع النّصوص الدينية ؛ وبدل أن تكون الدعوة إلى قراءة الوحي قراءة صادقة

---

[1] التراث والحداثة :محمد عابد الجابري،1991، مركز دراسات الوحدة العربية،ص:16.

[2] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل :محمّد أركون،تر،هاشم صالح،ط،1999،1دار الساقي،بيروت-لبنان،ص115.

[3] انظر النص، السلطة، الحقيقة :حامد نصر أبو زيد،ص: 18.

[4] الحداثة، السلطة، النص: كمال أبو ديب، مجلة فصول م4،ع3 ابريل، مايو، يونيه 1984، ص: 39.

[5] المرجع نفسه، ص 39.

تتجرد للبحث الدقيق عن المراد الإلهي، بمعنى آخر: تحويل الوحي من حاكم إلى متهم مبرراً، ومدافعاً عن هذا الطرح، ولا يقبل عنه بديلاً.

ويبقى من عجيب أهل الحداثة أنّهم يدعون إلى الانقطاع عن تراثهم، وبالمقابل يمجدون تراث الغرب، ،ويعملون جاهدين دون كلل، أو ملل لانتقاد ماضيهم جملةً ،وتفصيلاً لتبرير إتباع حاضر غيرهم، فالحداثة من جملة ما تعنيه عندهم الانقطاع عن الماضي إذا كان هذا الماضي هو ماضي الذات العربية نفسها، أما إذا كان ماضي الغرب فهي اتصال، واستمرار، وثيقين[1] ؛ ولذلك جاءت أغلبُ تساؤلات الخطاب الحداثي كيف يمكن تحرير الفكر العربي المعاصر من وطأة الماضي وقيوده[2]؛ لذلك لا يتوان هذا الخطاب في الدعوة لإسقاط العصمة عن الماضي وأشكاله، أو نماذجه، واعتبار هذه الأشكال تاريخية قابلة للتغيير".[3]

المطلب الرابع: جعل السنة تراثاً:

ويبدو أنّ عودة أهل الحداثة لتراثها بشكل عام لم تكن أوبة ذاتية نابعة عن قناعة وحب، وإحياء هذا التراث، ولكنّه جاء نتيجة الصدمة التي ولدتها الحداثة بعد الاحتكاك بالثقافة الغربية، لذلك لا غرابة أن يكون هذا الخطاب مسكوناً بخطابات، وتمثلات الآخر في بنيته، وتصوراته، ومنطلقاته، لذلك الأسئلة، والإشكاليات التي طرحها خطاب الحداثة جاء من خارجه، فهو مسؤول إلى حد كبير عن القراءات الموجهة أيديولوجياً الذي أنتجه هذا الخطاب، وقد حاول الخطاب الحداثي أن يبرهن على تراثية السنّة حين ربط بين النّص القرآني، والنّص النبوي في بيان منزلة السنّة بأنّه

---

[1] انظر النخبة والأيديولوجيا والحداثة :د. سعيد شبار، ط. الأولى 1422ه .2005م.دار الهادي بيروت،ص:98.

[2] جدل الأصول والواقع لحمادي ذؤيب دار المدار الإسلامي،ط. الأولى 2009م.ص:9.

[3] الملامح الفكرية للحداثة: خالدة سعيد،مجلة فصول، مج الرابع، عد الثالث، 1984م القاهرة،ص:26.

تحوّل من نّص إلهي إلى فهم إنساني، فتحول من التنزيل إلى التأويل[1]، وذهب أركون إلى أنّ السنة تراث ينبغي تجريدها من سماتها الخاصة التي جعلتها المصدر الثاني للتشريع ، فهي لا تعدّ عنده إلاّ مجرد خطاب، أو نّص ظهر في التاريخ لمهمة خاصة ليس له طابع الخصوصية . [2]

عدّ الخطاب الحداثي السُّنَّة تراثاً أكثر من أن تكون وحياً، واعتبار السُّنَّة تراثاً يتطلب تجريدها من سماتها الخاصة التي جعلت منها مصدراً ثانياً للشريعة الإسلامية، ويستلزم من ذلك اعتبار السُّنَّة مجرد خطاب، أو نص ظهر في التَّاريخ لمهمة خاصة ليس لها طابع الديمومة.[3] ويرى عبد المجيد الشرفي أنّ السنة ليست تراثاً نبوياً محفوظاً؛ بل هي تمثل représentation معين للسنة، وليس السنة ذاتها.[4]

المطلب الخامس: إعلاء سيادة العقل:

إنّ العقلانية تمثل مفتاح الحداثة، وروح الإنسان المعاصر،حتى قيل: الحداثة العقلانية، وهي القضية التي ظّل الفكر الحداثي ينافح عنها،وجعلها من لوازم الحداثة؛ يقول أحد منظري هذا الفكر: إنّ من أهم لوازم الحداثة العقلانية، إذ لا تتصور الحداثة من دون عقلنة.[5] يقول د. عمارة تطالعنا «آلهة التنوير الغربي» لتحل محل الموروث – كل الموروث – لا سلطان إلا للعقل والمادة؛ فكل ما يجاوز الحس ، والمشاهدة ، وكل ما لا يتأنسن ، يجب تأويله ؛ بل والتخلي عنه وإلغاؤه.[6] ويبقى

[1] الخطاب والتأويل:محمد أركون، ط1، 2000م، المركز الثقافي العربي، بيروت ،ص:174.
[2] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد :محمد أركون، ، ص: 102.
[3] المرجع نفسه.
[4] لبنات1 في المنهج وتطبيقه:د. عبد المجيد الشرفي،ص:156.
[5] الإسلام والحداثة: عبد المجيد الشرفي ،1991،الدار التونسية للنشر،ص:25.
[6] انظر الإسلام بين التنوير والتزوير : د. محمد عمارة،ط1، 1995م ، دار الشروق، ص: 191.

العقل هو المجال الذي يتحرك فيه الخطاب الحداثي بكل مستتبعاته، وإشكالاته،لذلك يرى أهل الحداثة أنّ الذاكرة وضعت مكان العقل، فهي التي تنوب عنه، وتقوم بعمله؛ لأنّ العودة إلى السلف لا تتطلب جهداً عقلياً، فالذاكرة هي التي تقوم باستحضار السلف لكي يتمّ البناء عليه.[1] ويرى حسن حنفي أنّ كلّ مبررات استقلال العقل موجودة.[2]

ويصرخ الجابري عالياً، وداعياً، ومطالباً بحمل الناس على تحكيم العقل بدل الاستلام للمكتوب، أو الإذعان للخرافة، وانظر كيف يسمي التراث برمته خرافة.[3] والوحي عند حسن حنفي يتوقف عندما يصبح الإنسان قادراً بعقله على أن يصل إلى الحكم بنفسه دون تدخل نص آخر...ويصرح أنه ليس بحاجة، ولزوم للوحي إطلاقاً، و يعد الوحي بالنسبة إليه إنّما يأخذه على سبيل الافتراض.[4] ولا غرابة في موقف الخطاب الحداثي، وتمجيده للعقل؛ فهذا أدونيس يجعل الإيمان المطلق بالعقل إيماناً لا حد له، حينئذ يكون الإنسان قادراً للوصول إلى الحقيقة[5] ؛ ويصرح يوسف الخال أنّه لاشيء محرم على العقل.[6]

ومشكلة هؤلاء أنّ العقلانية التي يدعون إليها أنّها ليست عقلانية واحدة، وإنّما هناك عقلانيات كثيرة، تتفاوت في رتبها، ودرجاتها، وتتفاضل في غاياتها، ومقاصدها،

---

[1] اللسانيات النّصية في الدراسات العربية الحديثة بحث في الأطر المنهجية والنظرية:خالد حميد صبري ، ط.1، 1436، 2015منشورات ضفاف، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، دار لامان، المغرب، ،ص: 149.

[2] الإسلام والحداثة: حسن حنفي،1990ندوة مجلة مواقف، دار الساقي، لندن،ص:135.

[3] الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية :محمد عابد الجابري،ط3. ،1988،دار الطليعة، بيروت، ص: 7.

[4] انظر ندوة مواقف الإسلام والحداثة: مجموعة حداثيين ،ط.1990،1،دار الساقي،لندن،ص:221.

[5] انظر زمن الشعر:أدونيس،ط.1983،3،دار الطليعة،بيروت،.ص:41.

[6] نحو أدب عربي جديد،ص:91.

بحسب الفاعلية الصادرة من العقل ابتداء؛ يقول الدكتور طه عبد الرحمان:"وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين،فظنوا أنّ العقلانية واحدة لا ثانية لها،وأنّ الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره ، وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية ، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة،وهناك العقلانية المسددة الأخلاقية التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنّهم حملوا العقلانية على المعنى الأول، وخصوا بها الإنسان ".[1]

وانظر إلى قول حسن حنفي:"إنّ العقل هو أساس النقل، وأنّ كلّ ما عارض العقل فإنّه يعارض النقل، وكلّ ما وافق العقل فإنه يوافق النقل، ظهر ذلك عند المعتزلة ، والفلاسفة ...) ؛ ثمّ قال: (لقد احتمينا بالنصوص فجاء اللصوص"[2]؛ فحامد نصر أبو زيد كان يعتقد أنّ الاستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه.[3]

المبحث الخامس: الوحي في الخطاب الحداثي والحقيقة التاريخية:

يرى أركون أن ما جاء به الوحي يمكن أن يقبله كحقيقة تاريخية، ومع ذلك تبقى حقيقة نسبية، إذ يقول: "وليس في وسع الباحثين أن يكتفوا اليوم في الواقع بالتكرار الورع (للحقائق) الموحى بها في الجزيرة العربية في القرن السادس والتي طرحت منذئذ على أنها بآن واحد، ممّا يمكن تعريفه واستخدامه وأنّها متعالية...، وينجم عن ذلك أن المشكلة الجديدة المطروحة على الفكر العربي هي مشكلة (تاريخية الحقيقة المنزلة) وإذا شئنا (مشكلة تفاعل الوحي والحقيقة التاريخية منذ 622م)، وهذه

[1] سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية :طه ،عبد الرحمن 1991 ، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب،ص:14.

[2] التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة:حسن حنفي،مكتبة مدبولي،القاهرة ،ص: 88 .

[3] النص، السلطة، الحقيقة :حامد نصر أبو زيد،ص: 18.

المشكلة محتومة كما يدل على ذلك مثال الفكر المسيحي، الذي شرع ينظر بعين الجد في الحق إلى النقد الفلسفي لدى أمثال (نيتشه) ". [2] لذلك لا يتوانى الحداثيون في رفض السنة، فهي ليست من مصادر المعرفة؛ بل يثيرون حولها الشبه، والشكوك استناد إلى الدراسات التاريخية، ويعبرون عنه بالتطور التاريخي.

المبحث السادس: مسألة الوحي وتوجيه النقد له:

يقترح الخطاب الحداثي لفهم السنة باعتبارها نّصاً من النصوص إستراتيجية تقوم على جملة من الألاعيب، والإجراءات يمارس الخطاب من خلالها آلياته في الحجب والتبديل، والنسخ، وبناء عليه يتمّ التعامل مع النَّصّ على كشف المحجوب أي :مساءلته ومصدره حتى لا يحجب ما يجب أن يكون محل مساءلة، ونقد، وحتى يصرفون النّاس عنه يصفون الخطاب النبوي بأنّه خطاب دوغمائي .

فالحداثي الشرفي عبد المجيد يدعو، ويؤكد أنّ الحديث النبوي الشريف في حاجة أكيدة للمساءلة، والمرور على الغربال الدقيق، وعرضه على محك النقد بعيداً عن التقديس، وحرفية النصوص...،ويزعم أنّ ذلك شرطاً لبقائه حياً في النفوس[1]؛ ولذلك نراهم يطعنون في حجية السنة كمصدر ثاني للتشريع ،ومن ثمّ جعلوا التمسك بالسنة هو تضخيم لدور النبي على حساب رسالته.[2]

و انظر لما تقوله واحدة من المدافعين عن الحداثة خالدة سعيد: "عندما كان طه حسين وعلي عبد الرزاق يخوضان معركة زعزعة النموذج (الإسلام)، بإسقاط صفة الأصلية فيه، ورده إلى حدود الموروث التاريخي، فيؤكدان أن الإنسان يملك موروثه ولا يملكه الموروث، ويملك أن يحيله إلى موضوع البحث العلمي والنظر، كما يملك

[1] الإسلام بين الرسالة والتاريخ:عبد المجيد الشرفي،ط2. ،2008،دار الطلية،بيروت،ص:182.
[2] المرجع نفسه،ص:161.

حق إعادة النظر في ما اكتسب صفة القداسة، وحق نزع الأسطورة عن المقدس، وحق طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة[1]؛ ثم تقول: "يتضمن هذا كله إسقاط العصمة عن الماضي وأشكاله أو نماذجه، واعتبار هذه الأشكال تاريخية قابلة للتغيير ".[2]

فالحداثي الشرفي عبد المجيد يدعو، ويؤكد أنّ الحديث النبوي الشريف في حاجة أكيدة للمساءلة، والمرور على الغربال الدقيق، وعرضه على محك النقد بعيداً عن التقديس، وحرفية النّصوص...ويزعم أنّ ذلك شرطاً لبقائه حياً في النفوس.[3]

المبحث السابع: الخطاب الحداثي وثنائية الوحي والواقع:

لذلك نقف أمام آراء أحد أقطاب الحداثة الذي دافع عن ثنائية الوحي، والواقع باستماتة كبيرة إذ ظلّ حسن حنفي يراوغ في مفهوم الوحي في مقابل الإعلاء من شأن الواقع، فيظهر للمتلقي أنّه غير متخلٍ عن الوحي، ويصرح بقبول كلّ الأفكار عن الوحي، لكنّ الوحي عنده بمعناه المجازي، وهنا تكمن المفارقة، فالوحي عنده هامشي، وثانوي يمكن الاستغناء عنه، ثمّ نراه يفضل الواقع ، ويقرر لا ضرورة للوحي معرفياً لأنّ الإنسان قادر، ومقتدر له القدرة، والحرية، والاستقلالية، وواقعياً لاعتقاده أنّ الوحي، والنّص، والمقدس ستتحطم أمام صخرة الواقع، ولذلك يصرح العيب كلّ العيب في هذا الوحي المطلق خارج الزمان، والمكان. [4]

فهو يؤكد ضرورة احترام الواقع، واعتباره في مجال دراسة الظواهر الدينيّة، ومقياس صحة العقائد ليس صدقه، أو كذبها من الناحية النظرية؛ بل مقدار فاعليتها

[1] الملامح الفكرية للحداثة: خالدة سعيد، مجلة فصول، مج الرابع، عد الثالث، 1984م القاهرة،ص:26.
[2] المرجع نفسه 26.
[3] الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي،ط2. ،2008،دار الطلية،بيروت،ص:182.
[4] انظر الإسلام والحداثة: حنفي،ص:136.

من الناحية العمليّة، فلا يهم إثبات خلود النفس، أو إنكارها بقدر ما يهم هذا الإثبات، أو هذا الإنكار في حياة النّاس العمليّة ... [1]

وألفينا عبارة الواقع من أكثر الألفاظ دوراناً في الخطاب الحداثي، فهذا نصر حامد يكررها كثيراً ، فهي القوة الحاكمة في مجال تشكيل النصّوص، وبلورة دلالاتها، ومعانيها؛ فالواقع هو الأصل كما يذهب نصر حامد – وليس الوحي - ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النصّ، ومن لغته، وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعليّة البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلاً، والواقع ثانياً ،والواقع أخيراً ". [2]

فظلّ يدندن حول الواقع، فهو يروج أنَّ حلَّ مشكلات الواقع التي ظلَّت تعتمد على مرجعية النّصوص الإسلامية –الكتاب، والسنة- تؤدِّي إلى تعقيد المشكلات حتَّى مع التسليم بأنَّ الخطاب يقدِّم حلولاً ناجعةً.[3]

لا فرق في الخطاب الحداثي بين النَّصّ النبوي والنَّصّ البشري: اعتبار النَّصّ النبوي خطاباً لغوياً قابلاً للنقد ، وفي هذه الظاهرة الحداثية يعد النَّصّ النبوي مادة لمناهج الألسنيات الحديثة، وتحليل الخطاب التاريخي ونقده ، ففي منطق النقد يستقل النَّصّ عن المؤلف ، كما أكد علي حرب في كتابه : نقد النَّصّ ، وما دام أنّه أكد قبل هذا على تساوي النَّصّوص، فلا فرق عندهم إذاً بين النَّصّ النبوي ، والنَّصّ البشري .

إن الخطاب الحداثي أدرك جيداً أنّ الأمة الإسلامية،والعربية تنتمي إلى حضارة المقدس، والإيمان بالمطلق، وأن أي محاولة للتجديد أو للنهوض محكوم عليها بالفشل

---

[1] انظر سلسلة قضايا معاصرة: حسن حنفي،ط2. ،1983.دار التنوير للطباعة.بيروت1/93.

[2] انظر الخطاب الديني رؤية نقديّة رؤية نقديّة: نصر حامد أبو زيد،ط1. ،1992،دار المنتخب العربي، بيروت–لبنان، ص: 68.

[3] النص، السلطة، الحقيقة :حامد نصر أبو زيد،ص: 18.

إذا لم تنطلق من خلال هذين المحورين :الإيمان، والمقدس، وفي خضم الصراع بين المدنس، والمقدس ،وجد أن المقدس عقبة تحول دون انتشار، وتوسع هذا الفكر فلذلك طعن، وانتقد هذا المقدس؛لذلك ظلّ يروج لمقولة أنَّ التفكير العقلي هو أساس النقل، وهو الوحيد الذي بإمكانه بعث الحياة العربية ، والإسلامية من موتها، وسباتها، وتخلفها بزعمهم ولا يتمّ ذلك إلاّ بنفي المنقول ، أو اللامعقول كما يسمونه .

المبحث الثامن: وحي السنة بين أنسنة الإلهي،وتأليه الإنساني:

إنّ الخطاب الحداثي استند كما وسبق أن ذكرنا على نفي الوحي، والطعن، والتشكيك في السنة من أجل أن يطرح نظرياته الإنسية في الوحي، لذلك ركزت الحداثة في تعاملها مع النص النبوي على أنَّه مجرد تراث وليس وحياً، واعتبار السُّنَّة تراثاً يتطلب تجريدها من سماتها الخاصة التي جعلت منها مصدراً ثانياً للشريعة الإسلامية، ويستلزم من ذلك عدّ السُّنَّة مجرد خطاب أو نّص كغيره من الخطابات ،والنصوص ظهر في التَّاريخ لمهمة خاصة ليس لها طابع الديمومة،وثمّ عدّ الحديث النبوي خطاباً لغوياً قابلاً للنقد والمساءلة . فأدونيس يرفض الغيب، ويدعو لعودة الإنسان إلى طبيعته الأصليَّة، وإلى الإيمان به من حيث هو إنسان،

فما دام الإنسان تابعًا للغيب لا يمكنه أن يكون إنسانًا.. فهو يدعو لثورة حقيقية تهدف إلى هدم السلطة التي يمارسها الإنسان باسم الوحي على الإنسان، أو يمارسها باسم الغيب على الواقع؛ إنَّ أدونيس يسعى لأنسنة الإلهي، وتأليه الإنساني.[1]

لذلك تبقى من أسمى الأهداف التي سطرها الفكر الحداثي سعيه لتكريس أنسنة الإلهي، وتأليه الإنساني، أما أنسنة الإلهي في مشروع الحداثة فيتمثل في رفض المصدر الإلهي للوحي، وعدّها مجرد ظواهر اجتماعية، وإنسانية تاريخية برزت ضمن ظروف،

---

[1] الثابت والمتحوِّل، الأصول : أدونيس،ط. 1، 1974،دار العودة، بيروت، ص: 89.

ومعطيات تاريخية معينة، والسعي لإلغاء ، وتمييع كلّ المتعاليات، والمقدَّسات بالطعن والتشكيك في الأمور الغيبية، والمعجزات، وعدّها مجرد خرافات، وأساطير عفا عليها الزمن، ومن ثمّ الدعوة لإعادة النظر في هذه الأمور، وتجديدها بما يتوافق، والرؤية التجديدية التنويرية، وتفسيرها تفسيراً علمياً إنسانياً يتوافق والواقع.

وأما تأليه الإنساني في الفكر الحداثي هو تحويل الوحي إلى إيديولوجية، وتحويل الوحي ذاته إلى علم إنساني،كما كان يقول أركون" نزعة الأنسنة"[1]، والتركيز على مركزية الإنسان، واستقلالية العقل، وهذه الأخيرة تشكل بُعداً أساسياً في الفكر الحداثي حتى جعلت من مسلمات الحداثة بأنّها لا سلطان على العقل إلا للعقل في تفسير الوجود.

إنّ الخطاب الحداثي يدرك جيداً أنّ الأمة الإسلامية، والعربية تنتمي إلى حضارة المقدس ، والإيمان بالمطلق، وأنّ أيّ محاولة للتجديد ، أو للنهوض محكوم عليها بالفشل إذا لم تنطلق من خلال هذين المحورين : الإيمان، والمقدس، من أجل تحقيق المشروع الحداثي لا بد أولاً من انزياح هذه الأنظمة الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التقديس ، والغيب، باتجاه الركائز ، والدعامات التي لا زال العلم الحديث يواصل اكتشافها.[2]

وتأليه الإنسان في الفكر الحداثي من جملة ما يعنيه أن ّالتفكير الإنساني ينبغي أن يكون مستقلاً عن الوحي؛ بل يرقى إلى مرتبة الوحي ، ويحظى بنصيب من الألوهية ، فهذا الفكر يسعى لإحلال منظومة جديدة مؤلَّهة من القيم الإنسانية، وإضفاء حالة من القداسة عليها ، بدلاً من الدستور الإلهي القائم على الوحي .

نزعة الأنسنة في الفكر العربي:د. محمد أركون ، تر: هاشم صالح، 1997،دار الساقي. [1]
انظر تاريخية الفكر: محمد أركون، ص 26. [2]

إنّ تأليه الإنساني يعني تقديس المُدَنَّس ، وتدنيس المقدس ، والتعامل معه على هذا الأساس الدَّنِس،وتصبح المادة بهذا الشكل حالَّة محل الألوهية، ويغدو كل ما سواها ضربٌ من الأساطير، والأوهام، وهو ما سعت إلى تكريسه الحداثة **بإعلان القطيعة التامة مع الدين، وتجاوز ما يسمونه (سلطة النّص)، والتأكيد على أنّ النّص يجب أن يُقرَأَ في سياقه التاريخي، و**الدعوة لنسف الضوابط المنهجية لفهم السنة ، ولكلّ مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسول الله...من دون توسيط أحد من سلف، ولا خلف ، ولتحقيق هذه الأهداف فأول ما يجب القيام به المراجعة المعمَّقة ، والقراءة التنويرية الحديدة، والابتعاد عن القراءات التقليدية للتخلص الأسْيِجة ، والضوابط ، القواعد التي تحكم ، وتكبِّل قراء ة هذه النّصوص.

وهذا ما كنا نجده في الفكر الحداثي؛ إذ يدعو صالح هاشم أنّه لا يمكن أن يحصل أي تحرير في الأرض العربية أو الإسلامية إن لم نبتدئ بتفكيك هذا الانغلاق التاريخي المزمن؛ ويعدّ العقل الإسلامي بأنّه عقل تاريخي، أي: أن له لحظة انبثاق تاريخية محددة تماماً، ويمكن الكشف عنها، وما إن تنكشف تاريخية العقل الإسلامي حتى تحصل زلزلة أرضية تشبه الزلزلة الفكرية التي حصلت في أوربا بعد الكشف عن تاريخية العقل اللاهوتى المسيحى" .[1]

وإثبات الأثر الإنساني في أصل الوحي يبقى الهدف المركزي الذي يلهث وراءه الحداثيون، والعمل على إزالة الصبغة الإلهية، والمصدرية الربانية عنه.

الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي: صالح، هاشم، 2001 ،دار الساقي، بيروت،،ص:252. [1]

الخاتمة:

فهذه الورقة البحثية لا تدّعى -ولا ينبغي لها أن تدّعي- الإحاطة بتمظهرات الخطاب الحداثي، ورؤاه نحو الوحي، ولم يكن هدفنا رصد جميع محطات هذا الخطاب بكلّ تفاصيله لأنّ هذا العمل يحتاج في حقيقة الأمر لأكثر من جهد باحث ، كما يحتاج إلى فضاء أرحب التي لا تسمح به هذه الدراسة على الرّغم من أهميته في رصد الذاكرة التاريخية للأمة، ولكنها حاولت جاهدة القبض على مفاصل هذا الخطاب بما يفي بالغرض في المساحة الممنوحة لي في هذه السانحة العلمية على الرّغم من أهمية هذا المشروع لبيان الاختلالات الفكرية التي أوقعت هذا الفكر في قطيعة معرفية مع الموروث، وسلف الأمة، وردة فكرية حاولت أن تسقط كلّ المقدسات والمتعاليات، والتعامل معها على أنّها تخضع لما يخضع له العمل البشري؛ بل حاولت الدراسة الوقوف على بعض

مظاهر هذا الخطاب في تعامله، لسنية الوحي عبّر بعض الإشكاليات التي حددت كإطار للمعالجة، والمقاربة . **وينبغي النظر في الهجوم، والطعن في السنة على أنّه أمر إيجابي، وليس سلبي كما يُعتقد، فهذه المطاعن في حقيقة الأمر تكشف لنا عن أعداء الأمة في الداخل ، والخارج ، وترشدنا إلى مواطن الخلل ، والعمل على تكثيف الجهود لتحصين ثوابت الأمة من الأفكار ، والانحرافات الهادمة ، كما قال تعالى: ﴿ لا تحسبوه شراً لكم بل هو خيراً لكم﴾. (النور: 11).**

ولكن حسبها أن تكون قد أثارت بعض الأسئلة، وطرحت بعض الإشكالات، وأنارت بعض المساحات المظلمة، وكشفت عن بعض المواطن الخفية، وأسهمت بشكل أو بآخر في تجلية الظاهرة، وبلورتها وفق الرؤية التي ارتضها البحث الذي لا يؤمن بالإجابات القطعية، والأحكام المبرمة عن الذات في علاقتها بالحقيقة.

ولا شك أنّ هاجس الحداثة يحرك المراجعة النقدية، والتأمل الفكري في حوارات المثقفين.

إن أمتنا ليست بحاجة للنموذج الحداثي الذي يتخذ الغرب نموذجاً للتنوير لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله، وسنة نبيه[1] ؛ قال المناوي: "فهما الأصلان اللذان لا عدول عنهما، ولا هدى إلاّ بهما، والعصمة، والنجاة في التمسك بهما فوجوب الرجوع للكتاب، والسنة معلوم من الدين بالضرورة".[2]

ولأنّ القرآن الكريم كان همه الأول هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور{الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ}(سورة إبراهيم الآية: 1)؛ وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ بِاللّهِ وَاعْتَصَمُواْ بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطاً مُّسْتَقِيماً } (سورة النساء : آية 174 – 175) .

ولما كان الخطاب الحداثي مشروعاً أيديولوجياً له أهداف يناضل من أجل تحقيقها مستخدما أسلحته الفكرية لتدمير القيم، والثوابت، والمقدسات، والتبرم،

---

[1] موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، تحقيق :محمد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء التراث العربي، مصر2/ 899،جامع الأصول في أحاديث الرسول: مجد الدين ابن الأثير الجزري، تحقيق:عبد القادر الأرناؤوط، ط.الأولى الجزء1-1389هـ، 1969م،مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان277/1،جامع بيان العلم وفضله:أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، دراسة وتحقيق:أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي، ط.الأولى 1424-2003 هـ، مؤسسة الريان،دار ابن حزم55/2،صحيح الترغيب والترهيب: ناصر الدين الألباني ط.الخامس، مكتبة المعارف الرياض 10/1.

[2] التيسير بشرح الجامع الصغير:الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي،ط.الثالثة1408هـ ، 1988م،مكتبة الإمام الشافعي، الرياض 1/ 907.

والنفور من كل ما له صلة بالدين؛ فيبقى الخوف على الثوابت، والمقدسات في زمن التيه، والاستلاب، والزندقة...... أمراً مشروعاً في ظلّ رؤية التبديلات الجارفة، والعميقة التي أحدثها زلزال التغير، والتحديات، لذلك نؤكد أنّ الأسئلة التي طرحتها هذه الورقة البحثية على نفسها ليس بالضرورة أن تجد الحَلَّ الحاسِم لها غدًا، ولكنَّها تبقى تُصِرُّ على طرْحها وتدعو الباحثين لمُناقَشتها مناقشة علمية هادئة هادفة بعيدة عن الارتجالية وردت الأفعال الآنية، والمرحلية؛ فلا يزال السؤال مطروحاً حتى نصل إلى الإجابة المُناسبة، والعلاج الشافي الذي من خلاله يمكن أن تستَرِدُّ السنة النبوية حيويَّتها، ومكانتها، وتستردُّ الأمَّة مزيدًا من مَلامِح شخصيَّتها، ومكانتها، وعلى الرغم من تباين الآراء، واختلاف وجهات النظر بين الباحثين حول كيفية الحفاظ على السنة النبوية، وما هي أولويات الأهداف، والسبل الكفيل للنهوض بها، إلاّ أنّنا ندعو للعودة إلى تعزيز، وتعميق فهم السنة النبوية، والحفاظ عليها من عوامل الطمس الذي تتعرض لها.

النتائج المتوصل إليها : توصلت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

نحن اليوم بحاجة ماسة لإعادة النظر في الخطابات الحداثية الجديدة من منابعها، ونتابع ما آلت إليه تطبيقاتها

في واقع الأمة لكي نتمكن من الرؤية الحقيقية لأضرارها.

-الطعن في مرجعية الوحي من أكثر شعب النفاق في مآلات الخطاب الحداثي ممّا يستدعي التحصين الإيماني.

- الحداثة ليس سلعة يمكن استيرادها في صناديق أو بين دفَّتي كتاب ونقلُها من مكان إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى ؛فأيُّ مشروع تحديثي لا يحترم دين الأمة ، وثوابتها ،

وخصوصياتها ،وثقافتها مشروعٌ آيلٌ – لا محالة – إلى الفشل الذريع مهما وُظِّفت له من منهجيات، ونظريات، وآليات ،ومشاريع، وطاقات، وأموال...

– من أهم مرتكزات، ومنطلقات الحداثة: العقل، ودوره في الحياة، ولذلك فإنّ هيمنة العقل، وسيادته تشكل المنطلق الحقيقي للحداثة، وأساسها المركزي.

– يبقى مصطلح الحداثة يقوم على تقديس العقل ، وهدم القيم، و تدمير الثوابت، ونشر الانحلال والإباحية ، وإعادة رسم خريطة المقدسات، و أنسنة الإله ، وتأليه الإنسان...

– **الخطاب الحداثي تأثر بالثقافات المستوردة فحجبت عنه الرؤية الصحيحة،** وانعكس ذلك على رؤيتهم للوحي.

– كانت قراءات الحداثيين للحديث النبوي مجافياً للضوابط العلمية المجردة، إذ تبنيت موقفاً نقدياً، أو هدمياً ،إذ لم يلتزم الحداثيون بضوابط النقد العلمية المقررة؛ بل تأسس هذا النقد على الهوى، والافتراضات المبطنة .

– إنّ مشروع الحداثة هو مشروع عقلي لا يستقيم نظام، ولا ينتظم أداء، أو ممارسة إلا وكان العقل هو الأداة المحركة له.

– مصيبة الأمة، ومآسيها منذ قرون طويلة لا تتمثل في النّصوص، وإنّما في اللصوص.

– التوظيف الأيديولوجي، وممارسته على السنة الذي سعى إلى تثبيته الفكر الحداثي، لا نجده يمارس التوظيف ذاته على نتاج الفكري الغربي؛بل نجده يعدّ معطيات الفكر الغربي مسلمات يجب أن يحاكم إليها كل ما سواها ممّا ينتمي إلى الماضي، وهنا تكمن المغالطة.

– الحداثة تمثل مذهباً فكرياً يرفض الثوابت، والمسلمات، ويعلن الحرب عليها.

– الحداثة تعني سيادة العقل، وسيادة العقل من أهم أسس فلسفة التنوير

التوصيات :

– توصي الدراسة ضرورة التصدي للمفاهيم الهدامة للحداثة الزاحفة ،والوقوف ضد الهجمة الممنهجة التي تتعرض لها مصادر التشريع من قرآن، وسنة، والتي تهدد وجود الأمة، وتاريخها، وحضارتها، وثوابتها لذلك على الأقلام الجادة الوقوف ضد هذا العبث، والذي ينخر جسد الأمة، والدفاع عن ثوابت الأمة .

–كما توصي الدراسة التمسك بقول الله تعالى:{ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ}(سورة المائدة 77).جعل الفخر الرازي الأهواء هاهنا المذاهب التي تدعو إليها الشهوة دون الحجة.[1]

المصادر والمراجع:

– الآثار الكاملة:أدونيس،ط.الأولى،1971م، دار العودة،بيروت .
– الإسلام والحداثة :حسن حنفي،1990ندوة مجلة مواقف،دار الساقي، لندن.
الإسلام بين التنوير والتزوير :د. محمد عمارة،ط1، 1995م ، دار الشروق. –
–الإسلام بين الرسالة والتاريخ:عبد المجيد الشرفي،ط2. 2008،دار الطلية،بيروت.
–الإسلام والحداثة: عبد المجيد الشرفي ،1991،الدار التونسية للنشر.
– الأعمال الشعرية الكاملة:أدونيس ط 1985،،4،دار العودة ،بيروت.
– الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي صالح، هاشم، 2001 ،دار الساقي، بيروت.
– تحرير العقل من النقل: سامر إسلامبولي دون تاريخ. الأوائل سورية دمشق.

[1] تفسير الفخر الرازي:.الرازي ،دار إحياء التراث العربى410/12.

-التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور،1997م ،دار سحنون للنشر والتوزيع تونس.
- تجديد الفكر العربي: نجيب زكي محفوظ ،ط8.،1408،دار الشروق، القاهرة.
- التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة:حسن حنفي،مكتبة مدبولي،القاهرة .
- التراث والحداثة :محمد عابد الجابري،1991، مركز دراسات الوحدة العربية.
- تفسير ابن أبى حاتم: الحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي،تحقيق:أسعد محمد الطيب،المكتبة العصرية،صيدا.
- تفسير الفخر الرازي: الرازي ،دار إحياء التراث العربي.
-تفسير القرآن العظيم:ابن كثير،تحقيق:سامي بن محمد سلامة،ط.الثانية 1420ه ،1999م،دار طيبة للنشر والتوزيع.
- التيسير بشرح الجامع الصغير:الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي،ط.الثالثة1408ه ، 1988م،مكتبة
الإمام الشافعي، الرياض.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان:السعدي،تحقيق:عبد الرحمن بن معلا اللويحق،ط.الأولى 1420ه -2000 م،مؤسسة الرسالة.
-الثابت والمتحوِّل، الأصول : أدونيس،ط. 1،. 1974،دار العودة، بيروت.
-الثابت والمتحول بحث في الإتباع والإبداع:أودنيس،ط1980،3،دار الطليعة.
-درء تعارض العقل والنقل :ابن تيمية ،عبد الحليم تحقيق :محمد رشاد سالم،1391،دار الكنوز الأدبية ،الرياض.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول: مجد الدين ابن الأثير الجزري،تحقيق:عبد القادر الأرناؤوط،ط.الأولى الجزء1-1389 هـ، 1969م،مكتبة الحلواني،مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان.
- جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي،دراسة

وتحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي،ط.الأولى 1424-2003 هـ، مؤسسة الريان ،دار ابن حزم.

- جدل الأصول والواقع لحمادي ذؤيب ط. الأولى 2009م ،دار المدار الإسلامي.

- جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير الطبري،تحقيق:أحمد محمد شاكر،ط.الأولى ، 1420 هـ ،2000م،مؤسسة الرسالة.

-الجواهر الحسان في تفسير القرآن:عبد الرحمن الثعالبي،مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

-الحداثة تعود: حلمي القاعود،ط1. ،1412،دار المعارج.

- حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة:محمد بنيس،ط2 ،1988،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء.

-الحداثة، السلطة، النص: كمال أبو ديب، مجلة فصول م4،ع3 ابريل، مايو، يونيه .1984

- الحاوي الكبير :الماوردي،دار الفكر، بيروت.

- الخطاب الديني رؤية نقديّة رؤية نقديّة:نصر حامد أبو زيد،ط1992،1،دار المنتخب العربي، بيروت-لبنان.

-الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية :محمد عابد الجابري،ط3. 1988،دار الطليعة، بيروت.

- الخطاب والتأويل:محمد أركون، ط1، 2000م، المركز الثقافي العربي بيروت.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:محمود الألوسي أبو الفضل،دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- زمن الشعر:أدونيس،ط3،. 1983،دار الطليعة،بيروت.

- سلسلة قضايا معاصرة: حسن حنفي،ط2،. 1983.دار التنوير للطباعة.بيروت.

- سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية طه ،عبد الرحمن 1991 ، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب.

- السنة وحجيتها ومكانتها في الإسلام :د.محمد لقمان السلفي،ط1 ،1409،دار البشائر الإسلامية، بيروت.

- صحيح الترغيب والترهيب: محمد ناصر الدين الألباني ط.الخامس،مكتبة المعارف الرياض.

- العلمانية:د.سفر الحوالي،ط.الأولى 1402،دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع.

- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:محمد أركون، ترجمة هاشم صالح ط3، 1998م، دار الساقي.

- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل :محمّد أركون،تر،هاشم صالح،ط1999،1،دار الساقي،بيروت-لبنان.

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:محمد أركون ترجمة وتعليق هاشم صالح ، 2001م ،دار الطليعة،بيروت.

- قضايا وشهادات ،كتاب ثقافي لمجموعة من الباحثين العدد الأول،ط1. ،1990.

- الكشف والبيان:أبو إسحاق الثعلبي النيسابوري،تحقيق : الإمام أبي محمد بن عاشور ،مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي،ط.الأولى1422 هـ ، 2002 م، دار إحياء التراث العربي،بيروت،لبنان.

- لباب التأويل في معاني التنزيل: محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن1399 هـ /1979 م،دار الفكر ، بيروت، لبنان.

- اللسانيات النّصية في الدراسات العربية الحديثة بحث في الأطر المنهجية والنظرية: خالد حميد صبري ، ط.1، 2015 ،1436منشورات ضفاف، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر،دار لامان، المغرب.

- لبنات1 في المنهج وتطبيقه:د. عبد المجيد الشرفي،ط2. ،2005،دار الجنوب للنشر،تونس.

-مواقف الإسلام والحداثة:مجموعة حداثيين ،ط1990،1،دار الساقي،لندن.

- مجلة الفكر العربي المعاصر عدد2 ،1980.

- مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، 1984م القاهرة.

- مجموع الفتاوى: ابن تيمية ،تحقيق:أنور الباز،عامر الجزار،ط.الثالثة، 1426هـ،2005 م،دار الوفاء.

-الموافقات في أصول الفقه: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي،تحقيق : عبد الله دراز،دار المعرفة،بيروت.

- موطأ الإمام مالك:مالك بن أنس أبو عبد الله،تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء التراث العربي، مصر.

- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني،ط.الثالثة ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

- ندوة مواقف الإسلام والحداثة،ص401

- النخبة والأيديولوجيا والحداثة :د. سعيد شبار، ط. الأولى 1422ه .2005،م.دار الهادي بيروت.

-نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي:محمد شحرور، ط.الأولى، 2000،دار الأهالي: دمشق.

-نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي :د. محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح،ط 1 ، 1997- دار الساقي ،بيروت ، لندن .

-نقد النَّصّ:علي حرب،ط1، 1993م،المركز الثقافي العربي،بيروتً.

- النص، السلطة، الحقيقة: محمد أركون، ط1، 1995،المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء.

موقف الحداثيين من تأسيس الشّافعي لمصدرية السّنة
نصر حامد أبو زيد أنموذجا عرض و نقد.

بقلم
مصطفى حنانشة أ. د/ مصطفى حميداتو
جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي
mostafa60@hotmail.com abomohamedhanancha@gmail.com

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين الهادي إلى الصّراط المستقيم و الفاتح بعلومه على المتقين ، والصّلاة و السّلام الأتمّان الأكملان على سيدنا محمّد إلى يوم الدّين، أمّا بعد فدراسة الفكر الحداثي و نظرته للعلوم الإسلامية قضية ضرورية و حساسة و خاصة إذا كانت وحيا من الله تعالى، و هي أحد مصادر التّشريع التي تمثل ركنا حصينا للمسلمين دينهم و وثقافتهم حاضرهم و مستقبلهم،لهذا أردت المساهمة في هذا الملتقى المبارك بموضوع وسمته:رؤية الحداثيين للإمام الشّافعي، الدكتور نصر حامد أنموذجا- وحيية السّنة و ثبوتها تطبيقا عرض و نقد-

- **أهمية موضوع البحث**: تكمن أهمية البحث في:

-الرّدّ على الفكر الحداثي الذي غزا مجالس عامّة النّاس،و أصبح خطره كبيرا و شرّه مستطيرا.

-إظهار ضعف حجج الحداثيين الذين أظهرهم الإعلام على أنّهم يملكون ناصية الفكر و أنّهم كبار يصعب مناقشتهم و أنّهم يملكون علوما عديدة مكنّتهم من خوض غمار نقاش الحضارة الإسلامية جميعها.

-إظهار مكانة الإمام الشّافعي و أصالة أقواله، و صوابية أقوال علمائنا، وانضباطها وفق منهج نقلي عقلي رصين.

- **إشكالية البحث** : لمّا كان الإمام الشّافعي-رحمه الله-قد ساهم في جَمع وتنظيم وترتيب الفكر الإسلامي الجمعي للأمة،وهو المنظر الأبرز للوسطية في الفكر الإسلامي،فقد توجهت سهام النّقد من كلّ مخالف له لِما يحضى به هذا الإمام عند الأمة جميعها من مكانة و قيادة، فحُبكت حوله الشّبهات منذ القديم، وأعاد إحياء هذه الشّبهات التّيار الحداثي،الذي يضمّ في طياته مدارس مختلفة لكنهم متفقون على استحالة التّأصيل الذي أسس له الإمام الشّافعي سواء في وحييّة السّنة أو طرق ثبوتها أو أصول الفقه أو عربية القرآن وغيرها من المباحث الأساسية لمصادر التّشريع الإسلامي، ولمّا كان الحداثيون يسعون سعيا حثيثا لإبطال التّحاكم للشّريعة و إثبات تاريخيتها إن سلمت في الوصول إلينا كما يزعمون، وعدم وحييّة و عدم صلاحية أصول الفقه و مناهج الفقهاء للتّطبيق المعاصر، كان التّعرض للقدوات العليا في الإسلام وهدمها أنفع لهم من التّعرض لآحاد العلماء، و على رأس هؤلاء القدوات الكبار إمامنا الشّافعي، ومن هنا كان الهدف من هذه المداخلة محاولة التّوضيح لماهية الحداثة،وبيان الرّؤية التي أطلقها الحداثيون حول الإمام الشّافعي في نقطتين فقط و هما وحييّة السّنة و ثبوتيتها، و كيف ناقش الحداثيون الإمام الشّافعي في حججه؟ و كيف ردّوا عليه؟ و هل ردودهم قوية؟ واتخذت أنموذجا واحدا يمثلهم، الذي ألف كتابا خاصّا بمناقشة الإمام الشّافعي عرضت أقواله و أدلته و ناقشته فيها واحدا واحدا.

وتُطرح هنا عدة أسئلة: هل تأصيلات الإمام الشّافعي جاء جمعا و ترتيبا وبيانا لكلام مَن سَبقه، أم ابتداعا و مخالفة وشذوذا؟ و هل حجج الحداثيين قوية ومناقشاتهم

عليها صبغة التّجرد العلمي و الإنصاف؟ هل مناهج العلوم عند المسلمين تسندها الحجج العقلية كما تسندها الحجج النّقلية؟

و للإجابة عن هذه الأسئلة و غيرها اتبعت الخطة التّالية التي أرها كفيلة بالإجابة عن تلك الأسئلة.

- خطة البحث (العناوين الرئيسية):

المبحث الأول:تعريفات

المطلب الأول: الإمام الشّافعي .

المطلب الثّاني:د.نصر حامد أبو زيد.

المطلب الثّالث:مفهوم الحداثة.

المبحث الثّاني:وحيية السّنة و ثبوتيتها بين الإمام الشّافعي و الحداثيين.

المطلب الأول:موقف الحداثيين من السّنة عموما.

المطلب الأول:وحيية السّنة بين الإمام الشّافعي و الحداثيين.

المطلب الثاني:ثبوتيّة السّنة بين الإمام الشّافعي و الحداثيين.

الدّراسات السّابقة:

مقال تحت عنوان المذهب النقدي عند الدكتور نصر حامد و موقفه من الاحتجاج بالسنة رؤية نقدية، لعلي صالح مصطفى.هذا درس منهج أبو زيد النقديو بينه و بين تأثره بمن سبقه من الغربيين وكيف يستعمل منهجه لنقد التراث و بين التلفيق الذي يحمله هذا المنهج. و أنا لم أتعرض لمنهجه لأنّ المداخلة لا تسمح بنقاش المنهج و الأدلة التي اوردها ردا عن الإمام الشافعي.

الحداثة و موقفها من السنة، د. الحارث فخري،رسالة دكتوراه تعرضت للحداثيين بصفة عامة. أما الكتب المؤلفة الأخرى فهي محاكمات لفكر أبو زيد عموما و منها جزئية السنة كتقرير الدكتور عبد الصبور شاهين رحمه الله و رد محمد البلتاجي و غيرهما وقد تعرضا لكامل كتابه من ردهم عنه فيما يخص القرآن و القياس و الإجماع و مفهوم النص و أدلجته المنهجية في علاج القضايا الشّرعية.

أما دراستي فكانت منصبة عن النقاط التي اعتمدها أبو زيد في الرد على الإمام الشّافعي خصوصا في وحيية السنةو ثبوتها و ناقشته نقطة نقطة.

المبحث الأول: تعريفات.

المطلب الأول: الإمام الشّافعي

الإمام الفقيه هو: محمَّد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبديزيد بن هاشم بن المطلب بن عبدمناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة، ويجتمع مع النبي ﷺفي عبدمناف بن قصي.[1]

وُلد الشَّافعي بغزة بفلسطين، سنة خمسين ومائةٍ من الهجرة، وهو العام الذي توفِّي فيه الإمام أبو حنيفة (رحمه الله).[2] مات أبوه إدريس شابًّا، فنشأ محمَّدٌ يتيمًا في حجر أمه، فخافت عليه الضَّيعة، فتحولت به إلى محتِدِه وهو ابن عامين، فنشأ بمكة، وأقبل على الرمي، حتى فاق فيه الأقران، وصار يُصيب من عشَرة أسهمٍ تسعةً، ثم أقبل على العربية والشرع، فبرع في ذلك، وتقدم، ثم حُبِّب إليه الفقه، فساد أهل زمانه[3].

[1] الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبدالبر صـ 66.

[2] المصدر نفسه ص 67.

[3] سير أعلام النبلاء للذهبي جـ 10 صـ 6.

قال إسماعيل بن الحبال الحميري: كان محمَّد بن إدريس الشَّافعي رجلًا شريفًا، وكان يطلب اللغة والعربية والفصاحة والشعر في صغره، وكان كثيرًا ما يخرج إلى البدو ويحمل ما فيه من الأدب، فبينما هو ذات يومٍ في حي من أحياء العرب إذ جاء إليه رجلٌ بدوي، فقال له: ما تقول في امرأةٍ تحيض يومًا، وتطهر يومًا؟ فقال: "لا أدري"،فقال له: يا ابنأخي، الفضيلةُ أولى بك من النافلة، فقال له: "إنما أريد هذا لذاك، وعليه قد عزمت، وبالله التوفيق، وبه أستعين"، ثم خرج إلى مالك بن أنسٍ، وكان مالكٌ صدوقًا في حديثه، صادقًا في مجلسه، وحيدًا في جلوسه، فدخل عليه، وارتفع على أصحابه، فنهره مالكٌ، فوجده موقرًا في الأدب، فرفعه على أصحابه، وقدمه عليهم، وقرَّبه من نفسه، فلم يزل مع مالكٍ إلى أن توفي مالكٌ رحمه الله، ثم خرج إلى اليمن؛ ليكمل مسيرة طلب العلم [1]،و كان قوي الحفظ قال إسماعيل بن يحيى: سمعت الشَّافعي يقول: حفظت القرآن وأنا ابن سبع سنين، وحفظت الموطأ وأنا ابن عَشْر سنين[2]،مع سعة العلم قال أبو ثورٍ: كتب عبدالرحمن بن مهدي إلى الشَّافعي وهو شاب أن يضع له كتابًا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ، فوضع له كتاب (الرسالة)؛[3]

شيوخ الإمام الشَّافعي: أخَذ الشَّافعي العلم عن أشهر علماء زمانه، و جمع بين مختلف المدارس الموجودة في ذلك الزمان مما يعطي بعد ذلك قدرة عن فهم و حوار كل المدارس، بمكة عن مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة، وداود بن عبدالرحمن العطار، وعمه محمَّد بن علي بن شافع، وسفيان بن عيينة، وعبدالرحمن بن أبي بكر المليكي، وسعيد بن سالم، وفضيل بن عياض، وآخرين.وفي المدينة، أخذ العلم عن

[1]حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني جـ 9 صـ 81.(

[2]تاريخ بغداد للخطيب البغدادي جـ 2 صـ: 63.

[3]سير أعلام النبلاء للذهبي جـ 10 صـ 44.

مالك بن أنس، وإبراهيم بن أبي يحيى، وعبدالعزيز الدراوردي، وعطاف بن خالد، وإسماعيل بن جعفر، وإبراهيم بن سعد، وطبقتهم.وأخذ العلم باليمن عن: مطرف بن مازن، وهشام بن يوسف القاضي، وطائفة.وأخذ العلم ببغداد عن: محمَّد بن الحسن، فقيهِ العراق، ولازَمه، وعن إسماعيل ابنِ عُلَيَّةَ، وعبدالوهاب الثقفي، وآخرين.[1]

تلاميذ الإمام الشَّافعي: وشهرة الإمام تجعل أئمة عصره يتشرفون بالتتلمذ على يديه فمنهم الحميدي، وأبو عبيدٍ القاسمُ بن سلام، وأحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمي، وأبو يعقوب يوسف البويطي، وأبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي، وحرملة بن يحيى، وموسى بن أبي الجارود المكي، وعبدالعزيز المكي صاحب "الحيدة"، وحسين بن علي، وإسحاق بن راهويه، ويونس بن عبدالأعلى، والربيع بن سليمان المرادي، ومحمَّد بن عبدالله بن عبدالحكم، وبحر بن نصر الخولاني، وآخرين سواهم.[2]

المطلب الثاني: د. نصر حامد أبو زيد

ولد نصر أبو زيد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو1943 ، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن لتستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام1960 م.

حصل نصر علي الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة1972 م بتقدير ممتاز، ثم ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام1976 م وأيضا بتقدير ممتاز، ثم دكتوراه من نفس القسم والكلية في

[1] سير أعلام النبلاء للذهبي ج 10 صـ 7: 6.

[2] المصدر نفسه ج 10 صـ 8: 7.

الدراسات الإسلامية عام1979 م بتقدير مرتبة الشرف الأوليشغل نصر حامد أبو زيد عدة وظائف آخرها أستاذ بعدة جامعات.

وفاته: عاش الدّكتور نصر أبو زيد في هولندا، و قبل أسبوعين من وفاته عاد الدكتور نصر إلى مصر بعد 15عاما من خروجه منها إثر الحكم بردته وتفريقه عن زوجته، من زيارة لأندونيسيا، إثر إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام حتى فارق الحياة صباح الاثنين 5 جويلية 2010 التاسعة صباحا في مستشفى زايد التخصصي، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر.

أعماله:

أ- الكتب: إذا ما تأمّلنا كتبنصر حامد ألفيناها تتصل بمحاور أربعة، وهي قضيّة تكفيره ومفهوم التّراث وآليات القراءة البنّاءة وبنية الخطاب الديني والمفاهيم التي تدور في فلكه (التأويل، النص،....).

1-ففيما يتعلق بالمحور الأول رأى نصر حامد أبو زيد أنّ ما حدث معه يُعدّ مثالا دالا على الصراع القائم بين القوى الرجعية المسيطرة على الخطاب الديني والفكر الحرّ، ولذلك لم يسرد وقائع محاكمته بقدر ما ركّز على طبيعة العلاقة القائمة بين الفكر التقليدي والفكر الحرّ كاشفا عن آليات اشتغال الفكر الانغلاقي الذي يسارع دائما إلى تصفية الخصوم والمخالفين له في الرؤية من خلال التكفير وتحريض الرأي العام باسم الانتصار للإسلام وحمايته دون أنْ يحاول فتح حوار بنّاء مع الفكر المغاير، وفي ذلك دلالة قاطعة على دغمائية الفكر الأصولي، وهو ما عبّر عنه في "التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة" وكتاب "القول المفيد في قصة أبو زيد

2-المحور الثاني بيّن الدّكتـور أنّ التراث اسم جـامع لمجالات معرفية متعدّدة،

وذلك ما دفعه إلى تنويع مجالات البحث في مؤلّفاته التي ارتبطت بقضايا "اللغة" و"النقد" و"البلاغة" و"العلوم الدينية."وقد كانت الغاية من تناول تلك القضايا الكشف عن الروابط الخفية بين مختلف الدوائر المعرفية، وهو ما تجلّى في:

– الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة.-هكذا تكلم ابن عربي.

3-المحور الثالث: تحدث الدّكتور عن آليات اشتغال الخطاب الديني. وكيف تحوّل الفكر الديني من فكر حرّ إلى فكر منغلق يرفض الانفتاح على الواقع ويسعى دائما إلى كبح جماح العقل البشري من جهة، ومن جهة أخرى حلّل و اهتمّ بمحاولات مفكّرين معاصرين أمثال أدونيس وحسن حنفي ومواقف تيارات فكرية مثال اليسار الإسلامي محاولا من خلال تلك الأمثلة الوقوف على مسلمات القراءات المعاصرة التي رامت تفكيك الخطاب الديني محدّدا أسباب فشلها، وذلك في:

نقد الخطاب الديني ،الخطاب الديني رؤية نقدية ،الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية.

دوائر الخوف: دراسة في خطاب المرأة.التجديد والتحريم والتأويل.اليسار الإسلامي: إطلالة عامة.

العنف الأصولي: نوّاب الأرض والسماء (بالاشتراك مع آخرين).

4-المحور الرابع رسم الدكتور نصر حامد أبو زيد آليات القراءة البنّاءة التي تحرر النصوص والإنسان من سلطة الأوصياء ومن مقالة امتلاك الحقيقة المطلقة، وهي إشكاليات متشابكة حللها في:

فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. إشكاليات القراءة

وآليات التأويل.

الخطاب والتأويل. النص السلطة الحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة.دراسات أدبية مفهوم النص دراسة في علوم القرآن.

ب- المقالات: تجاوزت مقالات نصر حامد الخمسين مقالا، وهي تتوزع على النحو الآتي:

-حوالي ثلاثين مقالا كُتب باللغة العربية (نشرها في جرائد ومجلات محكّمة وغير محكّمة مثل فصول المصرية، الكرمل الفلسطينية، الأدب المصرية، الهلال المصرية، مجلة العربي الكويتية، جريدة الحياة اللندنية، (....

-خمسة وعشرون مقالا كُتب بالأنجليزية صدرت منها خمسة مقالات ضمن الموسوعة القرآنية، إشراف جان ماكليف، دار بريل، ليدن هولندا.

وتتوزّع المقالات إلى ثلاثة أصناف:

1- مدار الأول على مباحث لا صلة لها بقضايا الفكر الديني، ويتكوّن هذا الصنف من مقالات ثلاث، وهي:

-أزمة الأغنية المصرية، مجلة الأدب، القاهرة مصر، مج 9، ع 7، 1964، ص 406-408.

-الفوازير: وظيفتها وبناؤها اللغوي، مجلة الفنون الشعبية، القاهرة مصر، ع 18، مارس 1978، ص ص 60-66.

-الرؤيا في التراث السردي العربي، مجلة فصول، القاهرة مصر، ديسمبر 1994.

2-الصنف الثاني فيُعدّ امتدادا لما ألّف من كتب بالنظر إلى وقوف نصر حامد في تلك المقالات على بعض أعلام الفكر الإسلامي الذين سبق وأنْ تناول بالدرس

أفكارهم ورؤاهم في بعض مؤلفاته (محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، مجلة الهلال، القاهرة مصر، ماي 1992 .

3- الصنف الثالث يتناول نصر حامد أعلاما ومفكّرين لم يُعرّج على أفكارهم في مؤلّفاته (محمّد شحرور، محمّد جابر الأنصاري، أحمد صادق سعد[1].ومن أراد قراءة نقده من قبل كثير من العلماء و المفكرين فليطالع باختصار و وأقتصر على كلمة - الشيخ محمد الغزالي: بأنَّه **كويفر مخمور مغرور**، يتعثَّر في بديهيَّات التارِيخ، ثم يناطِح الجبال الشم."! قال الشيخ" :أزعجني جرأة الجهَّال على الإسلام، ثم نجاتهم من عُقبَى التطاوُل... كنتُ أعرف أنَّ هناك حَمَلَة أقلام لا إيمان لهم، لكنِّي لَم أكنْ أعرف أنهم يَكرَهون الله ورسوله - ﷺ- على هذا النَّحْو "،) [2]

المطلب الثالث: مفهوم الحداثة:

-الحداثة :**لغة** :مشتقة عربيا من الفعل حدث بمعنى وقع حدث الشيء ويحدث حدوثا ، وحدث الأمر أي وقع وحصل ، وأحدث الشيء أوجده ، والمحدّث هو الجديد من الأشياء 3.ويشتق منه كذلك نتحدث حديثا أي تكلم ، ومنه الحدوث ما حدث يحدث حدوثا أي وجد بعد أنّ لم يكن .والحديث مقابل القديم .أو ظهور شيء مستجد غير مألوف ومنه المحدثات 4.

اصطلاحًا : نظرا لاختلاف الرّؤي والمواقف و الآراء بين المفكرين والباحثين حول الأصول التاريخية لهذا المصطلح ؟و الظروف التي أحاطت بنشأته و تطوره .لهذاتعددت التعريفات ولعل أجمع التّعاريف:«فالحداثة حركة فكرية حديثة وشاملة

---

[1]http://www.mominoun.com/articles/٪D1

[2]http://www.alukah.net/sharia/0/23894/#ixzz5NZeIyMEk

[3] لسان العرب ، لابن منظور : 2/ 131 ، دار بيروت للطباعة و النشر بيروت لبنان ،1955.

[4] محيط المحيط ، المعلم بطري البستاني ص:79مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت لبنان 1977 .

كرؤية جديدة للعام ، أذنت بميلاد نظام معرفي جديد في أوروبا انزلت العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي و الاجتماعي وتكريس الإنسان صفا نهائيا للتحرر والتقدم ، وكأنها ثورة تتجه صوب التجديد وإلغاء القديم ، عنوانها العقل القاطع للصلة بينه وبين الماضي البالي ،كما يصوره أصحابها آخذًا طريقه نحو التحديث في شتى مجالات الحياة» 1.

كذلك إشكالية الترجمة ((أن الاختلاف في ترجمة المصطلح الواحد من شأنه أن يفاقم الاختلاف النقدي ، ويعود ذلك للمصطلح عند نقادنا فضلا عن عدم ترجيح كفة على أخرى في تحديد معنى للمصطلح عند الناقد الواحد ، على أخرى يتعثر وجود قواعد و أصول الترجمة تكون كدستور للمترجم ويضاف إلى ذلك الاختلاف في الفهم المقصود من المصطلح الواحد مما يولد تضاربًا في الآراء و اختلافا في النتائج ،و هذا كلّه يعود إلى التّرجمة و التّعريب))2.((و الحداثة مفهوم مرتبط أساسا بالحضارة العربية و سياقاتها التاريخية ، وما أفرزته تجاربها في مجالات مختلفة يصل في النهاية إلى أنَّ الحديث عن حداثة عربية مشروط تاريخيا بوجود سابق للحداثة الغربية و بامتداد القنوات والتّواصل بين الثقافتين))3.

بداية تفتقر للدّلالة بعيدا عن التّصور الصّحيح للظروف التي نتجت فيها الحداثة فحداثة الغرب تختلف عن بيئة الفكر العربي ((فهي لم تنشأ نتيجة فكر معين أو فلسفة

[1]–موقف طه عبد الرحمان الحداثة ص8.

[2]–قضايا المصطلح، تحت عنوان إشكالية المصطلح النقدي المعاصر ، السيميولوجيا نموذجا: بسام قطومي :324.نقلا عن مصطلحات عربية في نقد ما بعد البنوية،أ حياة لصحف،منشورات المجلس الاعلى للغة العربية،2013،ص7.

[3]–اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، محمد براده :11 مجلة الفصول القاهرة ، المجلد الرابع ع3 ، 1984م.

بل كانت تحديدًا اقتضاه عدم جدوى الوسائل التقليدية ، لذالك لا يمكن الحديث عن حداثة عربية و بالتالي فحداثتنا اليوم غربية تلقيناها من الغرب وحاولنا أن نؤقلمها مع مناخنا الفكري وهذا سبب عدم الوضوح وغموضه»[1].

فهذا كلام خبراء بيّنوا أنّ الحداثة لم يستقر لها تعريف بعدُ، أي ليس له مفهوم واضح، إلا أنّها غير واضحة و لا محددة المعالم، فكيف لمذهب غير واضح المعالم و لا الأهداف، أن ينتقد مذاهب مستقرة منذ قرون، وأنتجت حضارة مستقرة آمنة تحمل العلم و الرّحمة و الخير للبشرية جمعاء.

عناصر الضّعف و الإخفاق عند الحداثيين:

-النّزعة العدائية التي أعمت أصحابها عن رؤية الحقيقة .

-عدم دراسة العلوم المختلفة من حيادية واستقلالية بل أرادوا أن يطبقوا مناهج غريبة على تراثنا سواء أجاءت مواتيّة أو لا .

-استخدام التّفسير المادي السّلبي دائما دون الالتفات إلي القيم السّامية.

-عدم إقامة أدلة حقيقية صريحة بقدر ما هو عرض أراءهم بجمالية الكلام وتناسق العبارات.

-الخلط الواضح بينما صح عند المحدثين وما ضعُف، والارتكاز على الضّعيف أو المختلف فيه وجعله أساسا للدراسة

-انعدام الفهم أو التّغافل المقصود للإنتاج الحديثي، والآراء الحديثية الصّادرة عن المحدثين ، ممّا جعلهم لا يميزون بين المصادر الأصيلة، أو المراجع المتأخرة التي لم

[1]-الحداثة في الشعرية العربية المعاصرة بين الشعراء والنقاد عبد الوهاب البياني ومحي الدين صبحي انموذجا نادية بوذراع :26 ماجيستر جامعة الحاج لخضر باتنة الجزائر 2007/2008 .

تعتن بالتدقيق في نقل أراء المحدثين.

-لا يوجد للحادثين العرب أي إبداع في مجال قراءة النّصوص، فهو مقلد عاجز على الإنتاج، وعدم توجيه النّقد للغرب دليل على عدم استعمال العقل المقدس عندهم، بل هم آلة لتطبيق أجندات غربية، و هذا تناقض منهم أن يمنعوا عقولهم من التّفكير ويدْعون غيرهم لفعل ذلك.

المبحث الثاني: وحيية السّنة و ثبوتيتها بين الإمام الشّافعي و الحداثيين.

لقد أصبح من الصّعب الإمساك بمفهوم في الكتابات الحداثية و ذلك لهلاميّة مصطلحاتهم و تجددها مع عدم استقرارها و محاولة تجديد كلّ ماهو موروث بما يتناسب و أفكارهم، ولتوضيح شمولية هذا الفكر الحداثي، وأنه لا يقتصر على الشّعر واللغة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى الدين والقرآن والحديث النبوي، نتأمل قول الكاتبة الحداثية خالدة سعيد:

"إنّ التّوجهات الأساسية لمفكري العشرينات، تقدم خطوطا عريضة تسمح بالقول : إنّ البداية الحقيقية للحداثة من حيث هي حركة فكرية شاملة، قد انطلقت يومذاك، فقد مثَّل فكر الرواد الأوائل قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية كمعيار ومصدر وحيد للحقيقة، وأقام مرجعين بديلين، العقل والواقع التاريخي، وكلاهما إنساني، ومن ثمّ تطوري "[1] .

وتقول أيضاً :"عندما كان طه حسين وعلي عبد الرزاق يخوضان معركة زعزعة النموذج (الإسلام)، بإسقاط صفة الأصلية فيه، ورده إلى حدود الموروث التاريخي، فيؤكدان أنّ الإنسان يملك موروثه ولا يملكه الموروث، ويملك أن يحيله إلى موضوع

[1] – مجلة "فصول" المجلد الرابع العدد الثالث صفحة 27 في مقال لها بعنوان: (الملامح الفكرية للحداثة) .

للبحث العلمي والنّظر، كما يملك حق إعادة النّظر في ما اكتسب صفة القداسة، وحق نزع الأسطورة عن المقدس، وحق طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة".[1] فهذه هي دعوتهم وهذا ما يهدفون إليه "نزع القداسة عن القرآن والسّنة"، ووضعهما على طاولة البحث العلمي، وليس الخطر في البحث العلمي، فالبحث العلمي المجرد لا يزيد الحق إلا ثباتا ورسوخاً، ولكن الخطر في نزع اعتقاد المسلم بعصمة الوحي الثّابت قرآنا وسنة، وفي ذلك خطر مستطير عن النّفس، لأن فيه تكذيبا لخبر الله وخبر رسوله ﷺ وإجماع الأمة، فهي دعوى صريحة للتحلل من القيود، ولكن باسم البحث العلمي !!

المعركة في حقيقتها إذن معركة قديمة في الفكر الحديث وهى ليست مجرد معركة حول قراءة النّصوص الدينية أو حول تأويلها بل هي معركة شاملة تدور على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية. معركة تقودها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدّين والتّمسك بالمعاني الحرفية للنّصوص الدّينية وتحاول قوى العقلانية المتقدمة أن تنازل الأسطورة والخرافة أحيانا على أرضها ولأنّ النّزال غالباً ما يتمّ بآليات السّجال الإيديولوجي دون البدء في تحقيق وعى علمي بطبيعة النّصوص وبطرائق تأويلها وقراءتها. تظل الغلبة على هذا المستوى من السّجال للخطاب الدّيني.[2]

المطلب الأول: موقف الحداثيين من السّنة عموما.

ولعلّ السّنة الشّريفة هي أحد مجالات الصّراع التي تدور رحاها بين المسلمين والحداثيين، فالحداثيون ينظرون للسّنة على أنّها:

1-نصوص بشرية بمجرد تجسدها في عالم البشر ولغته لو كانت وحيا.

---

[1] - المرجع نفسه صفحة 26.

[2] -ينظر كتاب نقد الخطاب الديني نصر أبو زيد ص 63.

2-التّعامل مع الرّوايات الحديثيّة و النّصوص الدّينيّة كالتّعامل مع الإخبار التّاريخيّة.[1]

والحداثيون يدعون لإبعاد السّنة لكن ليس بصراحة تامّة بل بطرق موصلة في نظرهم لذلك منها:

1-إعادة نقد السّنة وفق مناهج جديدة يلتقي بعضها مه منهج المحدثين أمّا المضامين مختلفة:<نقد الأحاديث بميزان جديد يقوم على سلامة و معقوليّة المتن ذاته لا على أساس سلامة الرّواة>[2] ،<وفق مناهج مستحدثة تفيد من الثورة المنهجية المعاصرة ، و تطرح جانبا منهج الإسناد معولة علة نقد المتون بقياسها على روح الإسلام و جوهره و مبادئه العامة كما وردت بالقرآن الكريم>[3].كلام جميل في ظاهره لكنه يحمل هدما داخليا بأن نقبل مرويات الكذابين و الوضاعين بالنظر لمتون مرويات لأنها توافق عقول تبعا لأهواء لا يمكن التحكم فيها بل المحدثين يستبعدون بنقد الأسانيد مرويات غير الثقات ثم بنقد المتون الأحاديث المعلة فنقد الأمرين هو صمام الأمان، ثم اقترحوا أسسا بعضها يحمل عناوين ما يفعله المحدثون لكن المضمون يختلف كليا و أخر جديد التركيب منها: عرض السنة على القرآن و عرضها على روح الإسلام و القيم العليا للمجتمع و العلم الطبيعي أسس هلامية غير منضبطة فكيف تكون علما يضبط.

2-إعادة قراءة النّص: فبعد نسف أغلب السّنة و إدخال ما ليس فيها يأتي الآن إفراغ ما ثبت من السّنة من محتواه باقتراح أليات جديدة لفهم السنة و استنباط ما يخدم

1يُنظر مفهوم النّص، أبو زيد ص 18-19.

2تحديث العقل الإسلاميّ ص 10نقلا عن الحداثة و موقفها من السنة.

3التراث و قضايا العصر، ص 54.

المجتمع على حسب دعواهم مِمّا يلوح فيه بريق الهوى و التميّع و فوضى الشرح و عدم التقييد و الانضباط مِمّا يؤدي بالتّأكيد على نتائج مغايرة لما كان عليه عهد الأمة بل نتائج غريبة عن المجتمع و ثقافته فتحول المجتمع إلى مجتمع آخر يحمل مواصفات توافق المجتمعات الأخرى التي لا تدين بالإسلام مع التّحلل من الدّين، و لنقرأ الآن لبعضهم ما يقولون : <يقتضي النّظر إلى النّص القرآني و الحديثي بمثابة نصا قابلا للبحث باتجاهات بحثية متعددة تعد الانساق المعرفية العلمية... كنظرية النص و نظرية التراث...>[1]،< وأبقت التراث شكلا و أعطته مضمونا جديدا يتناسب مع العقلية الحديثة المكتسبة>[2]، أما القراءة الإسلامية العلمية:< قراءة لا تميّيع النص ، و لا تمنح القارئ الحرية المطلقة في تصرفه بحسب أهوائه و مشاعره، بل هي قراءة تخضع لمنهج مشدود بثوابت مرتبطة باللسان و مقتضياه في فهم الخطاب من جهة ، و محتكمة إلى الشّرع و حدوده من جهة أخرى مِمّا يؤدي إلى ما أسماه الإمام الشافعي-رحمه الله تعالى- عقل المعاني>[3].

المطلب الأول: وحيية السّنة بين الإمام الشّافعي و الحداثيين:

كتب الحداثيون مجموعة من الكتب يدللون فيها عن رأيهم بعدم وحيية السّنة حتى تصبح تراثا تاريخيّا لا نصيب لها في تنظيم و حكم المجتمع يصبح المجتمع المسلم في مهب الريح لتفسيرات و أهواء بعض النّاس، لأنّ السّنة تمثل التّفصيل التّشريعي الذي إذا أبعدت منه فَقَدَ المسلمون التّفصيل التّشريعي وبقوا تحت رحمة تفسيرات المدارس الغربيّة البعيدة عن الواقع و الحقيقة، وذكروا بمجموعة من الحجج ، وسأخصص الحديث عن أبو زيد الذي لخص أدلة رده في ثلاث نقاط.

1النص القرآني، تيزتي ص93.

2من هنا يبدأ التغيير ص 305.

3القراءة الحداثية للسنة نقلا من الحداثة و موقفها من السنة، للحارث ص 237.

1- السّنة نص ثانوي شارح و مبين و ليس مؤسسا:

يطلق أبو زيد على السّنة أنّها نص ثانوي و يقول أنّ جوهرها هي شرح و بيان للنّص الأصلي الأول[1] ، و يقول أيضا: إنّ الرّسول ﷺ حامل رسالة بلغها عن ربه هي القرآن و في هذا البلاغ يكمن الوحي، أمّا سنته ﷺ فمنها ما هو شرح و بيان ، و منها ما هو اجتهاد ، و في القسم الأخير اختلف المختلفون . و ما فعله الإمام الشّافعي إزاء هذا الاختلاف هو أنّه أدمج كلّ العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي؟ أي لكلام الله سبحانه و تعالى، و بهذا الصّنيع صار كلّ ما ينطق به محمد و كلّ ما يفعله وحيا، و اختلفت الحدود و الفواصل بين الإلهي و البشري ، و دخل الأخير دائرة التّقديس>.[2]

و يقول:< فإنّ الوجه الثّالث محل خلاف و هو استقلال السّنة بالتّشريع يكشف عن طبيعة الموقف الذي أهيل عليه تراب النّسيان في ثقافتنا و فكرنا الدّيني . طبقا لهذا الموقف ليست السّنة مصدرا للتّشريع ، و ليست وحيا، بل هي تفسير و بيان لما أجمله الكتاب وحتى مع التّسليم بحجية السّنة فإنّها لا تستقل بالتّشريع، و لا تضيف إلى النّص الأصلي شيئا لا يتضمنّه على وجه الإجمال أو الإشارة .و لا شكّ أنّ هذا الموقف يختلف إلى حدّ كبير عن الموقف الذي جعل الشافعي يسود و هو اعتبار السّنة وحيا من نمط مغاير عن وحي الكتاب إنّ وحي السّنة هو الإلقاء في الرّوع أي الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام و ليس بالمعنى الاصطلاحي أي عن طريق وساطة جبريل >[3].

1ينظر الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولجية الوسطية، أبو زيد 13.

2المرجع نفسه 35.

3المرجع نفسه ص 83.

مناقشة الدّكتور أبو زيد:

1-عرض أبو زيد أدلة الإمام الشّافعي ولم يرد عليها بل اكتفى بوصفها أنّها غير مقنعة و أنها أيديولوجية :لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي المشار إليه1، و هذا قصور منه في دحض أدلة الإمام الشّافعي لعجزه أو لعدم فهمه أو لانعدام حجته، بل يرمي كلامه بهالة من الألفاظ الغربيّة حتى يظن المخدوع بكلامه أنه يملك حججا غير مفهومة لبسطاء النّاس. و خاصّة تهمة أدلجة الفكر الذي هو واقع فيها من رأسه لأخمس قدميه يقول علي صالح مصطفى: <و اختيار الدكتور النقد المعتمد على المادية الجدلية دليل وقوعه في الإسقاط الأيديولوجي و القراءة المغرضة التلوينية التي اتهم بها الخطاب الديني فهو يريدأن تنطلق النّصوص بما يريد لا بما أراد القائل>.[2]

2-الحجة الكبرى في إنكار وحيية السّنة هو عدم استقلالها بالتّشريع، يقول:<وحتى مع التّسليم بحجية السّنة فإنّها لا تستقل بالتّشريع، و لا تضيف إلى النّص الأصلي شيئا لا يتضمنّه على وجه الإجمال أو الإشارة .و لا شكّ أنّ هذا الموقف يختلف إلى حدّ كبير عن الموقف الذي جعل الشافعي يسود و هو اعتبار السّنة وحيا من نمط مغاير عن وحي الكتاب إنّ وحي السّنة هو الإلقاء في الرّوع أي الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام و ليس بالمعنى الاصطلاحي أي عن طريق وساطة جبريل >3.

فنسب للإمام الشّافعي ما لم يقله وسأنقل كلام الإمام ثم كلام الدكتور لترى

1المرجع نفسه ص 85.

2مقال تحت عنوان المذهب النقدي عند الدكتور نصر حامد و موقفه من الاحتجاج بالسنة رؤية نقدية، لعلي صالح مصطفى ص258.

3الإمام الشافعي، أبو زيد ص 83.

كيف حرّف الكلام قال الإمام:<و الوجه الثّالث ما سنّ رسول الله ﷺ فيما ليس فيه نص كتاب، فمنهم من قال :جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه أن يسنّ فيما ليس فيه نص كتاب، و منهم من قال: لم يسن سنة قط إلا و لها أصل في الكتاب كما كانت سنته لتبيّن عدد الصّلاة و عملها على أصل جملة فرض الصّلاة ... ومنهم من قال : بل جاءته به رسالة الله فأثبتت سنته بفرض الله ، و منهم من قال :ألقي في روعه كلّ ما سنّ: و سنته الحكمة الذي ألقي في روعه عن الله فكان ما ألقي في روعه سنته<[1]، و قول الدكتور السّابق :< فإنّ الوجه الثّالث محل خلاف و هو استقلال السّنة بالتّشريع ...<2.

المؤاخذات على الدكتور نصر:

- نسب للإمام الشّافعي ما لم يرجحه أو يبينّه فالإمام الشّافعي ذكر الآراء دون ترجيح.
- الإمام الشّافعي ذكر اختلاف تفسير العلماء للسّنة التي ترد و ليس لها نص كتاب والفرق بين الاختلافين كبير فالدكتور يُوهم القاري أن العلماء اختلفوا في هل تستقل السّنة بالتّشريع أم لا، لكن الحقيقة اختلافهم في تفسير تشريعات السّنة التي ليس لها نص كتاب3.
- عرّف وحي السّنة أنّ إلهام و الإمام الشافعي ذكرها في معرض ذكر تفسيرات العلماء وهو أحد أقوالهم أن الوحي هو الإلهام فقط ونفى وساطة جبريل عليه السّلام، و هذا قصور واضح منه فكيف للدّكتور أن يفسر قوله تعالى: إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17)فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ(19)سورة القيامة.و

1الرسالة، الإمام الشافعي ص 9291.
2الإمام الشافعي، أبو زيد ص 83.
3ينظر:نقض كتاب نصر أبو زيد،د. رفعت فوزي ص 58.

غيرها من الآيات الدّالة على وحيية السّنة ، وكيف يفسر لنا الدكتور ورطته التي عرّف بها النفث في الرّوع هو الإلهام دون وساطة جبريل:< وإن الرّوح الأمين نفث في روعي أنّه ليس من نفس تموت حتى تستوفي رزقها ، فاتقوا الله وأجملوا في الطّلب ...>[1]، و غيرها من الأدلة التي لا أظنّالدّكتور سبق أن قرأها حتى يكون لديه تصور كامل حول الموضوع بل يقتطف ما حضر أمامه دون الالمام بالموضوع، لذلك تأتي عدة أدلة أخرى ليس له جواب عنها.

2- بشرية محمدﷺ تضفي دخول العادات و الأعراف و الأخطاء على كلامه و عصمة كلامه نوع من الشّرك:يقول: <هكذا يكاد الشّافعي يتجاهل بشرية الرّسول تجاهلا شبه تام ، و تكاد تختفي من نسقه الفكري أنتم أعلم بشئون دنياكم ، حتى أنّه يجعل من مواصفات النظام الاجتماعي السّائد ، و الذي لم يقمه الإسلام ، سنة واجبة الاتباع، يجري عليها القياس 2،و يقول: إنّ فهم النّبي ﷺ للنّص يمثل أولى مراحل حركة النّص في تفاعله بالعقل البشري و لا التفات لمزاعم الخطاب الدّيني بمطابقة فهم الرّسول للدلالة الذّاتيّة للنّص ، على فرض وجود هذه الدّلالة الذّاتيّة ، إن مثل هذا الزّعم يؤدي إلى نوع من الشّرك من حيث إنّه يطابق بين المطلق و النّسبي ، و بين الثّابت و المتغير ، حين يطابق بين القصد الإلهي و الفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرّسول، إنّه زعم يؤدي إلى تأليه النبي ، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشرا ، و الكشف عن حقيقة كونه نبيا بالتركيز عليها وحدها>.3 و يعلق على كلام الإمام الشّافعي في وصف محمد ﷺفيقول: و تؤكد الدّلالات المستدعاة أنّ الشّافعي بدلالة الخطاب يجمع بين الأزلي و التّاريخي في شخص محمد و هذا يسهل إلى حد كبير عملية

1ينظر :صحيح وضعيف الجامع الصغير – الألباني الناشر : المكتب الإسلامي ص 385.

2الإمام الشافعي، أبو زيد ص 84.

3نقد الخطاب الديني ، أبو زيد ص 93.

تحويل السّنة بدلالتها الواسعة جدا إلى وحي1. و يقول أيضا:و تتضح الإجابة من خلال تحليل المكانة التّشريعيّة للسّنة في خطاب الشافعي ،خاصّة بعد أن وسّع مفهوم السّنة بحيث يضمّ الأقوال و الأفعال و المواقف ، و بعد أن جعلها وحيا مساويا للقرآن من كل وجه ، إن السّنّة المحمديّة بهذا المفهوم الواسع الذي لا يميز بين التّشريع و العادات، تتضمن بالضرورة العادات و التقاليد و الأعراف التي يرفضها الإسلام و لم ينكرها و هذه العادات و التّقاليد و الأعراف هي الممارسات القرشيّة التي كان يمارسها الرّسول بوصفه إنسانا يعيش في التّاريخ و المجتمع و الواقع...فإنّ الإمام الشافعي جعل من عادات قريش و أعرافها دينا ملزما للنّاس كافّة .2.و يقول: لكن توحيد الشافعي بين وحي القرآن و بين وحي السّنة لا يستقيم ، خاصّة و قد جعلهما على درجة واحدة من حيث قوة الإلزام ،لأنّ النّتيجة النّهائيّة لمثل ذلك التّوحيد مشارفة أفاق التّوحيد بين الإلهي و البشري.3، و يقول: لكن هذا التّأسيس للنّمط الثّاني على النّمط الأول لا يعني أنّ كلّ ما صدر عن الرّسول من أقوال و أفعال و تقريرات –و هو مفهوم السّنة– صدر عن وحي ، فكثير من الشّواهد تدلنا على أنّه كان يرى الرأي ثم يستشير أصحابه و يتبع رأيهم .[4]ويقول: إنّ تأسيس السّنة وحيا لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي الذي أسهبنا في شرحه و تحليله ، موقف العصبيّة العربيّة القرشيّة . التي كانت حريصة على نزع صفات البشريّة عن محمد و إلباسه صفات قدسيّة إلهيّة تجعل منه مشرعا .[5]

1الإمام الشافعي، أبو زيد ص 46.
2المرجع نفسه ص 44.
3الإمام الشافعي، أبو زيد ص 89.
4المرجع نفسه ص 89.
5المرجع نفسه ص 97.

مناقشة الدّكتور أبو زيد في هذه النّقطة: طرح الدكتور أبو زيد عدة قضايا يريد بها خلط الأوراق بنظام النوافذ المفتوحة حتى ينبهر الخصم أمامها لكن سأناقشه فيها واحدة تلو الأخرى حتى يتبين الحق من غيره.

بشريةالرّسول تتعارض في عقل الدّكتور مع استقلال السّنة بالتّشريع وذلك بتّأليه محمد و تشريكه لله في خصوصية حاكميته بالتّشريع، وفهم الرّسول ليس معصوما لأنه بشر و كم من مرة يقول الرّأيو يستشير أصحابه و يتبع رأيهم لأنه أصوب و لو كان كلامه وحيا ما ترك رأيه لرأيهم، و دافعها العصبية العربية القرشية جعلت من محمد مشرعا حتى تحولت عادات قريش التي لم يؤسسهاالإسلام و لم ينكرها سنة واجبة الاتباع، هكذا صوّر الدّكتور كلام الإمام الشّافعي حقيقته و دوافعه.

-بشرية الرّسول هذه حقيقة متفق عليها ، و لا ينقص منها أنّه معصوم من الله تعالى في التّبليغ بل العصمة تثبت أنّه بشر ولولا العصمة لوقع منه الخطأ أقرأ قوله تعالى:﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ ۖوَإِذًالَّاتَّخَذُوكَخَلِيلًا (73) وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (74) إِذًا لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا(75) .﴾سورة الإسراء. و غيرها من الآيات التي تفيد العصمة في التّبليغ عن الله تعالى الدّين كلّه.وقال تعالى: ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما﴾ (النساء: 113).فالله أنزل الكتاب الذي هو القرآن و ما الحكمة المنزلة كذلك أليست أمرا زائدا عن القرآن ألا تتناسب مع الآية ﴿ثم إنّا علينا بيانه﴾سورة القيامة، أي سينزل البيان بعد القرآن الذي هو الحكمة الذي هو شرح النبي ﷺ و تفسيره و بيانه و تخصيصه لعام القرآن وتقيده لمطلقه واستقلاله في التّشريع لما سكت عنه، إنّ الشّرح الذي يقبله العقل هو الشّرح الذي يجمع بين جميع

الآيات بخيط ضمها متناسقة مع بعضها لا نشاز فيها ولا إعوجاج، أمّا الرّأي الخاطئ هو الذي ينفرط من خيطه أغلب الآيات، فقد وردت كلمة الحكمة مع القرآن في عدة مواضع منفصلة عنه و قسيمة له، و المقام لا يسع أكثر من الإشارات.

-أمّا فهمه أنّه بشري ، و أنّه كان يرى الرّأي ويتبع غيره، و قوله أنتم أعلم بأمور دنياكم، فالدّكتور هنا يبدو أنّه وقع في خلط كبير بسبب جمع كلّ ما له علاقة بالموضوع و بتره عن سياقه حتى يكثر الحجج المؤيدة له أمام من لا يطالع أو ثقافته الشّرعيّة ضحلة. الحديث الذي استشهد به هو عليه و ليس له سأذكر الحديث أولا:

<مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺبِقَوْمٍ عَلَى رُءُوسِ النَّخْلِ، فَقَالَ: «مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟» فَقَالُوا: يُلَقِّحُونَهُ، يَجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِي الْأُنْثَى فَيَلْقَحُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئًا» قَالَ فَأُخْبِرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ، فَأُخْبِرَ رَسُولُ اللهِ ﷺبِذَلِكَ فَقَالَ: «إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ»،و عن رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ، قَالَ: قَدِمَ نَبِيُّ ﷺالْمَدِينَةَ، وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ، يَقُولُونَ يُلَقِّحُونَ النَّخْلَ، فَقَالَ: «مَا تَصْنَعُونَ؟» قَالُوا: كُنَّا نَصْنَعُهُ، قَالَ: «لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا» فَتَرَكُوهُ، فَنَفَضَتْ أَوْ فَنَقَصَتْ، قَالَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ»1. فألفاظ الحديث لو ركز الدكتور قليلا لكفته مؤونة فضحه فقول النّبي ﷺ : «مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئًا»و اللفظ الثّاني «لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا»، فاللفظ الأول كلمة ما أظن تدل على بشرية كلامه، و الثّانيّة لعلكم و ما تفيده لغة فهما كافيا نضفي البشرية على هذا الأمر و ما شابهه مما رتّبه العلماء تحت المصالح المرسلة و أنّ القول فيها لأهل الاختصاص و أنّ

1رواه مسلم في صحيحه ج4 ص 1836.

المصلحة هي الحاكمة و التّجربة و الخبرة وهذه لم ينسها الإمام الشّافعي بل مذهبه مليء بمثيلاتها.

ولعلّ الدّكتور لو اتعب نفسه فطالع في السّيرة كما يُوهم أنّه مطلع عليها لعلم أنّ الصّحابة يقرون أنّ هناك فرقا بين الوحي و الرأي الصّادر عن السّنة: «فَلَمَّا جَاءَ أَدْنَى مَاءٍ مِنْ بَدْرٍ نَزَلَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ الْحُبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ: يَا رَسُولَ اللهِ مَنْزِلٌ أَنْزَلَكَهُ اللهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَعَدَّاهُ وَلَا نُقَصِّرُ عَنْهُ أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ، فَقَالَ الْحُبَابُ: يَا رَسُولَ اللهِ فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ وَلَكِنِ انْهَضْ حَتَّى... »[1]. فسؤال الصّحابي عن المكوث الحربي هو وحي أم تخطيط لعلمهم أنّه يفعل ذلك بالوحي أو الرّأي، يدل على انتشار تصرفات النبيﷺ بالوحي حتى في العاديات لكن الله أعلم و أحكم فلو قال بالوحي لأحتج الدّكتور و أصحابه من أين لنا بالوحي في هاته الأمور؟ و عليه فلنترك الدّين كليّة لكن الله سلّم، و حوادث أخرى مماثلة تدل على هذا النّسق من المعلومات، ولو طالع الدكتور في كتب الأصول تقسيم تصرفات النبي ﷺ لزالت عنه هذه الشّبه لو أراد معرفة الحقيقة.

-أمّا العصبيّة العربيّة و دخول عادات العرب في الشريعة وأنّها سنّة متبعة و هي لم يؤسسه الإسلام ولم ينكره، هذه أعجب ممّا سبق كلّ شيء جاء عليه الإسلام فإن أقره فقد أصبح من صلبه فإنه لا يقرّ إلا ما كان متماشيا معه، ثمّ نسأل الدّكتور هل كان لزاما على الإسلام أن يؤسس أعرافا و عادات للمجتمع الذي ينظمه أم ليس عليه ذلك، فإن قال بالأول فنقول له أين هو إن؟ و إن قال بالثاني؟ فهو قصور من الإسلام لا يقبل منه، ثمّ هل عدم إنكار الإسلام يعتبر ضعف في الإسلام؟ أم تفتح واستجلاب كلّ خير؟ ولو كان من مجتمع جاهلي، فتعجب لمثل الدّكتور كيف ما جاء

1دلائل النبوة، للبيهقي ج3 ص 35.

الإسلام ادانوه مهما فعل لكن الله لا يلبي رغبة الأشخاص على حساب الأمة.

- أمّا حرصه على التّوحيد الذي رغب في الخروج عن حكم الله تعالى و ذم القائلين به كالإمام الشّافعي و المودودي في عصرنا و الحقيقة هو قول كلّ المسلمين لكن يريد أن ينسبه للبعض ليسهل التّنصل منه، ففي كتب أصول الفقه لكلّ المذاهب تصف الحاكم و الشّارع هو الله تعالى، ولا نعلم أحدا من المسلمين أشرك الله نبيه في أي شيء طيلة السّنين كلّها، فتوقع الدّكتور و تخوفه ليس حقيقة إلا في خياله هو، بل الكلّ يربط أمر رسول الله بالله و إلا كيف يجيب عن قوله تعالى: قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗوَاللَّهُغَفُورٌرَّحِيمٌ (31)قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ۖفَإِنتَوَلَّوْافَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (32) سورة آل عمران، و غيرها من آيات طاعة الرّسول و سؤاله والنزول عند حكمه.

3-عدم القول بتناسخ القرآن و السّنة :يقول :مادام القرآن و السّنة بمثابة نص واحد -كما ذهب الشافعي-فقد كان من المتوقع أن يجعلهما متناسخين ....و لا ينتبه الشافعي إلى مثل هذا الاستناد أنّ السّنة ليست وحيا ، و إنّما هي اجتهادات النّبي لفهم الوحي، و هي اجتهادات لا يصح أن تناقض مع منطوق الوحي، ناهيك بأحكامه وهكذا يتحدد دور السّنة في أنّها تابعة للكتاب ، إما بالتكرار، أو بالشّرح و التّفسير و البيان ويكاد يختفي دورها التّشريعي المستقل بوصفها وحيا، و إن يكن من نمط مغاير.. فالأصل لا يمكن يغيره فرعه.1.

مناقشة الدّكتور أبو زيد:مسألة عدم التّناسخ بين القرآن و السّنة لا علاقة لها بعدم وحيية السّنة، فالسّنة تختلف عن القرآن في عدة صور منها اللفظ فالقرآن وحي لفظا و معنى و السّنة وحي معنى دون اللفظ، و القرآن نزل به جبريل عليه السّلام والسّنة لا

1الإمام الشافعي، أبو زيد ص 90.

واسطة لها إلا في البعض، القرآن يتعبد بتلاوته أي في الصّلاة و السّنة لا يُتعبد بتلاوتها في الصّلاة إلا لمن عُدم حفظ القرآن، وغيرها من الأوجه الأخرى حتى لا يختلط كلام الله تعالى بكلام رسوله ﷺ ، أمّا مسألة النّسخ فلها النّسخ الجزيء، كتخصيص العام، وتقييد المطلق،قال الإمام الشّاطبي : وَذَلِكَ أَنَّ الَّذِي يَظْهَرُ مِنْ كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِينَ أَنَّ النَّسْخَ عِنْدَهُمْ فِي الْإِطْلَاقِ أَعَمُّ مِنْهُ فِي كَلَامِ الْأُصُولِيِّينَ؛ فَقَدْ يُطْلِقُونَ عَلَى تَقْيِيدِ الْمُطْلَقِ نَسْخًا، وَعَلَى تَخْصِيصِ الْعُمُومِ بِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ أَوْ مُنْفَصِلٍ نَسْخًا، وَعَلَى بَيَانِ الْمُبْهَمِ وَالْمُجْمَلِ نَسْخًا، كَمَا يُطْلِقُونَ عَلَى رَفْعِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ مُتَأَخِّرٍ نَسْخًا؛ لِأَنَّ جميع ذلك مشترك في معنى واحدًا، وَهُوَ أَنَّ النَّسْخَ فِي الِاصْطِلَاحِ الْمُتَأَخِّرِ اقْتَضَى أَنَّ الْأَمْرَ الْمُتَقَدِّمَ غَيْرُ مُرَادٍ فِي التَّكْلِيفِ، وَإِنَّمَا الْمُرَادُ مَا جِيءَ بِهِ آخِرًا؛ فَالْأَوَّلُ غَيْرُ مَعْمُولٍ بِهِ، وَالثَّانِي هُوَ الْمَعْمُولُ بِهِ.وَهَذَا الْمَعْنَى جَارٍ فِي تَقْيِيدِ الْمُطْلَقِ، فَإِنَّ الْمُطْلَقَ مَتْرُوكُ الظَّاهِرِ مَعَ مُقَيِّدِهِ؛ فَلَا إِعْمَالَ لَهُ فِي إِطْلَاقِهِ، بَلِ الْمُعْمَلُ هُوَ الْمُقَيِّدُ، فَكَأَنَّ2 الْمُطْلَقَ لَمْ يُفِدْ مَعَ مُقَيِّدِهِ شَيْئًا؛ فَصَارَ مِثْلَ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ، وَكَذَلِكَ الْعَامُّ مَعَ الْخَاصِّ؛ إِذْ كَانَ ظَاهِرُ الْعَامِّ يَقْتَضِي شُمُولَ الْحُكْمِ لِجَمِيعِ مَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ، فَلَمَّا جَاءَ الْخَاصُّ أَخْرَجَ حُكْمَ ظَاهِرِ الْعَامِّ عَنِ الِاعْتِبَارِ؛ فأشبه الناسخ والمنسوخ؛ إِلَّا أَنَّ اللَّفْظَ الْعَامَّ لَمْ يُهْمَلْ مَدْلُولُهُ جُمْلَةً، وَإِنَّمَا أُهْمِلَ مِنْهُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ3 الخاص.1

والأصل ان يناقش مسألة النّسخ عند كل علماء الإسلام لأنه يقرر أمرا يهم الإسلام لا مذهب الإمام الشّافعي وحده فعندما يحتاج الرّد على الشافعي فيما يخدمه يقدس القائلين بخلافه و عندما يكثر القائلون بخلافه و ليس ذكرهم لصالحه يغض عنها الطرف و هذا عين الأدلجة و التّعصب، لذلك سأذكر القائلين بجواز نسخ السّنة

[1] الموافقات الشاطبي المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمانالناشر: دار ابن عفانالطبعة: ط1، 1417هـ/ 1997م،ج3ص334.

للقرآن حتى نثبت وحيية السّنة من هذه الزّاوية كما يراها الدّكتور، وهو رأيُ أبي حنيفةَومالك وأكثر أصحابه ورواية عن الإمام أحمد وهو قولُ الأكثر1، ودليلهم أنّ الكُلَّ مِن عند الله ، والناسخُ حقيقةً هو الله على لسانِ رسوله بِوَحْيٍ غيرِ نَظْمِ القرآنِ .

المطلب الثاني: ثبوتيّة السّنة بين الإمام الشافعي و الحداثيين.

ثمّ ناقش أبو زيد الإمام الشّافعي في ثبوت السّنة ضمن التّفريق بينه و بين مذهب الإمام أبي حنيفة ليظهر نفسه مدافعا عن مدرسة الرّأي التي حسب زعمه تحترم العقل وهو يستعمل هذه المطية ليظهر أنّه مفكر من الدّاخل-أي مفكر إسلامي- و ليس من الخارج الذي سيجد الرّفض قبل معرفة شبهه حسب زعمه طبعا و إلا فالقرآن الكريم الذي هو مصدر كلّ علوم المسلمين الأول ناقش الكفار و ذكر حججهم و ردّ عليها بل أعطاها صبغة الخلود و البقاء دون خوف من ذكرها[2]، و جاء بها في أبهى حلة بلغة القرآن البليغة، فالمسلمون لا يخافون من ذكر حجج الخصوم.

1- الأخبار المتواترة تحتاج إعادة نظر:

قال أبو زيد:و الحقيقة أنّ الخلاف لم يكن حول حجية أحاديث الآحاد وحدها، بل هناك من قلّل من درجة حجية المتواتر ، و ذلك على أساس أن المتواتر ليس إلا الاجتماع على رواية بعينها، و لما كان التواتر جمع آحاد، و كانت شبهة الكذب يمكن

1ينظر : إرشاد الفحول ج 3 ص 639.وللفائدة يُنظر : الرسالة صـ (106) ، الواضح في أصول الفقه (4/ 258) ، روضة الناظر صـ (78) ، شرح مختصر الروضة (2 /320) ، تقريب الوصول صـ (318) ، مجموع فتاوى ابن تيمية (17/ 195 ، 197) و (19/ 202) و (20/ 398) ، إرشاد الفحول (3/ 639) ، مذكرة اصول الفقه صـ (83) ، معالم أصول الفقه عند أهل السنّة والجماعة صـ (267). البرهان في علوم القرآن (2 / 37) ، الإتقان في علوم القرآن (2 / 701) ، مناهل العرفان في علوم القرآن (2 / 237) وقد توسّعَ في الحديثِ عن المسألة .

2أغلب السّور المكيّة و بعض المدنيّة.

أن تلحق الأفراد، فإن نفي الكذب عن الأفراد مستحيل وعلى ذلك ينكر أصحاب الرّأي أن يكون العلم النّاشئ عن التّواتر مساويا للعلم النّاشئ عن العيان، كما يذهب الكثرة ، و يكتفون بالقولإنّ التّواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة لا[1] يقين. ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك أو يعتريه وهم2، و يقول أيضا: التّواتر ظاهرة تستحق دراسة أعمق من زوايا متعددة، تختلف عن تلك التي نوقشت من خلالها في التّراث، من هذه الزّوايا زاوية الاصطناع، فإذا كانت قوة السّلطة السّياسيّة و قدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة، فليس ثمة ما يمنع من فر ض التّواتر على مستوى الأخبار و المرويات بمحاربة الأخبار و المرويات المضادة لتوجهاتها.3.

مناقشة الدّكتور: أفكاره لا ترقى للمناقشة أصلا في هذه الجزئيّة لكن الضرورة العلميّة تحتمها في هذا الموضع لأنّه حرّف النّقل و بنى عليه حكما كمسلمة ليُكسب رأيه القوة و المنعة، و أنّ رأي الإمام الشافعي هو قول بعض أهل العلم و الكثرة على خلافه.

-قال إنّ الخلاف ليس في الآحاد فقط بل حتى في المتواتر و أنه يفيد الطمأنينة فقط عند الأكثر و نقل هذا الكلام عن الإمام أبي زهرة من كتابه عن الإمام أبي حنيفة و قول الإمام أبي زهرة عمدة لكن الدّكتور لم يواصل النّقل ليبيّن رأي الإمام أبي زهرة ، قال الإمام أبو زهرة ذاك الكلام و زاده دعما على لسان أصحاب ذاك الرأي ،ثمّ ختم

1و قد أخطا أبو زيد في نقلها: يوجب علم طمأنينة و يقين. و عجبت له كيف يعطف الطمانينة على اليقين و يشرح الطمانينة بما يخالف اليقين نقلا عن أبي زهرة، ينظر الإمام الشافعي، أبو زيد ص 106.

2الإمام الشافعي، أبو زيد ص 106.

3الإمام الشافعي، أبو زيد ص 107.

الإمام أبو زهرة أنّ أبا حنيفة يرى حجية المتواتر ولم يثبت أنّه أنكر خبرا علم تواتره[1] فهو ينفي ما يوهم أبو زيد أنّ الحنفية يشككون في المتواتر.

-ثمّ زاد شبهة أن المتواتر هو جمع الآحاد، وهذا من الافتراءات على تصوير مسألة المتواتر، فالمتواتر ليس جمع آحاد و لو قال ذلك أهل العلم لقالوا ينفع المتابعات للوصول لدرجة التواتر، و لم يشترطوا العدالة في التواتر و لا الديانة و لا غيرها إلا أنّ يستحيل تواطأهم عن الكذب و الجمع يكون في طبقة من السّند و منهم من زاد أنّنهاية الأخبار للحس [2]، فيبدو أنّ الدّكتور لم يتعب نفسه للقراءة لأهل الحديث ،حتي يثبت عنده أن الآحاد مهما أجتمع فلن يصل إلى المتواتر ، ولو اجتمعت الشّروط حتى وصل التواتر لانتفى عنه وصف الآحاد لأنّه استغنى عن الثّقة و العدالة و غيرها من شروط التّواتر لأنّ هذه الشّروط اعتبرها المحدثون خوفا من الغفلة و النّسيان و الاختلاط وغيرها من الأسباب التي يتقيها المحدثون في الآحاد ، أمّا الكذابون و الوضاعون فلا يشتغل بمروياتهم لا آحاد و لا تواتر، لكنّ الدّكتور بعيد عن الميدان فلا يعرف علومه، وردود كثيرة في تفاصيل علوم المحدثين ترد عليه ادّعاءه.

2-أخبار الآحاد تفيد الحكم بالظاهر مع جهلنا الباطن:

تحدث عن أخبار الآحاد أنها تفيد الحكم الظاهر دون الباطن بخلاف القرآن و المتواتر الذي يفيد الظاهر و الباطن و أنّ الآحادإذا ثبت لا يحتاج للقياس و أنّ الآحاد و القياس كلّها تفيد الظاهر و ثمّ ناقش مسألة الاتصال و الانقطاع بعد توثيق الرّواة

[1]الإمام ابو حنيفة، أبو زهرة ص307.

2ينظر تدريب الرّاوي في شرح تقريب النّوواي، للحافظ السّيوطي،،ج 2 ص627.و غيرها من كتب علوم الحديث.

فالصّحيح هو رواية الثقة عن مثله دون انقطاع غير مخالف للمعقول أو حديث أقوى منه فإذا تحققت هذه الشروط استحال اختلاف العلماء حولها فيعلق: و اللافت هنا أنّ الشافعي يقوم بعملية تبرير واضحة، فالواقع يؤكد له أنّه ليس ثمة إجماع على قبول السّنن الصّحيحة بالشّروط السّابقة- إلا أنّه يفترض- وهنا يمكن التبرير و المغالطة أن مجرد عدم الإجماع على خلاف السنة الحديث يؤكد حجيتها و معنى ذلك أنّ الصّحيح يتمتع بالمرتبة الثالثة من حيث الحجية بعد المتواتر و المشهور...لا نستطيع أن نقبل في النهاية تبرير الواقع الخلافي بالقول الذي يذهب إليه الشافعي ، إنّ عدم الاجماع على الخلاف درجة من درجات الحجية.1.

ثم ناقش المرسل و قال :و هكذا لا يألو الشّافعي جهدا في الحرص على إدراج المراسيل في إطار السّنة، توسيعا لمجال فعاليّة النّصوص.[2]

مناقشة الدّكتور:

-1هذا كلام المحدثين جلّهم لذلك جعلوه يفيد العمل لا العلم قال الإمام السيوطي: وَإِذَا قِيلَ هَذَا حَدِيثٌ (صَحِيحٌ فَهَذَا مَعْنَاهُ) أَيْ: مَا اتَّصَلَ سَنَدُهُ مَعَ الْأَوْصَافِ الْمَذْكُورَةِ، فَقَبِلْنَاهُ عَمَلًا بِظَاهِرِ الْإِسْنَادِ (لَا أَنَّهُ مَقْطُوعٌ بِهِ) فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، لِجَوَازِ الْخَطَأِ وَالنِّسْيَانِ عَلَى الثِّقَةِ خِلَافًا لِمَنْ قَالَ: إِنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ يُوجِبُ الْقَطْعَ، حَكَاهُ ابْنُ الصَّبَّاغِ عَنْ قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ، وَعَزَاهُ الْبَاجِيُّ لِأَحْمَدَ وَابْنُ خُوَيْزِ مَنْدَادَ لِمَالِكٍ، وَإِنْ نَازَعَهُ فِيهِ الْمَازِرِيُّ، بِعَدَمِ وُجُودِ نَصٍّ لَهُ فِيهِ، وَحَكَاهُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ عَنْ حُسَيْنٍ الْكَرَابِيسِيِّ وَابْنُ حَزْمٍ عَنْ دَاوُدَ.وَحَكَى السُّهَيْلِيُّ عَنْ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ ذَلِكَ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ فِي إِسْنَادِهِ إِمَامٌ مِثْلُ مَالِكٍ وَأَحْمَدَ وَسُفْيَانَ، وَإِلَّا فَلَا يُوجِبُهُ. وَحَكَى الشَّيْخُ أَبُو

1الإمام الشافعي، أبو زيد ص 109.

2المرجع نفسهص 109.

إِسْحَاقَ فِي التَّبْصِرَةِ عَنْ بَعْضِ الْمُحَدِّثِينَ ذَلِكَ فِي حَدِيثِ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ وَشِبْهِهِ،1، لأجل هذا نتج الخلاف بين أهل العلم في تفاوت حمل الحديث ووصوله إليهم، و لأنّه يفيد الظنّ والظنّ له مراتب حسب كلّ عالم.مع أنّ مجموعة من أهل العلم قالوا يفيد اليقين.

2-و أنّ الآحاد إذا ثبت فلا يحتاج للقياس فهذا ليس كلام الإمام الشّافعي، بل لو واصل القراءة في كتاب الإمام أبي زهرة كما يوهم القارئ لوجد أنّ هذا كلام الإمام أبي حنيفة رحمه الذي ادّعى أنّ الحنفية ينازعون في ثمرة المتواتر أنّه يفيد الطمأنينة، ولندع الإمام أبو حنيفة يردّ عليه و كفى به،قال الإمام أبو حنيفة: **كذب و الله و افترى علينا من يقول : إننا نقدم القياس على النّص، و هل يحتاج بعد النّص إلى قياس**[2].

3-يتهم الإمام الشّافعي بالمغالطة لتبرير مذهبه وهو لم يفهم كلام الإمام ، يقول الدّكتور:فإذا تحققت هذه الشروط استحال اختلاف العلماء حولها فيعلق: و اللافت هنا أنّ الشّافعي يقوم بعملية تبرير واضحة...3،و الإمام الشّافعي يقصد من تحققت عنده هذه الشّروط فهو ملزم بها فلو تحققت عند كلّ العلماء فهم ملزمون جميعا لذلك أغلب الخلاف في تحقق الشّروط و ليس في طرح الشّروط نفسها.

4-و ختم تعليقه على الإمام الشّافعي ، بأنّه أدخل المرسل ضمن السّنة لزيادة فعاليّة النّصوص، لكني سأترك عالما يتكلم يرد على هذه الفرية التّاريخية، قال الإمامأبو داود: وَأما الْمَرَاسِيل فقد كَانَ يحْتَج بهَا الْعلمَاء فِيمَا مضى مثل سُفْيَان الثَّوْريّ وَمَالك بن أنس وَالْأَوْزَاعِيّ حَتَّى جَاءَ الشَّافِعِي فَتكلم فِيهَا وَتَابعه على ذَلِك أَحْمد بن حَنْبَل وَغَيره

[1]تدريب الرّاوي، للسيوطي ج 1 ص 76.

2الإمام ابو حنيفة، أبو زهرة ص302.

3الإمام الشافعي، أبو زيد ص 109.

رضوَان الله عَلَيْهِمفَإِذا لم يكن مُسْند غير الْمَرَاسِيل وَلم يُوجد الْمسند فالمرسل يحْتَج بِهِ وَلَيْسَ هُوَ مثل الْمُتَّصِل فِي الْقُوَّة1، فأيهما نصّدق الإمام أبا داود الذي قال: إنّ الإمام الشّافعي ضيق عن المراسيل أمّ الدّكتور أبو زيد، ثمّ إنّ الاحتجاج بالمرسل ليس من الباب الذي قاله الدّكتور، بل من باب الاحتياط أولا ثمّ مراعاة الأعراف العلميّة لتلك العصور القديمة التي لم تراع في بعض الأحيان ذكر رجال كلّ السّند ثمّ إنّ كثيرا منها سانده العمل المتوارث الذي ÷و أقوى من التواتر.

الخاتمة:

وقد خلصت في مداخلتي إلى جملة من النّتائج من أهمّها:

-أنّ الحداثة مفهوم هلامي، وأنّها تمثل انقطاعاً معرفياً يحاول فهم الإسلام فهماً جديداً يبتعد فيه عن التّفسير التراثي عند المسلمين، بآليات غير صالحة لا تراع خصوصية نصوص المسلمين.

-وأنّ الحداثيين قد اعتبروا اهتمام الإمام الشّافعي متعصبا لعروبته و لمذهب أهل الحديث، و أنّه حجّر على العقل بوضع ضوابط تقيده، وأنّ دعاوى استحالة التّأصيل لايهدف منها في الواقع إلا التفلُّت من الأحكام الشّرعية وضوابطها.

-أغلب طروحات الدّكتور مغالطات في النّقل، و في الشّرح، و في نسبة الأقوال لأصحابها:

-1-حمل ذكر الاختلاف الذي شرحه الإمام الشافعي في تفسير العلماء لاستقلالية السنة بالتشريع على أنه خلاف في هل السنة تستقل أم لا؟

1 رسالة أبي داود إلى أهل مكة وغيرهم في وصف سننه،أبو داود،المحقق: محمد الصباغالناشر: دار العربية – بيروت،ص24-25.

-2-اقتصر على تعريف وحيية السنة أنها إلهام، - والإمام الشّافعي ذكرها في معرض شرح مذاهب العلماء في تفسير استقلالية السّنّة-و أنّه مجرد من وساطة جبريل، و أثبت بالخبر أن النفث في الرّوع بواسطة جبريل عليه السّلام.

-3-نسبة القول بمنازعة ما يفيده المتواتر عن الشّافعي للحنفيّة، و التّمويه بنقل كلام أبي زهرة دون الوصول لنهاية الفقرة التي يثبت فيها أبو زهرة انتفاء هذا الكلام.

-4-دعوة أن الإمام الشافعي هو من أدخل المرسل في دائرة الاحتجاج والحقيقة كما قال الإمام ابو داود أن الغمام الشّافعي ضيق دائرة الاحتجاج بالمرسل.

-اتهام الإمام الشّافعي يتجاهل بشرية الرّسول عند تقرير وحيية السّنة و أنّها نوع من الشّرك، و هو نسي أنّه متنصل حتى من نصوص القرآن، أنّ المسلمين منذ بدأ الإسلام لم يشرك أحد رسول الله ﷺ بل تعظيم الرّسول ﷺ ثمرة تعظيم الله تعالى لذلك لا يصفونه إلا برسول الله ﷺ.

-عدم معرفته بأقسام السّنة عند الأصوليين و الفقهاء و علماء المقاصد حتى يميزوا بين السّنة الوحي و بين السّنة البشرية، حتى يبقى المجال مفتوحا أمام القضاة و القادة و الرؤساء الذين لن يوحى إليهم، ويقدون بالرٍول في الاجتهاد لتسير مصالح الأمة.

-عندما يجد رأيا يردّ عن الإمام الشافعي يكبر به و يذكره، عندما يجد علماء ناصروا الشّافعي أو قالوا بحكم أشد منه لا يذكرهم و لا يعرج عليهم.

-كثير من القضايا الأصل أن يناقش فيها العلماء كلّهم لا الشّافعي وحده كمسألة النّسخ، لأنه إن ناقشهم كلهم افتضح ضعف قوله.

وأوصي:

-بدراسة الحداثيين الكبار كمشاريع متخصصة لتتبع كتبهم و مقالاتهم و مناقشة أراءهم.

-مناقشة الحداثيين تكون بنفس الأسلوب و المدارس التي يتبعونها في تحليل نصوص الكتاب و السنة أو تحليل خطاب علمائنا حتى يتسنى للمتأثرين بهم أو للذين يفهمون بهذا المنهج الاطلاع على الرّدود عليهم.

قائمة المصادر و المراجع

-القرآن الكريم.

- اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، محمد برادة، مجلة الفصول ع4 ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ، مصر ، 1984.

-الإمام أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه الفقهية، الإمام أبو زهرة دار الفكر العربي مصر،ط 2.

- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولجية الوسطية،الدكتور نصر حامد أبو زيد،نشر مكتبة مدبولي القاهرة مصر،ط 2 سنة 1996.

-الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم،ابن عبد البر الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي ،المحقق: الدكتور بشار عواد،الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت ط: 1، 1422هـ - 2002 م.

-تدريب الرّاوي في شرح تقريب النّوواي، للحافظ السّيوطي، حققه: محمد الفاريابي، الناشر: دار طيبة.

- التّراث والتّجديد: موقفنا من التراث القديم لحسن حنفي: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروتلبنان ط: 4 1992.

– حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،أبو نعيم أحمد الأصبهاني الناشر: السعادة – بجوار محافظة مصر، 1394هـ – 1974م.

–الحداثة و موقفها من السنة، د. الحارث فخري أصلها رسالة دكتوراه تحت إشراف أ.د. شرف محمود القضاة بجامعة الأردن بتقدير مشرف جدا، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة مصر ط1، 1434ه/ 2013م.

–الحداثة في الشعرية العربية المعاصرة بين الشعراء والنقاد عبد الوهاب البياني ومحي الدين صبحي انموذجا نادية بوذراع :26 ماجيستر جامعة الحاج لخضر باتنة الجزائر 2008/2007 .

– دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، للبيهقيالناشر: دار الكتب العلمية – بيروت ط: 1 – 1405 هـ.

– رسالة أبي داود إلى أهل مكة وغيرهم في وصف سننه،أبو داود،المحقق: محمد الصباغالناشر: دار العربية – بيروت لبنان.

– الرسالة الإمام الشافعي المحقق: أحمد شاكالناشر: مكتبه الحلبي، مصر ط: 1، 1358ه/1940م.

– سير أعلام النبلاء.شمس الدين الذهبي،المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط،الناشر: مؤسسة الرسالة.

–صحيح الإمام مسلم المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت لبنان.

–صحيح وضعيف الجامع الصغير – الألباني الناشر : المكتب الإسلامي الأردن.

– لسان العرب ، لابن منظور ، دار بيروت للطباعة و النشر بيروت لبنان ،1955.

– مجلة "فصول" المجلد الرابع، ع 3، في مقال لها بعنوان: (الملامح الفكرية للحداثة) .

– محيط المحيط ، المعلم بطري البستاني مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت لبنان 1977 .

– مصطلحات عربية في نقد ما بعد البنوية،أ حياة لصحف،منشورات المجلس الاعلى للغة العربية.

–مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن، الدكتور نصر حامد أبو زيد ،الناشر المركز الثقافي العربي ط1، .2014.

–مقال تحت عنوان المذهب النقدي عند الدكتور نصر حامد و موقفه من الاحتجاج بالسنة رؤية نقدية، لعلي صالح مصطفى ص258.

–من هنا يبدأ التغيير، الحمد التركي، دار السافي بيرون لبنان ط2، 2008.

– الموافقاتبالشاطبي المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمانالناشر: دار ابن عفانالطبعة: ط1، 1417هـ/ 1997م.

–نقد الخطاب الديني ، الدكتور نصر حامد أبو زيد، الناشر سيتا القاهرة مصر، ط 2، 1994..

–نقض كتاب نصر أبو زيد و دحض شبهاته،د. رفعت فوزي عبد المطلب ،مكتبة الخانجي ، القاهرة مصر ،ط 1، 1996 .

–النص القرآني أمام إشكالية البنية و القراءة،د.طيب تيزيني، دار الينابيع دمشق سوريا ط 2، 2008.

-http://www.alukah.net/sharia/0/23894/#ixzz5NZeIyMEk

-http://www.mominoun.com/articles/%D

نقد السنة عند الحداثيين

بقلم
زكرياء قـــادي د/ عبد المجيد مباركية
جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي
Aboumoncef2@outlook.fr abdou_zaki92@yahoo.com

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد فقد اصطفى الله ﷻ لحفظ كتابه وسنة نبيه ﷺ رجالاً أفنوا أعمارهم في الدفاع عن مصادر الوحي الرباني، بحفظ السنة في مصنفات متعددة المناهج، فجعلوا بذلك قواعد ومناهج لنقد كل الأحاديث الواردة عن طريق الرواة، حتى يميزوا بها الصحيح من السقيم، وهذا بغية الوصول إلى مشكاة الوحي، فيُنسب الحديث إلى النبي ﷺ أو يُنفى عنه، فقد انصبت جهودهم بالنقد الخارجي للأحاديث كما يسميه البعض، وهو ما يعبر عنه بنقد السند عند المحدثين، وكذلك النقد الداخلي للحديث، وهو نقد متون الأحاديث، وقد استقى علماء الفنون الأخرى من المحققين للتاريخ، ودارسي الآثار وفلسفة التاريخ من هذه المناهج، وجعلوها قواعد في أبحاثهم، وبالرغم من هذا كله فقد وُجد من أراد أن يطعن في هذه المناهج سواء بنفيها بالكلية، أو بإحداث تغييرات على التراث الديني، وذلك من خلال إسقاطه على الواقع المعاصر، وهذا لتحقيق التقدم ومواكبة النهضة والتنمية التي حققتها التجربة الغربية في بناء حداثتها، وأن واقع العرب والمسلمين ودفعهم إلى التقدم والحضارة لا يتحصل إلا عبر ذلك السبيل الذي سلكه الغرب، وذلك لأن الحداثيين العرب لا ينظرون إلى

التجسيد الأوربي لمبادئ الحداثة في سياقه التاريخي، والمكاني والخصوصي، وإنما ينظرون إليه في سياق التجاوز والتعالي فوق المكان والتاريخ، وبالتالي إضفاء الصبغة الإنسانية والعالمية على تلك التجربة، وعليه فإن أول خطوة في هذا الطريق تبدأ من الإصلاح الديني، فهو المفتاح لبقية الإصلاحات السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية، وحين يبدأ الإصلاح من الدين فهذا يعني أن التراث الديني سيكون هو ساحة التحرير لدى الحداثيين[1]، إما بالطعن في ثبوت النصوص، أو بمناهج النقد التي غربلت النص الديني الذي وصل إلينا، وبالتالي استبداله بتشريع محدث يتلاءم والعصر ، وإماّ إعادة قراءة وصياغة النص بصورة تسمح للذات المسلمة بالاندماج في فضاءات الحداثة الغربية دون تردد أو حرج.

- **أهمية موضوع البحث:** تكتسي الدراسة في هذا الموضوع أهمية بالغة في الدفاع عن السنة من كيد الحداثيين، حيث أرادوا بذلك الطعن في السنة من خلال إسقاطها بحكم نهائي وقطعي، وأنهم عرضوا كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم على القرآن والعقل وبعض التجارب المعاصرة فوجدوا أنها مخالفة لذلك. وبذلك يقتصرون على القرآن الكريم فقط، وهذا كمرحلة أولى، ليأتي الدور على القرآن أيضا بعد خلاصهم من سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام، وأنى لهم ذلك.

- **إشكالية البحث:** تكمن إشكالية الموضوع في البحث عن مستند الحداثيين في طعنهم للسنة عموماً، وذلك عن طريق نفي الوحي بالكلية إلى رسول الله ﷺ، وكذا مناهج المحدثين النقاد في تنقيتهم لأحاديث رسول الله ﷺ، وما الذي اصطنعه هؤلاء

[1] – مقال بعنوان: منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية، عبد الله بم محمد المالكي، إشراف عبد الله القرني، رسالة ماجستير في العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1431هـ، ص03

كبديل عن مناهج المحدثين، وهل هي فعلاً صالحة لأن تكون جداراً منيعاً لحماية حديث رسول الله من الزيف والدخيل.

- **الدراسات السابقة:** توجد الكثير من الدراسات والكتابات التي تكلمت عن موضوع الحداثة ولا يمكن حصرها في هذه النقطة، وهي ما يتعلق بمن كتب طاعنا في السنة وناقداً لها، وما يتعلق بالردود على هؤلاء الطاعنين من كتب ورسائل جامعية، وفهرس المراجع خير دليل على كم هذه الكتابات ويزيد، أذكر بعضًا منها: - الحداثة من منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، - جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين، زكرياء أوزون، - التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، - أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية.

- **خطة البحث (العناوين الرئيسة):** قدمت للبحث بمقدمة تحوي عناصرها المطلوبة، كما خصصت للمداخلة مطلب تمهيدي، قدمت من خلاله تعريف الحداثة ونشأتها في بلاد المسلمين، ثم مطلب أول عنونتُه بـ: الطعن في صفة الوحي عن النبي ﷺ وهو عبارة عن ملخص لما قدمه الدكتور الحارث فخري عيسى في كتابه (الحداثة وموقفها من السنة) في رده على ادعاءاتهم، وأخر ثانٍ هو عبارة عن ملخص أيضاً من نفس الكتاب بعنوان إنكار الثبوت التاريخي للسنة النبوية، أما المطلب الثالث فقد خصصه لمسألة النقد الحديثي للمحدثين والحداثيين وخلاصة الفرق بينهما، ثم ختمت البحث بأهم النتائج والتوصيات الناتجة عن البحث.

المطلب التمهيدي: الحداثة ونشأتها في بلاد الإسلام:

وأذكر من خلاله معنى الحداثة في اللغة والاصطلاح، ونشأتها في العالم الإسلامي.

أولًا: الحداثة لغة:

يتحدد معنى الحداثة لغةً في قولهم: حدث الشيء يحدث حدثاً وحداثة وأحدثه فهو محدث وحديث. وكذلك استحدثه.. فالحديث هو إيجاد شيء لم يكن وابتداعه، والمحدث هو الأمر المبتدع، واستحدثتُ خبراً أي وجدت خبراً جديداً، والحديث الجديد من الأشياء. والحدث هو الشاب، أو الأمر المنكر الذي ليس معتاداً ولا معروفاً، العالم محدث أي له صانع وليس بأزلي، فالحداثة هي الجدة، وأول الأمر وابتداؤه[1].

وجاء لفظ الحداثة في السنة في حديث هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ: "لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشاً استقصرت بناءه وجعلت له خلفاً"[2]، والحداثة هنا، بمعنى جديد عهد.

ثانيًا: الحداثة اصطلاحا:

لم يستقر الدارسون على تحديد واضح لمفهوم الحداثة، فقد عرفها الدكتور: حارث فخري عيسى بعد أن جمع بين تعاريفها عند عدد من العلماء في علومهم المختلفة فقال: "الحداثة هي محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده (ثوابته)، ليحقق تقدم الإنسان ورقيّه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدِراته للخدمة"[3].

---

[1] – لسان العرب، لابن منظور، مرجع سابق، ج 02، ص 130-134. كتاب العين، الخليل بن احمد الفراهيدي، مادة حدث، د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ج 03، ص 177.

[2] – صحيح البخاري، كتاب الحج، باب: فضل مكة وبنائها، ج 02، ص 146.

[3] – الحداثة وموقفها من السنة النبوية، د. الحارث فخري عيسى، أصلها: رسالة دكتوراه أشرف عليها: أ.د. شرف محمود القضاة، في الحديث الشريف وعلومه، جامعة الأردن، ط 01، 2013م، ص 33.

ثالثًا: نشأة الفكر الحداثي في بلاد الإسلام:

وفدت الحداثة إلى العالم الإسلامي بوساطة البعثات التي عادت من دول الغرب أو الذين انطلقوا من أنفسهم يطلبون العلم هناك أو يهاجرون إلى طلب الرزق في أوربا وأمريكا، أو الرجال الزاحفين علينا من بلاد الغرب زحفاً عسكرياً أو نصرانياً، أو عن طريق مؤسسات الفساد وأنديته كالماسونية والروتاري[1] وغيرهما، قوى هائلة عملت على نقل الفكر الحداثي للعالم الإسلامي. قوى خارجة عنا وقوى منّا[2]، بدءاً من سلامة موسى[3] الذي خطا في التبعية خطوة بعيدة تدعو إلى قطع الصلة مع ماضينا وأرضنا وديننا، والارتماء كلية في تبعية وعبودية لفكر الغربيين إذ يقول في كتابه (اليوم والغد):

[1] – هو منظمة تطوعية للخدمة العامة أسسه في شيكاغو في عام 1905 بول هاريس (محامي) وثلاثة من أصدقائه هم: سيلفستر شيلي (تاجر فحم) وجوستافوس لوير (مهندس مناجم) وحيرام شوري (خياط). ويعني اسمه التناوب لكون الاجتماعات كانت تعقد بصورة دورية. ويهدف إلى خدمة المجتمع الذي يقع النادي في دائرته، وخدمة أعضائه من خلال توثيق الصلات بين الأعضاء الذين ينتمون لمهن مختلفة. اتسعت عضوية النادي بمرور الوقت لتشمل في 2006 حوالي مليون ومائتي ألف عضو في 32 ألف نادي من 200 بلد. ويتم ضم الأندية في مقاطعة معينة إلى ما يعرف بمنطقة الروتاري. ينظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة عبر الشبكة العنكبوتية.

[2] – الحداثة من منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، ط 033. 1410هـ، 1989م، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ص 90.

[3] – مفكر مصري، ولد سلامة موسى عام 1887م بقرية بهنباي على بعد سبعة كيلو مترات من الزقازيق لأبوين قبطيين، التحق بالمدرسة الابتدائية في الزقازيق، ثم انتقل بعدها إلى القاهرة ليلحق بالمدرسة التوفيقية ثم المدرسة الخديوية، وحصل على شهادة البكالوريا عام 1903م .سافر عام 1906م إلى فرنسا ومكث فيها ثلاث سنوات قضاها في التعرف على الفلاسفة والمفكرين الغربيين، انتقل بعدها إلى إنجلترا مدة أربعة سنوات بغية إكمال دراسته في القانون، إلا أنه أهمل الدراسة وانصرف عنها إلى القراءة، فقرأ للكثير من عمالقة مفكري وأدباء الغرب أمثال: ماركس، وفولتير، وبرنارد شو، وتشارلز داروين، وقد تأثر موسى تأثرًا كبيرًا بنظرية التطور أو النشوء والارتقاء لتشارلز داروين، كما اطلع موسى خلال سفره على آخر ما توصلت إليه علوم المصريات.

"كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامي أغراضي في الأدب كما أزاوله. فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأروبا، فإني كلما ازددت معرفة بأروبا زاد حبي لها وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها"[1]، ويهاجم سلامة موسى الثقافة العربية والإسلامية ويهاجم رجالها وأدباءها وشعراءها وتاريخها هجوما وقحاً. وعاد طه حسين من فرنسا حاملا معه فكر التحرر للمصريين، فبدأ ينشر الدعوة إلى تحطيم التاريخ والدين والأدب والالتحاق بأروبا وزخارفها وحضارتها، فنشر كتاباً بعنوان: "مستقبل الثقافة بمصر" نهج فيه نهج سلامة لكن بأسلوبه الخاص، مدعياً أن مصر يونانية ولابد من العودة إلى أصلها، وهكذا استمرت الحداثة تتفشى في المجتمع العربي المسلم، فاستطاع أصحابها بمساعدة الأجانب والمغفلين من أمتنا والمنافقين أن يخدعوا الرأي العام ويسوقوه للمساهمة في الجريمة وهي فتح الباب للجيوش الغازية المحتلة في فرحة النصر البلهاء، ومضت الحداثة تشق الطريق ويمضي رجالها يحتلون كل يوم موقعا جديداً في أرض الإسلام، فتجرد بذلك المرأة من ثيابها وحجابها وخلقها وحيائها في بلاد الإسلام وترميها في لهيب الفتنة تحرق وتحترق، فتصبح المرأة عاملا مشاركا في نمو الفكر الحداثي وتنفيذ الجريمة بين تصفيق المجرمين والمغفلين الذين استعملهم الغرب لتجسيد مخططاتهم الداعية إلى هدم المجتمع الإسلامي، وهكذا كانت الحداثة جزءاً من فتنة كبرى دخلت العالم الإسلامي من أبواب الفكر والأدب والسياسة والإعلام[2].

المطلب الأول: الطعن في صفة الوحي عن السنة النبوية

ينظر الحداثيون إلى أن السنة النبوية إما أنها بشرية ابتداءً، أو أنها وحي إلهي المصدر،

[1] – الحداثة من منظور إيماني، المرجع السابق، ص 92.

[2] – مقال بعنوان: الحداثة الأدبية في ميزان النقد الإسلامية، د. عبد الكريم أحمد المحمود، ص 08.

إلا أنه بمجرد خضوعه لأفهام البشر، وبلسان البشر، يخرج عن وحيته التي أُنزل بها، وهذا معناه أن النص الديني في القراءة الحداثية ثابت من حيث منطوقه متحرك من حيث مفهومه، فلا مدلول له إلا ما يضعه البشر من مدلولات وفقاً لأفهامهم الخاصة، فهو قابل للتغيير قبولاً ورفضاً، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها (تأنسنت) منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد[1].

ذهب فريق من الحداثيين إلى أن الحديث النبوي ليس وحياً منزّلاً، ولو كان كذلك لأصبح متنه قرآناً يقرأه المسلم عند أدائه للصلاة، وهو ظني الثبوت، نُقل بالمعنى وإن حاول البعض إقناعنا بدقة الرواة في نقل الحديث عينه، وما اختلاف متون رواياته الصادرة عن راوٍ واحدٍ واعتمادها إلا دليل على ذلك[2].

وكأن عدم قراءة السنة في الصلاة دليل على عدم وحيتها، أو أن كل ما يقوم به المسلمون في صلاتهم هو قرآن، ونحن نعلم أن صلاة المسلم تحوي أذكاراً ليست قرآناً وإنما هي سنة نبوية، كالتسبيحات والصلاة الإبراهيمية، ودعاء الاستفتاح والتشهد وغيرها، وعلى هذا القول فلابد وفق منطق الحداثيين أن تكون هذه الأذكار من قبيل الوحي القرآني، ولما كانت من السنة وليست قرآناً لزم من ذلك أن السنة وحي مثل القرآن[3].

وقد استدل الحداثيون بأمور عدة لنفي صفة الوحي عن السنة منها:

---

[1] – القراءة الحداثية للسنة النبوية وضرورة تأسيس لفقه البلاغ النبوي، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص 16، نقلاً عن كتاب الحداثة وموقفها من السنة النبوية، للحارث فخري عيسى، ص 119.

[2] – جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين، زكرياء أوزون، الطبعة الأولى، 2004م، رياض الرايس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ص 14.

[3] – الحداثة وموقفها من السنة، للحارث، مرجع سابق، ص 120 بتصرف.

أولاً: قراءة الآيات الدالة على وحيية السنة قراءة حداثية: ومن هذه الآيات أذكر مثالاً واحداً.

في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم 3، 4]، فقال الحداثيون بأن المراد بالوحي في الآية هو القرآن الكريم فقط(وهو قول بعض المفسرين)، بدعوى أن القرآن الكريم هو المشكوك فيه في بداية النبوة، ولم تكن مسألة وحيية السنة مطروحة حينها، بدليل الآية: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ [النجم 1]، والنجم هو الفواصل بين الآيات، لقوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ [الواقعة 75]، فيأتي سياق الآيات بعده تبعاً له، ففهموا الآية على ظاهرها، وهو يشبه ما ذهب إليه أهل الظاهر من فهم آية ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح 10]فوقعوا في التشخيص تعالى عما يقولون[1].

وهذا الاستدلال لا يستقيم لوجوه[2]:

- اعتمد أصحاب هذا القول بأن "مواقع النجوم" هي الفواصل بين الآيات، وهو تفسير بعض الإسلاميين، وقد يكون أحد أوجه التفسير المحتملة للآية وليس قولاً واحداً في فهمها، والتفسير الأقرب لهذه الآية هو حملها على ظاهرها، والنجم الوارد فيها إنما يراد به النجم الحقيقي ذلك الفلك السماوي، والعلم الحديث أثبت الحركة الدائمة والجريان المستمر للنجوم فلا تثبت بموقع واحد أبدا[3].
- القراءة التراثية الإسلامية للنصوص مرفوضة لدى الحداثيين، وقد أخذوا هاهنا التفسير التراثي للآيات على أنه مقبول مسلّم به، وهذا ينافي منهجهم.

---

[1] - دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، محمد شحرور، الطبعة الرابعة، 1997، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ص233، 235.

[2] - الحداثة وموقفها من السنة، الحارث، مرجع سابق، ص 122,121.

[3] - الحداثة وموقفها من السنة، الحرث، المرجع نفسه، ص 122.

- وأما قولهم بأن المشكوك فيه في بداية الإسلام هو القرآن، وليس السنة التي لم تكن موضع بحث أو تأسيس، فالمقصود بآيات النجم هو القرآن، فهو الوحي وليس السنة.. وهذا لا يستقيم أيضاً لأن آيات النجم لم تأت لإثبات مصدرية القرآن بأنه وحي، بل جاءت للتدليل على أن الدعوة التي يدعو إليها محمد ﷺ بكل مكوناتها إنما هي وحي من عند الله، وليست من ادعائه ﷺ بما تتضمنه من دعوة إلى التوحيد، ومن الطريق المستقيم على شريعة الإسلام المبين، وهذه الدعوة سواء ما كان منها نصاً قرآنياً أو ما كان منها دعوة بلغة النبي ولسانه ﷺ، فهي كلها من عند الله، وكلها وحي، ولا يوجد ما يشير إلى أن المقصود هو القرآن فقط.

ثانياً: رفض حديث: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه»[1]، و وحيية السنة لنهي النبي عن كتابتها:

ذهب الحداثيون إلى رد هذا الحديث بدعوى أنه لو كان كذلك فهو إما تابع للقرآن –أي تتمة له– أو تكملة له لبيان دينه وشريعته، ولما كان كذلك فلِمَ لمْ يعنَ النبي ﷺ بكتابته كما عني بكتابة القرآن؟ ولم يجعل له كتاباً يقيدونه فيه كما جعل للقرآن؟ بل نهى عن كتابة غير القرآن[2].

فالقول بأن القرآن غير مكتمل، وجاءت السنة تتميماً له وإكمالاً فهذا لا يستقيم، لأن وجود الشيء ومثله لا يُفهم منه أن أحدهما ناقص والآخر متمم له، بل يعني أن هذا المِثل مغاير للأصل الذي يماثله، كوجود الدستور والقانون في الأنظمة اليوم، فوجود القانون لا يعني أن الدستور ناقص أو غير مكتمل، بل يعني أنهما يسيران في

[1] – مسند الإمام أحمد، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2001م، طبعة الرسالة، حديث المقدام بن معدي الكندي، إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح، ج 28، ص 410.

[2] – أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 51، 52.

نفس الفلك، والقانون يتشرّب من روح الدستور لا يناقضه ولا يخرج عنه، ولكنهما متمايزان عن بعضهما، وهكذا السنة وكونها مثل القرآن يعني أنها مشابهة له من جهة كونهما وحياً من عند الله، وإن تمايزا في درجة الوحي وقطعية ثبوته وتفصيلاته وغيرها[1].(هذا الجواب على الحداثيين في رد الحديث أو تأويله لا يكفي، تأتي بأجوبة أخرى)

ثالثاً: السنة ليست وحياً ربانياً بل هي إلهام وحديث نفسٍ:

بمعنى أنها عملية استرجاع لتجربة محمد ﷺ الشخصية، ولا دخل لأحد معه فيها، لكثرة ممارسة الحياة، وشدة انخراطه في هموم عصره ومخالطته قومه، حتى أصبحت أفكاراً ينادي بها في اللاوعي، فخرجت على لسانه من قلبه في نوع من الإلهام والإيحاء، فكل ما اختزنه محمد في ذاكرته سيرجع عن طريق الوحي في حالة الإيحاء الداخلي، عن طريق الصوت الداخلي الملهم في فترات الانحطاط والذي اعتبره محمد بكل حماس وحياً إلهياً من الخارج، فهو خطاب للنفس، وإيحاء للقلب[2].

ويُرد على ذلك بأن الوحي له صور ودرجات، والإيحاء والإلهام هو صورة من صور الوحي في تنزلاته على قلب النبي ﷺ، وهناك فرق كبير بين الإلهام في الحالة البشرية، وبين الإلهام في الحالة النبوية، ففي الحالة البشرية يأتي الإنسان بنتائج لممارسات فاعلة وطويلة لها علاقة بالحياة مبنية على مقدمات من الواقع، أما في الحالة النبوية فلا وجود للتشابه بينهما فقد جاءت بأحكام وأفعال منشأةً إنشاءً جديداً بالكلية، ليست كلها مبنية على مقدمات من الواقع[3].

---

[1] – الحداثة وموقفها من السنة، الحارث، ص 123 بتصرف.

[2] – تاريخية الدعوة الإسلامية في مكة، هشام الجعيط، الطبعة الأولى 2007، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص 155، 156.

[3] – الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري، مرجع سابق، ص 126، بتصرف.

رابعًا: نفي الوحي بتعظيم صفات محمد ﷺ البشرية القيادية:

يذهب بعض الحداثيين إلى تعظيم صفات النبي ﷺ، فهو الشخصية الفذة والقائد العظيم، والمفكر المبدع، والعبقري الفيلسوف، والعالم واسع الاطلاع، والمشرع المتمرس،...[1]، متجنبين ذكر صفة الوحي عنه ﷺ، فالقول بأن السنة وحي من الله فيه سلب النبي خصائصه من الفهم الثاقب والرأي الصائب، فهذا المدح في حقه، وإن كان غير مرفوضٍ في مبدئه، إلا أنه مرفوض من حيث المآل والمغزى الرامي إليه لإبعاد صفة الوحي عنه، فاختيار الله لأنبيائه إنما يكون لتوافر كل تلك الصفات فيهم، يضاف إليها أنهم صناعة ربانية، واعتناء إلهي، وتهيئة علوية له ليكون حاملاً للرسالة وداعياً إلى الله على بصيرة[2].

خامساً: رفض مبدأ العصمة للنبي ﷺ:

ذهب بعض الحداثيين إلى إنكار مبدأ العصمة عن النبي ﷺ، حيث أنه بشر كباقي البشر يخطئ ويصيب، ودليلهم في ذلك أن الله سبحانه وتعالى أورد عدة خطابات في القرآن الكريم تعاتب النبي ﷺ كما جاء في قصة ابن أم مكتوم في سورة عبس[3]، ويضاف إلى ذلك بعض الروايات التي يخبر النبي فيها عن نفسه كحديث: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن بحاجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا لا يأخذه.. » الحديث[4].

---

[1] – ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، الطبعة الأولى 2001، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص 85، 86.

[2] – الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري، مرجع سابق، ص 127 بتصرف.

[3] – الإمام الشافعي وتأسيس الإيديوليجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، الطبعة الأولى، 1992، دار سينا، القاهرة، مصر. ص 46.

[4] – الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم، ت: محمد زهير بن ناصر، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ج 09، ص 69.

ويرد على ذلك بأن في عتاب الله سبحانه وتعالى لنبيه عن طريق القرآن إعجاز، وهو ما يثبت بأن القرآن هو كلام الله الموحى إلى نبيه، ولم يكتبه محمد ﷺ، ولم يضعه من تلقاء نفسه، ولو كان كذلك لما عاتب النبي نفسه من خلال كتاب هو واضعه.

وأما وقوع الأخطاء الاجتهادية منه ﷺ والمقدرة له من عند الله، فهي دليل للناس على أنه بشر كباقي البشر، لا يعلم من الغيب إلا بما أطلعه الله عليه، ويقضي بين الناس بما أظهروا من علانية ليكون لأمته قدوة في القضاء، ولو شاء الله أن لا يخطئ النبي في حياته قط لكان كذلك، وما سلم النبي أيضا من الانتقاد، ولكن حكمة الله اقتضت أن يكون نبينا بشر كباقي البشر، وإلا فأنه يرسل ملكا في الناس وينتهي الأمر.

المطلب الثاني: إنكار الثبوت التاريخي للسنة

ذهب العديد من الحداثيين إلى إنكار الثبوت التاريخي للسنة إلى النبي ﷺ، بدعوى أن النبي لم يقلها، وأن الرواة بعده هم من ألف هذه الأحاديث واختلقوها، وأخذها أصحاب المصنفات وجعلوها في مصنفات وأطلقوا عليها تسميات من عندهم كالسنن والمسانيد، وكان مستند الحداثيين في عدم ثبوت نسبة السنة إلى النبي ﷺ إلى عدة أمور لعل أبرزها: تضخيم حركة الوضع في الحديث، وتأخر تدوين السنة إلى ما بعد المائة الأولى من وفاة النبي ﷺ، مما أفقدها قيمتها الثبوتية، فيقول الجعيط: "لا نعتمد على ما أكمل به الإسلام فيما بعد من سيرة وتاريخ وطبقات وحديث، لأن القاعدة أن كل ما دون بعد مائة سنة من الحدث فاقد لثقة المؤرخ"[1]. وقد رد الحداثيون كثيرا من أنواع الحديث المنقولة بالطرق غير المقيدة ومنها النقل الشفاهي للأحاديث والرواية بالمعنى.

أولًا: الطعن في السنة القولية والفعلية وخبر التواتر والآحاد:

[1] – السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، جعيط، مرجع سابق، ص 94.

لا تزال محاولات الحداثيين في إنكارهم للسنة مستمرة حتى أنهم وصلوا هذه المرة إلى ميدان المتواتر[1] وخبر الآحاد[2]، فذهبوا إلى تحليل كلام الأصوليين من أن خبر الآحاد يفيد العلم القطعي، أو العلم الظني، وفي دلالته في مجال الأحكام والعقائد، كما أخذوا منحى أنه لا يفيد العلم، وإنما في حال صحته يفيد الظن فقط، ولا يعمل به في العقائد، ولا تثبت به الأصول، (فالنظرية الأصولية الكلاسيكية التي تثبت السنة بوصفها الأصل الثاني للتشريع بدأت تفقد الكثير من تماسكها في الفكر الإسلامي المعاصر، وأبرز وجه لهذا التصدع مواقف الدارسين المحدثين من أخبار الآحاد)[3]، فخبر الآحاد عندهم لا يعد ديناً، ولا يثبت الدين به، وهو مما لا يجب تعلمه، والجهل به لا يضر، وإذا استدل أحدهم الذين أرسلهم النبي ﷺ إلى الملوك والقبائل لتبليغ الرسالة قالوا بأن (العمل بخبر الواحد مقتصر بعهد رسول الله، فالرسول اختبر بنفسه علمهم وأخلاقهم، وسبر أخلاقهم، وسبر أغوارهم.. فتثبّت محمد من أمانة رسله وصدقهم)[4].

ولم يقبل الحداثيون، أو بعضهم السنة العملية، إلا لأنهم أدركوا فيها إكمال الدين وعدم تحققه إلا بها، ولأن النبي هو أول من صلى الصلاة التي نراها، وفصّل أوقاتها وعدد ركعاتها، وهو أول من حدد نسبة الزكاة ب(2,5 ٪) للفقراء، ولذلك قال تعالى:

[1] – المتواتر عند أهل الحديث: هو ما رواه الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه، من غير شذوذ ولا علة.

[2] – الآحاد: وهو عند أهل الحديث ما فقد أحد شروط التواتر.

[3] – الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزه، ط1، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي للتحديث الفكري، بيروت، ص 309، 310. الكتاب غير متوفر على الشبكة وقد نقلت هذا عن كتاب الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري، ص 102.

[4] – مجلة المنار، محمد توفيق صدقي، السنن والأحاديث النبوية، كلمات في النسخ والتواتر وأخبار الأحاديث والسنة، رداً على الأستاذ الشيخ صالح اليافعي، الكلمة السادسة في الوتر، ط2، مصر، ج 11، ص 771.

﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور56]، وهو ما يدل على أن هذين القولين فقط هما ما يؤخذان عنه وقد حصلنا عليهما من طريق السنة الفعلية المتواترة وليس السنة القولية[1]، فالحداثي هنا قصّر الأخذ من السنة في المواضع التي ذكرها القرآن ونبّه عليها من السنة العملية فقط التي لا سبيل لمعرفتها إلا بالسنة، خلافاً لعلماء الإسلام.

ومن هنا فإن منهج هذا الفريق من الحداثيين بقبول المتواتر فقط مع توسيع شروطه لينتهي إلى قبول السنة العملية من العبادات فقط، ثم يأتي في مرحلة لاحقة ليصنف العبادات نفسها على أنها وسائل لتحقيق المعاني في نفس المؤمن، فهي غير مقصودة بهيئاتها التي مارسها الرسول ﷺ، ليصل إلى إقصاء السنة كلية عن التشريع أو عن التأثير في حياة الناس، لقلة المتواتر ولأن أخبار الآحاد هي الأعم الأغلب من السنة النبوية[2].

ثانيًا: الرواية بالمعنى ونقل الحديث مشافهة

ومن مطاعن الحداثيين في السنة إنكار الثبوت التاريخي لها، بدعوى أنها بقيت مئة عام بعد وفاة النبي ﷺ دون تدوين تتناقل شفاها، يقول أبو زيد: "والنصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي ولو لفترة محدودة كالأحاديث النبوية، فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيداً من جانبي المنطوق والمفهوم معاً، إذا يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق، ويصبح تحديده أمراً اجتهادياً خاضعاً بدوره لجدلية الكشف والإخفاء"[3].

---

[1] – جناية البخاري، زكريا أوزون، مرجع سابق، ص 16.

[2] – الحداثة وموقفها من السنة النبوية و الحارث فخري عيسى، مرجع سابق، ص 154.

[3] – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، الطبعة الثانية، 1994، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، ص 119.

فاستنادهم إلى مسألة النقل الشفاهي للسنة طوال مائة عام من وفاة النبي ﷺ مما ينفي الثبوت التاريخي للسنة وهذا لا يستقيم، وذلك لأن التناقل الشفاهي أحد وسائل تناقل العلم، وأحد وسائل التعلم والتعليم، فلهذه الوسيلة ميزاتها العديدة التي منها توصيل العلم مع إيصال الفهم المراد من الكلام، والمتعلم بهذه الطريقة يعيش أجواء الرواية وملابساتها وقرائنها، حتى أن القرآن الكريم في عصرنا الحاضر لو لم تلقَّنْه شفاهيا عن شيخ كلمة كلمة ما سلمت قراءتك، كما أن جوَّ نقل العلم شفاهيا أدعى للحفظ، وأقدر على الإدراك، ويوفر الجو العلمي والحوار بين المدرس والمتلقي، فيتم الوقوف على المبهمات، والسؤال عن غير الواضحات.

إلا أن الحداثيين يصوّرون بأن الطريق الأوحد والأمثل لنقل العلم هو التدوين والكتابة، حيث أن التدوين بذاته لا يسلم أيضا من أحد السلبيات التي يمكن الاستناد إليها للطعن في السنة والقول بعدم ثبوتها، وهناك الكثير من العلماء يقدمون مسألة الحفظ في الصدر على الحفظ في الكتاب، وهذا لأن بعض الأئمة كانوا يكلفون النساخ بكتابة الأحاديث ومروياتهم، ومن الإشكالات التي يقع فيها قارئ هذه الأحاديث:

- أن حروف اللغة العربية في عهد الإسلام الأول إلى غاية العهد الأموي لم تكن بها نقط، مما يضع القارئ لهذه المرويات في حيرة بين تمييز بعض الكلمات فيقع بعد ذلك في بعض التصحيف والتحريف.

- اتساع معاني الكلمة الواحدة في اللغة العربية، حيث أنها تختلف من معنى لآخر باختلاف الحركات والسياق ونبرة الصوت، ومن ذلك ما جاء في السنة من بعض الألفاظ المتعددة المعاني: منها لفظ (بعل)، وقد جاءت بمعنى الزوج، وجاءت بمعنى النبات الذي يسقى بماء المطر والمياه الجوفية، كذا كلمة (أجل) جاءت بمعنى نعم، كذا بمعنى الموت، ومن هنا كانت الوجادة التي هي عبارة عن مرويات مكتوبة من أدنى

أنواع الحديث قبولاً عند المحدثين، فيما يعد التحديث والسماع من لفظ الشيخ أقوى المراتب تحملاً[1].

أما مسألة الرواية بالمعنى فقد اعتمدها الحداثيون كوسيلة للطعن في السنة بأن الكلام الذي صدر من في النبي ﷺ لم يكون موافقاً لما قاله هؤلاء الرواة، وهذا كله للتقليل من شأن الحديث النبوي وإنكار ثبوته، ليصفوا ما وصل إلينا من روايات حديثية بأنها تفسير للتفسير، ولكن يرد عليهم بأن الرواية بالمعنى إنما وضعت احتياطاً، وأمانة في أداء العلم، وعدم الجزم بما يروونه، ومنهج علماء الحديث النقدي عالج مسألة الرواية بالمعنى ووضع لها شروطًا وقواعد تحكمها، حيث لا يقتصر وجود الحديث عند شخص واحد، بل إن من شروطها تعدد رواتها، فيقوم نقاد الحديث بجمع الرواية من مختلف الرواة وتتم مقابلتها بعضها ببعض' وتمييزها ونقدها، مبينين موضع الاتفاق بينهم وموضع الاختلاف، فيثبتوا الرواية باللفظ في ما لم يختلف فيه الرواة، ويشيروا إلى ما ترجح إليهم بأنه رواية بالمعنى من خلال الاختلافات البسيطة في تعبير كل راوي عن المسالة المعينة، فنتجت عن هذه العملية أنواعاً من علوم الحديث منها: (المصحف والمدرج، المضطرب، الشاذ، المعلل..)[2]، إضافة إلى أن الأحاديث المروية بالمعنى كليا ليست بالكم الكبير، وما كان من روايات بالمعنى فهو في شطر من الحديث وليس الحديث كله، وهذا لأن أحاديث النبي ﷺ لم تكن في عمومها بالمطولة إلا القليل منها، وهذا ما جاء على لسان أمنا عائشة رضي الله عنها قالت: «كان يحدث حديثاً لو عده العاد لأحصاه». وهذا دليل على قلة كلمات النبي ﷺ، كيف لا وقد أوتي جوامع الكلم، فينطق بالكليمات المعدودات ذوات المعاني الكثيرات.

---

[1] – الحداثة وموقفها من السنة، الحارث، مرجع سابق، ص 158، 159، بتصرف.

[2] – الحداثة وموقفها من السنة، الحارث، المرجع نفسه، ص 159.

فتكون الرواية بالمعنى حسب رأي الحداثيين في القرن الهجري الأول، وهذا القرن مع ما قبله يعد أهله أهل لغة وفصاحة وبيان، فإذا رووا بالمعنى لم يخرجوا عن أصل الخطاب، مع قلة وقوع الرواية بالمعنى، فكانت جل الروايات باللفظ لا بالمعنى.

ثالثًا: الحديث والسيرة أساطير لا أصل لها

يرى بعض الحداثيين أن السيرة والحديث النبوي من نسج الخيال الجمعي للأمة لإيجاد نصوص تتطابق مع القيم المثالية، ومع النموذج الخيالي المفترض، وهي غير موجودة على أرض الواقع، ولم تتحق يوماً في الوجود، يقول حمزة محمد: "فالحديث النبوي في نهاية الأمر تمثُّل لما استوعبه المحدثون فيما بعد أو كما فهموه، ففيه جانب كبير من ذات الراوي وثقافته ووعيه، فنقل التاريخ لا يعكس التاريخ كواقع وأحداث"[1]، وهذا الكلام يؤدي إلى رفض الروايات، وقراءتها على أنها انعكاسات لما يجول في خاطر الراوي، وما هو مستقر في خياله، ولا علاقة بين المروي وبين الحدث المعاش.

وإن سلّمنا بقبول هذا الكلام يستلزم منا أن نردَّ أيضًا الروايات التي جاءتنا بخصوص الحروب التي وقعت في العالم ولم نشهدها كالحرب العالمية الأولى والثانية، قنبلة هوريشيما وناقازاكي ونقول بأنها نسج من خيال أحد مخرجي الأفلام السينمائية، والصور التي التقطت لهذه المشاهد ما هي إلا تمثيل قام به أفراد، وقد غادروا المكان بعد نهاية المشهد وتصويره، وكذلك الصعود إلى الفضاء لم نره ولم نشهده بأم أعيننا، ولم نسافر بأجسامنا إلى القمر، فيحق لنا أن نقول بأنه فكرة طرحها أحد الفلاسفة والمفكرين من البحثين في علم الفلك، واستعان بأحد المنتجين السينمائيين في تجسيدها في مشاهد وتصويرها، وبذلك يصبح كل حدث غير مصدّق إلا ما شاهدناه بأم العين، أو حضرنا له وشاركنا فيه.(ينبغي إضافة جواب شرعي ثم تتبعه بهذا)

رابعًا: اختلاف الروايات وتعارضها

[1] – الحديث النبوي ومكانته، حمزة محمد، مرجع سابق، ص 244، 245.

ذهب بعض الحداثيين إلى أن الأحاديث النبوية تحوي الكثير من الاختلافات والتعارض المؤدي إلى ردِّها وهذا يعني أنها وضعت حسب الظروف الزمنية للرواة، مما اقتضى تغييرها عبر الزمان وكلما تغيرت الظروف التي يعيشها كل راوٍ، قال محمد هيكل في دراسته لحياة محمد ﷺ: "إنني لم آخذ بما سجلتْه كتب السيرة وكتب الحديث، ولم أنهج في التعبير عن مختلف الحوادث بنهجها.. وأول هذه الأسباب ما بين هذه الكتب من خلاف في رواية الكثير من الأمور المنسوبة إلى النبي العربي منذ ولادته إلى وفاته، فقد لاحظ الذين درسوا هذه الكتب أن ما روته من أنباء الخوارق والمعجزات ومن كثير غيرها من الأنباء كان يزيد وينقص دون مسوغ إلا اختلاف الأزمان التي وضعت هذه الكتب فيها، فقديمها أقل رواية للخوارق من متأخرها، وما ورد من الخوارق في هذه الكتب القديمة أقل بعدًا عن مقتضى العقل مما ورد في كتب المتأخرين"[1]، والكثير من المواضيع التي تعارضت فيها الروايات الحديثية، فحكموا بردّ الحديث جملة والقول بعدم ثبوته وأنه منحول من قبل الرواة وتم وضعه باختلاف الأزمان.

ويرد على هذا بأن أصل هذا الموضوع موجود في علم الحديث النبوي، حيث أفرد له العلماء باباً كبيرا سموه "علم مختلف الحديث"، وكان في زمن متقدم جداً من عهد الرواة حيث كان أول من صنف في هذا العلم هو الإمام الشافعي رحمه الله (ت 204هـ)، فقد خصص له من كتابه "الأم" بابًا واسعًا لحل تعارض الآثار، بلغ ما يقارب مجلدًا كاملًا، وهو مطبوع بهامش المجلد السابع من كتاب "الأم"، وطُبع منفصلًا بعنوان "اختلاف الحديث"، وكذلك كتاب ابن قتيبة (ت 276هـ) بعنوان "تأويل مختلف الحديث"، كل من كتب في علوم الحديث جملة إلا وأفرد لـ (معرفة مختلف الحديث) بابًا خاصًّا.

---

[1] – حياة محمد، محمد حسين هيكل، ط4، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ص 65.

وقد تعامل أهل الحديث مع كل مسألة، وعالجوا كل حادثة وفق ظروفها وملابساتها..، فنظروا فيما إذا وجد تعارض بين الأحاديث، وميّزوا بين ما هو تعارض حقيقي وما ليس بحقيقي، فميزوا بين الحالات التي يتم الجمع فيها من الحالات التي لا يمكن الجمع فيها، وقعَّدوا لهذه الحالات القواعد من الأخذ بالحديثين معاً أو أحدهما أو التوقف، وهذا استنادًا إلى بعض المرجّحات المدعّمة لإحدى الروايتين بالأدلة النظرية والعقلية إسناداً ومتناً، مثل الناسخ والمنسوخ، وما كان مروياً بلفظه، ما كان مروياً بالمعنى[1].

المطلب الثالث: نقد منهج النقد عند المحدثين

شكك فريق من الحداثيين بمنهج علماء الحديث ونقاده في تنقية ما اعترى رواية الحديث من إشكاليات وأخطاء لحقت بالحديث نفسه، واعتمدوا على أدوات لتزييف الحقائق، والقراءة المغرضة لبعض المواضيع إما جهلاً، وإما تزييفاً للحقائق عن تعمد وعلم فقال أحدهم: "إن أهل الحديث ونقاده اعتبروا الحديث الموضوع صنفًا من أصناف الحديث الضعيف التي لا يعمل بها إلا في الفضائل"[2]، فلا يوجد أحد من أهل الحديث ونقاده ولا من ممارسيه من قال بالعمل بالحديث الموضوع لا في الفضائل ولا في غيرها، فالموضوع لا يثبت شيئًا ولا ينبني عليه حكمًا عند المحدثين[3].

فمن خلال هذا الكلام صار لابد لنا أن نبين مناهج النقد التي استعملها المحدثون في نقدهم للأخبار وذبّهم الكذب عن حديث رسول الله ﷺ، ثم نبين المناهج التي استعملها الحداثيون لهذا الغرض كبديل عما استعمله المحدثين من مناهج، ليتبين لنا

[1] – الحداثة وموقفها من السنة، الحارث، ص 165، بتصرف.

[2] – نحو فقه جديد، جمال البنا، الجزء الثاني، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، ص 109. نقلا عن الحارث فخري في كتابه الحداثة وموقفها من السنة ص 166.

[3] – الحداثة وموقفها من السنة، الحارث، ص 167، بتصرف.

أي الفريقين خير مقاماً وأحسن نديا.

أولًا: قواعد ومقاييس المحدثين في نقدهم للأحاديث.

اعتنى المحدثون بحديث رسول الله ﷺ عناية فائقة، فأخذوا ينتقون الأخبار ويميزون الصحيح منها والسقيم، وذلك بعدد من القواعد والمقاييس التي ساعدت هؤلاء في الكشف عن مدى صحة الحديث من خطأه، وما لم يكن ضمن ذلك فقد سخّر الله له رجالاً يذبون الكذب عن كلام رسول الله ﷺ، فاختلط الحديث بدمهم ولحمهم، فأصبح هذا العلم عندهم بمثابة إلهام، كما ثبت عن أبي زرعة الرازي في قصته المشهورة عندما سئل: ما الحجة في تعليلكم للأحاديث؟ فهناك من القواعد ما أسقطها النقاد على الحديث إجمالا، ومنها ما كان من جهة السند، ومنها ما كان من جهة المتن، وقد اعتمدوا في ذلك قواعد متعددة لا يسع المقام لذكرها[1]، أقتصر من ذلك على ما كان في علوم الإسناد والمتن.

1/ قواعد ومقاييس المحدثين في نقدهم للأحاديث إجمالاً:

من الأساليب التي اعتمدها النقاد من المحدثين في تمحيصهم للأخبار سندا ومتناً أذكر[2]:

- **المقارنة:** جمع طرق الحديث والمقارنة بينها من أميز أساليب المحدثين في نقد الرواية.
- **إتقان أسلوب المحدث واستخدامه في النقد:** وهو أن يتمرس الناقد في كلام الرواة فيكون عالما لأسلوب كل واحد من الرواة فيميز كلامه من غيره، فهذا الحس الدقيق لم يتكون إلا عبر معايشة طويلة لألفاظ المحدث ومعرفة دقيقة بإتقان رواته لها، وتباينهم في هذا الإتقان.

---

[1] – لزيادة تطلع في مناهج المحدثين في نقدهم للحديث ينظر: منهج النقد عند الحدثين، نور الدين عتر.

[2] – مقال بعنوان: منهج النقد عند المحدثين مقارناً بالميتودولوجيا الغربية، أد. أكرم العمري، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة- المدينة المنورة، العدد الثالث، 1408هـ، 1988. جامعة قطر، ص 114- 121.

- **الاهتمام بشهود العيان وكثرتهم**: فالعناية بالسند هدفه الوصول إلى شاهد العيان الصادق بواسطة سلسلة من الشهود الصادقين الضابطين، وكان من حد الصحيح: نقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، وينتقد الخبر إذا سقط منه شاهد العيان وصار مرسلا يُحتاج إلى تعدد طرقه إذا أريد الأخذ به.

- **وضع شروط للراوي والمروي**: اشترطوا في الراوي أن يكون مسلماً، بالغًا، عاقلاً، عدلاً، مميزاً وقت الأداء، ضابطاً، وأما المروي فقد اشترطوا أن يكون مسموعاً من العلماء وليس مأخوذا من الكتب والنسخ دون تملك حق روايتها.

2/ قواعد ومقاييس المحدثين في نقدهم للأسانيد:

إضافة إلى نقد الحديث إجمالا فقد اعتنى المحدثون بنقد السند على وجه الخصوص وخصوه بعلوم تتعلق به[1]:

علوم السند من حيث الاتصال:

- **المتصل:** وهو الذي سمعه كل واحد ممن فوقه حتى ينتهي إلى منتهاه، سواء كان مرفوعا، أو موقوفاً.

_ **المسند:** هو ما اتصل سنده مرفوعاً إلى النبي ﷺ.

_ **المعنعن والمؤنن:** يدرس بعض الصيغ التي يستعملها الرواة في النقل عمن فوقهم.

_ **المسلسل:** هو ما تتابع رجال إسناده على صفة أو حال واحدة للرواة والرواية.

_ **العالي:** وهو الذي قل عدد رجاله مع الاتصال.

_ **النازل:** ضد العالي، وهو الذي بعدت المسافة في إسناده.

---

[1] - منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، الطبعة 02، 1399هـ، 1989م، دار الفكر، دمشق. سوريا، ص 348-388.

ـ **المزيد في متصل الأسانيد:** وهو أن يزيد راو في الإسناد المتصل رجلاً لم يذكره غيره.

علوم السند من حيث الانقطاع:

ـ **المنقطع:** كل مالا يتصل، سواء كان يعزى إلى النبي ﷺ أو إلى غيره.

ـ **المرسل:** هو ما يرفعه التابعي إلى النبي ﷺ، ويعبر به عن المنقطع أيضاً.

ـ **مراسيل الصحابة:** هو ما يرويه الصحابي عن النبي ﷺ ولم يسمعه منه، لعارض معين.

ـ **المعلّق:** هو ما حذف راوٍ أو أكثر من مبتدأ سنده.

ـ **المعضل:** هو ما سقط من إسناده اثنان فأكثر في موضع واحد.

ـ **المدلّس:** ويحوي عدة أنواع منها تدليس الإسناد، وتدليس الشيوخ.

ـ **المرسل الخفي:** هو الحديث الذي يرويه الراوي عمن عاصره ولم يلقه، ولم يسمع منه.

2/ قواعد ومقاييس المحدثين في نقدهم للمتون:

***أولاً*:** يمكن جمع القواعد التي احتكم إليها المحدثون في نقد متون الأحاديث فيما يأتي[1]:

مخالفة القرآن الكريم: كل حديث يخالف نصاً قرآنياً فهو مردود، ويستحيل أن يكون قد قاله النبي ﷺ، لأن هذين المصدرين ينبثقان من مشكاة واحدة ولا تعارض بينهما، والأمثلة على ذلك كثيرة.

---

[1] – منهج المحدثين في نقد متون الأحاديث النبوية، للدكتورة موزة أحمد محمد الكور، مدرس الحديث وعلومه بكلية الشريعة، جامعة قطر، ص 19.

مخالفة الثابت من السنة: الأصل في النصوص الشرعية عدم التعارض وإذا افترض وجود تعارض بين نصين وأمكن الجمع بينهما بعيدا عن التكلف فلا نرد كلا الحديثين، أما إذا تعذر الجمع فلابد من طرح أحدهما على حساب الآخر.

مخلفة الثابت من السيرة النبوية: ومما استعمله المحدثون في التثبت من الأخبار هو عرض الأحاديث على السيرة النبوية التي يحفظها معظم المتقدمين، وذكرت في بطون الكتب، فإن خالفتها كان ذلك مطية لأن يضعف الحديث.

مخالفة الوقائع التاريخية: إذا ورد حديث يشتمل على ذكر وقائع تاريخية مخالفة لأمر تاريخي ثابت، كان ذلك دليلاً على أن نرُدَّ الحديث.

مخالفة الحديث للعقل: يرد العلماء الأحاديث الواردة مخالفة للعقل، فلا يمكن لحديث أن يخالف العقل المستنير بكتاب الله وسنته، وهو ما أجمع عليه العقلاء لا عقل الفرد الواحد المجرد، فقد يصحح أحدهم الحديث بناءً على عقله واجتهاده، فيأتي العلماء بإجماعهم ويردون ذلك الحديث.

مخالفة الحديث للحس: وردت عدة أحاديث ثابتة عن رسول الله ﷺ ولا تدركه الحواس فهذا لا إشكال فيه، بل نقصد من ذلك ورود أحاديث تدركها الحواس وتكون مخالفة لها.

سماجة الحديث وركاكة لفظه واشتماله على مجازفات: كل الأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ يستحيل أن تحمل ألفاظاً ركيكة في معناها أو مخالفة لقواعد اللغة العربية، فهي مصدر الوحي الرباني، سبحانه وتعالى عن ذلك.

***ثانيا*: علوم أخرى تتعلق بالمتن**[1]: إضافة إلى المقاييس السالفة الذكر فقد جعل

[1] – منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، مرجع سابق، ص 321-328.

المحدثون علوما أخرى تتعلق بالمتن وعلومه يميزون بها الأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ [1].

وهناك أحاديث وردت عن النبي ﷺ لم تمر على أي مقياس من هذه المقاييس التي وضعها العلماء لنقد المتن، وهذا لعدم ورود ما ذكر سابقا فيها، فلا تسقط عليها أحكام مخالفة القرآن، ولا أحكام مخالفة السنة أو الحس، أو العقل، إلا أن هؤلاء الجهابذة تصدوا بفضل الله لهذه الأحاديث بدراستهم لأسانيدها، فدراسة السند ودراسة المتن علمان متكاملان لا ينفصل أحدهما عن الآخر، فكلما صح إسناد معين بمتن منكر إلا ونبَّه العلماء على ذلك، وما ورد منهم من أحاديث صححوها ّإجمالاً، أو قالوا فيها بأن الحديث صحيح الإسناد إلا ويرون في ذلك صحة الحديث، أو أن المتن صحيح بإسناد آخر ولا يصح بهذا السند، فلو كان المتن منكراً لنبّهوا على ذلك، وهذا كله داخل في نقد الحديث إجمالا، سنداً ومتناً.

ثانيًا: قواعد ومقاييس الحداثيين في نقدهم للأحاديث:

كما سبق وذكرت بأن الفكر الحداثي لم ينبنِ على قواعد وأسس علمية ممنهجة فهم ينقسمون فيما بينهم تجاه السنة إلى ثلاث فئات؛ أولاها فئة ناكرة للسنة بالكلية، لا يعترفون بوجود الأحاديث ولا العلوم التي وضعت لأجلها، فيجعلون القرآن هو الدستور الوحيد للتشريع، ويسمون بدعاة التجديد المطلق، وأخرى ثانية تؤمن بوجود السنة وأنها صادرة عن رسول الله ﷺ، إلا أنها لم تصل إلينا كما وردت عنه ﷺ، وأن الرواة من بعده أدخلوا فيها ما ليس منها، فهم بذلك يطعنون في مناهج النقد الحديثي التي اعتمدها المحدثون في تمحيصهم للأحاديث، وطائفة من هذه الفئة كان همهم الطعن في مناهج المتأخرين والمعاصرين في نقدهم للحديث وعلومه، وفئة ثالثة

[1] – منهج المحدثين في نقد متون الأحاديث، موزة أحمد، مرجع سابق، ص 08، 09.

يعمدون إلى شرح الأحاديث على بعض الأفكار الداعية إلى التحرر من التبعية القديمة للنص، بدليل أن زمنهم مختلف على هذا الزمان ومع التطور الذي عرفه الإنسان في الوقت المعاصر، فلابد من تسيير الأحاديث على وزان العصر، مع تحكيم العقل في كل ما هو صالح وغير صالح، يؤكد الحداثيون من خلال مناهجهم في نقد الحديث على التعامل مع النص بصفته نصاً لغويا صرفاً، أي يطبق عليه قواعد كل نص أدبي من شعر أو نثر؛ فهذا من شأنه إقصاء أي تقديس للنص ودراسته مجرداً من كل غاية تبجيلية، فهذا هو الشرط الذي لابد منه لكي نتبع المسارات العميقة للوعي الإسلامي[1]. وهؤلاء هم دعاة الانعكاف على القديم، ومن مناهجهم في نقد الحديث أذكر على سبيل الاختصار:

1/ القراءة البنيوية لنقد السنة والنص عموما:

تعامل الحداثيون مع القرآن والسنة بمثابة بنية واحدة فتجد كثيراً منهم عدّ القرآن والسنة بمثابة بنية واحدة تختلف من حيث قوة الطرح ووضوح الفكرة، وتتفاوت في درجة الانغماس في الجزئيات، وتثبت هذه المرحلة بثلاث خطوات:

- **الأولى، قوامها المعالجة البنيوية:** وهي الانطلاق في دراسة النصوص كما وردت.
- **الثانية، هي التحليل التاريخي:** ربط فكر صاحب النص المنظم في مجاله التاريخي.
- **الثالثة، الطرح الإيديولوجي:** وهي الكشف عن الوظيفة الاجتماعية التي أداها الفكر[2].

---

[1] – الحداثة وموقفها من السنة النبوية، د. الحارث فخري عيسى، مرجع سابق، ص 301.

[2] – التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ط 01، 1991م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص 31، 32.

2/ إعادة نقد السنة بالمنهج التاريخي:

وهو منهج ما بعد البنيوية، ذهب الحداثيون إلى القول بـ: عدم إمكان العودة إلى النموذج النبوي؛ لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ. فتقرأ النصوص وتقبل بموجب التاريخ الذي وردت فيه، أي بتحكيم التاريخ وواقعه في النص[1].

قال حامد أبو زيد: "يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملاً من تعاليم القرآن، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يندرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية"[2].

ثالثًا: التأويل والهرمينيوطيقا[3] للسنة والنص عموما: أخذ الحداثيون مبدأ التأويل وأجروا عليه عملياتهم، ثم أعادوا تركيبه من جديد ليخرج من جديد بمناهج جديدة أخذت من التأويل الإسلامي اسمه وغيرت المضمون كلية، لينتقل من محاولة الفهم وإزالة اللبس إلى منهج لإقصاء النص ونفيه، فيما بات يعرف ب (الهرمينيوطيقا)، وما أفرزته من أدوات نقدية استقاها الحداثي العربي من مصدره الغربي دون إعمال فكر أو مساهمة في تكوين المنهج، وأخذ القيام بدوره بتطبيق هذه المناهج على ذاته وعلى تراثه

---

[1] – الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى، مرجع سابق، ص 314.

[2] – النص السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد، ط 01، 1995، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص 17. ولزيادة توسع ينظر: الحداثة وموقفها من السنة، ص 315-350.

[3] – الهرمنيوطيقا: علم التأويل أو التفسيرية أو الهرمنيوطيقا هي المدرسة الفلسفية التي تشير لتطور دراسة نظريات تفسير وفن دراسة وفهم النصوص في فقه اللغة واللاهوت والنقد الأدبي. ويستخدم مصطلح هرمنيوطيقا في الدراسات الدينية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية. وفي الفلسفة هي المبدأ المثالي الذي من خلاله تكون فيه الحقائق الاجتماعية (وربما أيضا الحقائق الطبيعية) رموزا أو نصوصا والتي بدورها يجب أن يتم تفسيرها بدلا من وصفها أو إيضاحها بموضوعية. أنظر موقع الويكيبيديا على الشبكة.

الخاص[1]، وقد قرأ بعض الحداثيين التأويل الإسلامي بأنه عملية سياسية، أو قُل: ممارسة للسياسة بواسطة الدين، لغته وأحكامه، فإن التأويل للنصوص الدينية، كان هو الوسيلة الاجتماعية التي تمارس بها السياسة فكريا وإيديولوجيا[2].

الخلاصة: بعد عرضنا لمناهج نقد الحديث بين المحدثين والحداثيين يتبّن أن هناك فرقاً كبيراً بين المنهجين، شتان بين الحقيقة والخيال، فئة تقودها رعاية ربانية، وأخرى يقودها الهوى والنكران، أما الأولى فقد خصصت علوما وقيود ميزت بها أحاديث النبي ﷺ حتى يتبّن التشريع من غيره، ولو أن أحدًا من علماء الغرب المحايدين الباحثين في أقوال الأمم السابقة حُكِّم في التفريق بين مدى تمييز المنهجين في الأخبار والروايات القديمة، وبمجرد عرضنا للمنهجين دون تطبيق لكان الظفر وبكل جدارة لمنهج المحدثين من المسلمين.

الخاتمة:

في خاتمة هذا العمل، وبعد أن عرفنا محاولات الحداثيين في طمسهم للسنة، سواء ما تعلق بإنكار الوحي كلية، أو بنفي تاريخيتها وعدم نسبتها إلى شخص النبي ﷺ، وكذا معرفة مسائل المحدثين وقواعدهم في الكشف عن صحة الحديث، وكذا مناهج الحداثيين في ذلك، وبعد سياق أقوالهم تجاه النص التاريخي (السنة) ومناهج نقد المحدثين للأحاديث نخلص إلى ما يلي:

– يعتبر الفكر الحداثي في العالم العربي مدرسة قائمة بذاتها واتجاها معاصرا يضم عدداً كبيراً من المفكرين الحداثيين العرب، إلا أن مناهجهم في نقد الحديث لا تعبر إلا عن طمسهم للنص التاريخي بصيغة خفية.

[1] – الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى، مرجع سابق، ص 352.

[2] – مقدمة كتاب فصل المقال لابن رشد، محمد الجابري، ص 76، نقلاً عن الحداثة وموقفها من السنة، فخري عيسى، ص 353.

- يهدف مشروع الحداثيين إلى نفي ثبوت النص الديني التاريخي، بحجة أن الوحي لم يكن يوجد أصلاً، وأن الأحاديث التي وصلت إلينا إنما هي من إنشاء الرواة من بعده، أو أن الزمان والمكان الذيْن ورد فيهما قد تغيّرا بالكلية، وبذلك إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية، وهذا بطعنهم في مناهج المحدثين، وأن الكثير من الأخبار الدينية قد وصلتنا محرّفة.

- يعتبر النقد عند المحدثين عمدة العلوم في تقصي الأخبار وثبوتها، فلا مجال لمن يرى مثل هذه المقاييس أن يدخله ريب في كل ما تم تمحيصه من الأحاديث.

- يعتمد مشروع الحداثيين على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي، إلا أن هذه المناهج أدت بهم إلى تحريف النص عن مقصده المراد من الشارع.

وفي الأخير أوصي بما يلي:

1- توجيه طلبة العلم إلى الكتابة في مثل هذه العناوين من خلال اقتراحها كعناوين لمذكراتهم.

2- التكثيف من توعية طلبة العلوم الإسلامية في التصدي لمثل هذه الموجات الطاعنة في السنة النبوية.

3- كتابة المؤلفات والمقالات التي ترد على كل من كتب طاعناً في القرآن والسنة بالأدلة القطعية الثابتة.

4- إبراز فكر الحداثيين للفئة المثقفة من أصحاب العلوم الأخرى، وهذا لاصطدامنا بالبعض منهم، وبمناقشاتهم الرامية إلى أفكار هؤلاء، دون علمهم بأن هؤلاء لا يريدون من خلال محاضراتهم في المواقع والفضائيات إلا الطعن في مصادر الوحي، وتحريف الرسالة النبوية عن الطريق التي أراده الله لها، وهذا من خلال إقامة دروس في المساجد والجمعيات والمدارس، يتم من خلالها إبراز هذا الإشكال.

وصلِّ اللّهم على سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

قائمة المراجع:

- أضواء على السنة المحمدية، محمود أبو رية، ط3، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديوليجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، الطبعة الأولى، 1992، دار سينا، القاهرة.
- تاريخية الدعوة الإسلامية في مكة، هشام الجعيط، ط1، 2007، دار الطليعة، بيروت.
- التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ط 01، 1991م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان.
- جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين، زكرياء أوزون، الطبعة الأولى، 2004م، رياض الرايس للكتب والنشر، بيروت، لبنان.
- الحداثة من منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، ط 033. 1410هـ، 1989م، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.
- الحداثة وموقفها من السنة النبوية، د. الحارث فخري عيسى، أصلها: رسالة دكتوراه أشرف عليها: أ.د. شرف محمود القضاة، في الحديث الشريف وعلومه، جامعة الأردن، ط 01، 2013م.
- الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزه، ط1، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي للتحديث الفكري، بيروت.
- حياة محمد، محمد حسين هيكل، ط4، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر.
- دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، محمد شحرور، الطبعة الرابعة، 1997، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا.
- القراءة الحداثية للسنة النبوية وضرورة تأسيس لفقه البلاغ النبوي، محمد عبد الفتاح الخطيب.

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، الطبعة الأولى 2001، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
- لسان العرب، ابن منظور.
- كتاب العين، الخليل بن احمد الفراهيدي، مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- مجلة المنار، محمد توفيق صدقي، السنن والأحاديث النبوية، كلمات في النسخ والتواتر وأخبار الأحاديث والسنة، رداً على الأستاذ الشيخ صالح اليافعي، الكلمة السادسة في الوتر، الطبعة الثانية، مصر.
- مسند الإمام أحمد، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط1، 2001م، طبعة الرسالة.
- مقال بعنوان: الحداثة الأدبية في ميزان النقد الإسلامية، د. عبد الكريم أحمد المحمود.
- مقال بعنوان: منهج النقد عند المحدثين مقارناً بالميتودولوجيا الغربية، أ.د. أكرم العمري مجلة مركز بحوث السنة والسيرة -المدينة المنورة ، ع:3 ، 1988. جامعة قطر.
- مقال بعنوان: منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية، عبد الله بم محمد المالكي، إشراف عبد الله القرني، رسالة ماجستير في العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.
- مقدمة كتاب فصل المقال لابن رشد، محمد الجابري.
- منهج المحدثين في نقد متون الأحاديث النبوية، للدكتورة موزة أحمد محمد الكور، مدرس الحديث وعلومه بكلية الشريعة، جامعة قطر.
- منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، ط2، 1989م، دار الفكر، دمشق. سوريا.
- نحو فقه جديد، جمال البنا، الجزء الثاني، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر.
- النص السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد، ط 01، 1995، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط 2، 1994، دار سينا للنشر، القاهرة.

الإعجاز العلمي في السنة النبوية بين الحداثيين والعلم الحديث
" بول الإبل أنموذجا "

بقلم
إبراهيم مكي د/أكرم بلعمري
جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي
akrambell19@hotmail.fr Mekkiibrahim82@yahoo.com

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وآله وصحابته أجمعين، وبعد:

من المعلوم أن القرآن الكريم محفوظ في كل زمان ومكان، وتشترك السنة النبوية معه في هذه الخاصية، قَالَ تَعَالَىٰ: ((إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩))[1]، وقد حملت السنة خبر الأولين ونبأ الآخرين، حتى يَظْهَرَ صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم؛ قال صلى الله عليه وسلم : " ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحى الله إلي فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة "[2]

كان إخباره لهم بقصص من سبق دالة على صدقه لأهل عصره، وترك لمن يأتي بعده أن يجدَ بين كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وما يثبته العلم التجريبي ثبوتا قطعياً

[1] سورة الحجر: الآية 9.

[2] . أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب قول النبي ﷺ بعثت بجوامع الكلم، رقم: 7274،(9-92).

متطابقاً ، على أن لا يكون مجرد تفسير علمي أو نظرية بحتة، فنجد علماء المسلمين وضعوا ضوابط حتى يقولوا بأن هذه الواقعة هي إعجاز، بينما اتجه الحداثيون إلى إنكار الإعجاز وقالوا أن المعجزة هي ما تحدى الله به أهل قريش فقط.

وإذا كان العلم الحديث يحتل مكاناً رفيعاً لكونه المصدر الأول في جلب المعلومات الصحيحة، وتمحيصها عن الزيف، والعلم الحديث يقوم في بدياته على أساس التجربة في طرح النظرية قبل أن ينتقل في نهاياته إلى الجزم بصدقها، وقد صادف أن ما يثبته يكون مخبر عنه القرآن والسنة النبوية قبل ذلك، فهل لعلم الحديث دور في الدعوة إلى الله من خلال إثبات صدق الآيات والأحاديث؟ وكيف يواجه تيار الحداثة انشغال علماء المسلمين بالإعجاز العلمي؟

لأجل الإجابة عن هذه التساؤلات تأتي هذه الورقة العلمية للمساهمة في هذا الملتقى، ضمن المحور الثالث: السنة النبوية والسّيرة في الدّراسات الحداثية المعاصرة

وتهدف إلى ما يلي:

-إبراز مدى توافق العلم الحديث مع الإعجاز العلمي للسنة النبوية

-بيان دوافع الحداثيين في إنكار الإعجاز

وللوصول إلى هذه الأهداف نرسم الخطة العلمية الأولية التالية:

مقدمة:

المبحث الأول: التعريف بالإعجاز العلمي وبيان ضوابطه.

المبحث الثاني: رؤية الحداثيين للإعجاز العلمي

المبحث الثالث: حديث التداوي بأبوال الإبل أنموذجا

خاتمة.

المبحث الأول: التعريف بالإعجاز العلمي وبيان ضوابطه

1/ تعريف الإعجاز العلمي:

الإعجاز لغة: مشتق من العجز. والعجز: الضعف أو عدم القدرة، وهو مصدر أعجز بمعنى الفوت والسبق.[3]

وفي الاصطلاح: أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، سالم من المعارضة[4]

أما الإعجاز العلمي كمركب إضافي فهو: إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي، وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم؛ وهذا مما يظهر صدق الرسول محمدﷺ فيما أخبر به عن ربه سبحانه[5].

بيد أنّ علماء المسلمين لم يتفقوا على قُبول الإعجاز العلمي في القرآن والسنة قولا واحداً، فقد امتنعت طائفة عن القول بأنه متحقق في آيات القرآن الكريم، لا خوفا على القرآن من النقض وليس خشية على حقائقه، ولكن لعدم الثقة في مداركنا نحن البشر، فقد نحسب نظرية علمية حقيقة علمية فما تلبث قليلا إلاّ وتتقَوض بعد رسوخ، فنقع في الحرج الشديد فيكذب القرآن وهو الصادق، فالعيب والنقص في مداركنا وليس في حقائق القرآن،[6] وهذا الدافع الأساسي الذي أدى بالبعض إلى التحفَّظ بالقول به، ؛ويُجاب عن ذلك أنَ مَن قَبِلَ الإعجاز العلمي قد وضع له ضوابط وقواعد يجب أن تراعى؛ لِيُتَجَنَب الإفراط فيه أو التفريط نجملها في ما يلي:

---

[3] أنظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة عجز(5-370).

[4] فتح الباري، ابن حجر،(6-582).

[5] تأصيل الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، عبد الجيد الزنداني، ص4.

[6] اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي،(2-601)

2/ ضوابط الإعجاز العلمي في السنة النبوية:

1. إثبات وجود دلالة في النص على الحقيقة الكونية المراد إثبات وجود إعجاز علمي بصددها.
2. ثبوت تلك الحقيقة الكونية علمياً بعد توافر الأدلة التي تحقق سلامة البرهنة عليها.
3. ثبوت استحالة معرفة البشر بتلك الحقيقة الكونية وقت تنزيل القرآن على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والتي اكتشفت لاحقاً في الأزمنة المتأخرة.
4. تحقق المطابقة بين دلالة النص من كتاب الله عز وجل أو من سنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وبين تلك الحقيقة الكونية.
5. ثبوت أن النص من السنة المطهرة الذي نستنبط منه الإعجاز العلمي المشار إليه، هو صحيح أو حسن، إذ لا يعتمد في هذا المجال الأحاديث الواهية أو الساقطة.[7]
6. الأحاديث النبوية يؤمن ويعمل بها دون الحاجة إلى تجارب المختبرات.
7. لم تسق الأحاديث النبوية لبيان الأمور العلمية والطبية .
8. الأحاديث النبوية تسبق المعارف البشرية، والاكتشافات المخبرية[8]

المبحث الثاني: رؤية الحداثيين للإعجاز العلمي

توافقت آراء جل الحداثيين في إنكار الإعجاز العلمي في السنة، وأطلق بعضهم عليه أنها محاولات في التفسير لا غير؛حيث يرى د.عدنان إبراهيم أنّ تسميته بالإعجاز العلمي غلط، وإنما هو محاولة تفسيرية فقط، واعتماداً على تعريف المعجزة بأنها: هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم من المعارضة[9]، فسرَ بهذا التعريف -حسب رأيه- بأنّ شرطها الرهنية أي الآن وهنا، أما أننا نقول أن القرآن تحدث عن شيء قبل

[7] قواعد تناول الإعجاز العلمي والطبي في السنة وضوابطه، عبد الله المصلح، ص6.

[8] الإعجاز العلمي في السنة النبوية تعريفه وقواعده، بازمول، ص7.

[9] فتح الباري، ابن حجر،(6-582).

1400سنة والآن اكتشفه العلم فهذا ليس إعجاز لأنه لا يتضمن شرط الرهنية، والمعجزة تمتاز بأنها قطعية وقهرية وهذه تفسيرات محتملة فقط.[10]

إدعاء عدنان إبراهيم بأن التسمية غلط هو نابع من عدم التفريق بين التفسير العلمي والإعجاز العلمي، فالتفسير العلمي هو الكشف عن معاني الآية أو الحديث في ضوء ما ترجحت صحته من نظريات العلوم الكونية[11]، وأما فقدان شرط الرهنية فالنبي ﷺحينما تحدى قومه بأن يأتوا بمثل القرآن ترك لهم المجال مفتوح، ولم يقيّده في حينه فدل على عدم شرط الرهنية.

ويدعى خالد منتصر أن منهج الإعجاز مغلوط ومقلوب؛ فبدلاً من المبادرة لاكتشاف النظريات العلمية المزعومة، تجدهم ينتظرون حتى يُعلن العلم عن نظرية ثم يسارعون ويبحثون داخل النص عن كلمات يفسرونها لتوافق النظرية.

ويبرر عدم قبوله للإعجاز العلمي بأنه خطر على العلم وعلى الدين لأسباب منها:

- العلم هو تساؤل دائما أما الدين فيقين ثابت، والعلم منهجه متغير وقابل للتصديق والتكذيب ويطور من نفسه بمنطقه الداخلي وربطه بالدين يجعل الدين عرضة للتصديق والتكذيب هو الآخر، [12] ويُجاب عن هذا الأمر بأنه لم يغفله من ربط الدين بالعلم تحت مسمى الإعجاز العلمي وجعل من ضوابط الإعجاز فيقبل ما تم التثبت منه والوصول إلى أنه حقيقة علمية.

- جر العلم من المعمل إلى المسجد يجعل معيار نجاح النظرية العلمية هو مطابقته

[10] لا يوجد إعجاز علمي في القرآن ولا يوجد طب نبوي،مقطع مرئي، عدنان إبراهيم، 6دقائق،برنامج،البيت بيتك - حلقة الأحد 31-5-2015 - حلقة خاصة عن تجديد الخطاب الدينى على قناة تان(Ten).https://www.youtube.com/watch?v=hM4Uw1XNa-8

[11] موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، محمد راتب النابلسي،(1-14).

[12] وهم الإعجاز العلمي، خالد منتصر، ص8.

للنص الديني سواء كان آية أو حديث نبوي وليس مطابقته للشواهد والتجارب العلمية والمعملية فيصبح جناح الذبابة هو الشافي طبياً[13]،يُرد عليه أنّه لم يدَّعي أحد من علماء الإعجاز أن صدقَ النظرية وخطئَها مرهون بموافقة آية أو حديث، وإنما بعد ما تثبت الحقيقة العلمية بالشواهد والتجارب العلمية والمعملية، تأتي مطابقة لنص ديني صدفة.

– الخلط بين الدين والعلم من خلال تضخيم الإعجاز العلمي هو تعطيل للعلم وشل إنجازاته.[14]

بينما يقول شاكر فضل الله النّعماني: أنّ الدين الإسلامي حث على علم الفقه المحصور بنصوص القرآن والسنة فقط، وليس العلم بمعناه المتعارف عليه اليوم، والمعجزة لا تدل على صدق الوحي دائما،[15] وعلل ذلك بأن:

– المعجزة ليست دائما من مصدر إلهي فالشيطان أتاه الله قدرة يستطيع بها خلق خوارق هو الآخر ولعل ما فعله السحرة و موسى خير دليل على ذلك.[16]

ويمكن إجمال أهم انتقادات الحداثيين للإعجاز العلمي في ما يلي :

أولاً: ما يؤخذ على مقالات الإعجازيين، افتقادُها للتوثيق العلمي، و ذلك من ركائز البحث العلمي، فبدونه ليس ثمة علم و لا بحث خاصة[17]؛ فرواد الإعجاز يشيرون إلى بحوث أجريت وأثبتت لكنهم لا يشيرون إلى هذه البحوث في الحاشية

---

13 نفس المرجع ص9.

14 وهم الإعجاز العلمي د.خالد منتصر،ص9.

15 إعجاز القرآن بين الحقيقة والبهتان، شاكر فضل الله النعماني، ص10.

16 أنظر المرجع السابق، ص21.

17 الإعجاز العلمي تحت المجهر- قراءة نقدية تطبيقية في ظاهرة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم- حمزة رستناوي، (1-20).

ولا إلى العلماء والمراكز والسنوات التي تمت بها هذه البحوث،[18]

قلت: بالنظر إلى بعض البحوث المقبولة في مجال الإعجاز نجدها تشير إلى البحوث والعلماء والمراكز المأخوذ منها حقيقة الاكتشافات العلمية منها:

ذكر د. عبد الله بن عبد العزيز المصلح في بحثه المعنون ب "قواعد تناول الإعجاز العلمي والطبي في السنة وضوابطه" المركز المأخوذ منه وأشار إلى العالم فقد قال: من خلال التجارب والأبحاث المعملية والإكلينيكية تم إجراء عدة بحوث من قبل د. أحمد القاضي – بمدينة بنما سيتي بأمريكا في مختبرات عيادات أكبر – على علاقة الحبة السوداء ببعض جوانب المناعة، إذ توصل إلى نتائج إيجابية ثم أردفها بالمرجع في الهامش فقال: انظر النشرة التي أصدرها مجمع عيادات أكبر في بنما سيتي تحت إشراف د/ أحمد القاضي.[19]

كما تهتم مجلة الإعجاز العلمي الصادرة عن الهيئة العالمية للأعجاز العلمي في القرآن والسنّة، بنشر أبحاث علمية محكمة في أعدادها، يقول د.صالح بن عبد العزيز الكريّم: تعتمد المجلة في أبحاثها على دقة المعلومة العلمية من قبل المتخصصين في مجالات العلوم المختلفة وربطها ربط صحيح بالناحية الشرعية[20]، بتتبع الأبحاث المنشورة في العدد الأربعين نجدها تشير في هوامشها إلى العلماء والمراكز والسنوات التي تمت بها هذه البحوث.

ثانيأ: هذه الأبحاث لا تقدم لمجامع علماء و متخصصين في العلم فقط بل لمشايخ و مهوسين بإثبات أن دينهم جاء بكل شيء، و أن القرآن هو الجامع المانع فمثلا المؤتمر

---

[18] الإنعجازات العلمية في الإسلام، حيران محتار ،ص131.

[19] قواعد تناول الإعجاز العلمي والطبي في السنة وضوابطه، عبد الله المصلح، ص8.

[20] مجلة الإعجاز العلمي الصادر عن الهيئة العالمية للأعجاز العلمي في القرآن والسنّة، ص3.

هو عن الإعجاز في القرآن ويحضره كل من لا يفهم طبيعة البحث العلمي وأصوله من العوام.[21] قلت: يمكن تصنيف البحوث إلى صنفين: إما مُقدَمة لمجلات علمية محكمة أو مؤتمرات وملتقيات وهذه تراعي الشروط المطلوبة في البحث العلمي المستوفي لمراجعه ومصادره وهي تُقَدَم من المختصين في مختلف مجلات العلوم، مثلا المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ضَمَّ مداخلة لمتخصصٍ من قسم طب الحيوان وهو د.حامد عطية محمد الذي شارك ببحث موسوم ب الإعجاز العلمي في تميز الإبل في خلقها عن باقي الحيوانات[22]؛ وإما بحوث حرة وهذه يمكن أن تفتقر للمراجع العلمية المثبت للحقائق العلمية منها موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة للدكتور راتب النابلسي.

ثالثاً: تتميز هذه اللقاءات بوضع فرضيات في بدايتها لم تثبت و مشكوك فيها على أنها ثوابت علميه.[23]قلت: من خلال البحوث المقدمة في العدد الأربعين من مجلة الإعجاز العلمي تبين أنها لم تنطلق من فرضيات مشكوكة بل ثوابت علمية.

رابعاً: الاعتماد على أمثله وصفيه بدل إثباتات واقعيه علميه متكررة موثقه مثلا يقول أحدهم قد لوحظ إنه عندما يضع المرء قليلا من العسل في أذنيه ممزوجا بحبة البركة يشفى من الصداع في الحال و لكن هل هناك إثبات بتجارب مثبته متكررة مدونه ، طبعا لا.[24] قلت: هذه الانتقادات مجملها مبنية على البحوث المتوسعة في قبول الإعجاز دون ضوابطه، وليست موجهة لتلك التي تلتزم الدقة والمنهج العلمي في نقل المعلومات.

---

[21] الإنعجازات العلمية في الإسلام حيران محتار ص132.

[22] الإعجاز العلمي في تميز الإبل في خلقها عن باقي الحيوانات، حامد عطية محمد،بحث مقدم للمؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الإعجاز كلية الطب البيطري- جامعة الزقازيق- قسم طب الحيوان.

[23] الإنعجازات العلمية في الإسلام حيران محتار ص132.

[24] المرجع نفسه..

المبحث الثالث: حديث التداوي بأبوال الإبل أنموذجا

ورد في السنة النبوية الحث على شرب أبوال الإبل وألبانها للتداوي بها، فعن أنس بن مالك، قال: قدم أناس من عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ ، فاجتووا المدينة «فأمرهم النبي ﷺ، بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها» فانطلقوا، فلما صحوا، قتلوا راعي النبي ﷺ ، واستاقوا النعم، فجاء الخبر في أول النهار، فبعث في آثارهم، فلما ارتفع النهار جيء بهم، «فأمر فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمرت أعينهم، وألقوا في الحرة، يستسقون فلا يسقون».

ورُوىَ أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ﷺ: إن في أبوال الإبل وألبانها شفاء للذربة بطونهم.

تخريج الحديثين:

الحديث الأول في أعلى درجة الصحة، وله روايات كثيرة، وهو مخرج في الصحيحين وغيرهما[25]. أما **الحديث الثاني**: أخرجه أحمد[26]، والطبرانى[27] والطحاوي[28] وابن المنذر[29] كلهم عن ابن عبَّاس .

---

[25] أخرجه البخاري ،كتاب المغازي، باب قصة عكل وعرينة،رقم 4192 (5-129)، رقم4193 (5-129).وفي كتاب الحدود، باب سمر النبي صلى الله عليه وسلم أعين المحاربين، رقم 6805 **(8-168)**،وفي كتاب الزكاة، باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل،**رقم** 1501،**(2-130)وفي كتاب الوضوء**باب أبوال الإبل، والدواب، والغنم ومرابضهارقم233 (1-56).وفي كتاب الطب،باب التداوي بأبوال الإبل رقم 5686(7-123).واخرجه **مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات**، باب حكم المحاربين والمرتدين،**رقم** 1671**(3-1296 عن أنس بن مالك، واللفظ لمسلم.**

[26] مسند الإمام أحمد بن حنبل،مسند بني هاشم- مسند ابن عباس،رقم 2677 (4-416).

[27] المعجم الكبير، الطبراني،كتاب حرف العين،باب حنش عن ابن عباس، (12-238).

[28] شرح معاني الآثار، الطحاوي، كتاب الطهارة، (باب حكم بول ماؤكل لحمه،رقم 654 ،(1 -108).

[29]فتح الباري، باب قوله أبوال الإبل والدواب والغنم (1-339).

و أخرجه عبد الرزاق[30] عن رجل من بنى زهرة.

وله علة وهي: وجود ابن لهيعة، قال أحمد : وإنما توقف في صحة الخبر ، لأن راويه ابن لهيعة ، وابن لهيعة لا يحتج به.[31]

قال الهيثمي[32]: فيه ابن لهيعة وحديثه حسن وفيه ضعف ، وبقية رجاله ثقات.

وله شاهدان أولهما حديث أنس المتقدم وهو صحيح.

والثاني: ما رواه(ابن السني وأبو نعيم[33] في الطب)و البزار[34] عن صهيب الخير مرفوعاً: " عليكم بأبوال الإبل البرية وألبانها " قال البزار: هذا الحديث لا نحفظه، عن صهيب إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد[35] وفي إسناده دفاع بن دغفل وعبد الحميد بن صيفي وهما ضعيفان ولكنه في الشواهد.

وبالشاهدين حسنه شعيب الأرنؤوط[36].

هذان الحديثان فيهما دلالة واضحة لحث النبي ﷺ على التداوي بأبوال الإبل فهل هذا يعد إعجازاً علميا اكتشف العلم الحديث صدق ما أخبر به النبيﷺ ، أم هي نصائح بشرية يجوز فيها الخطأ وهي وسائل خاصة ببيئة معينة في زمن معين لا تعدو أن تكون صالحة لكل زمان.

---

[30] المصنف، عبد الرزاق، كتاب الأشربة، (باب الرخصة في الضرورة)، رقم17135 (9-259).

[31] معرفة السنن والآثار، البيهقي،كتاب الصلاة،الأبوال كلها نجس، أبوال ما يؤكل لحمه، وما لا يؤكل، رقم4965 (3-370).

[32] مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، باب دواء الفؤاد بألبان الإبل وغير ذلك،رقم8299(5-88).

[33] الطب النبوي،أبو نعيم الأصبهاني، باب أي الإبل أنفع ألبانها وأبوالا، رقم 377 (1-417).

[34] مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، البزار، رقم 2096،(6-29)

[35] المرجع نفسه.

[36] هامش مسند أحمد، مسند بني هاشم- مسند ابن عباس،رقم 2677 (4-416).

شرح الحديث وكلام السلف عن التداوي بأبوال الإبل :

الاستسقاء: مرض مادي سببه مادة غريبة باردة تتخلل الأعضاء فتربو لها إما الأعضاء الظاهرة كلها، وإما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء والأخلاط[37]

الجوى: هو المرض وداء الجوف إذا تطاول[38]

استوخموا المدينة: أي استثقلوها، ولم يوافق هواؤها أبدانهم[39]

الذرب: الداء الذي يعرض للمعدة فلا تهضم الطعام، ويفسد فيها فلا تمسكه[40]

قال ابن حجر واصفا داء القوم: "فأما السقم الذي كان بهم فهو الهزال الشديد والجهد من الجوع"؛ وبيّن ابن القيم أنّ المرض هو الاستسقاء فقال:" الدليل على أن هذا المرض كان الاستسقاء، ما رواه مسلم في صحيحه في هذا الحديث أنهم قالوا: إنا اجتوينا المدينة، فعظمت بطوننا، وارتهشت أعضاؤنا..."

و يذكر الحديث أن الأعرابيين تم شفائهم فعلاً بهذه الألبان والأبوال، فلما صحو أي في السياق حذف تقديره " فشربوا من أبوالها وألبانها فلما صحوا "؛[41] ولم يبدوا اعتراضاً لأمر العلاج بالأبوال، فدل على أنه كان معروف بينهم، قال الزهري:" قد كان المسلمون يتداوون بها أي بأبوال الإبل فلا يرون بها بذلك بأسا"[42] و قال ابن المنذر في معرض التدليل على أن الأصل في الأشياء الطهارة لا النجاسة، أنّ أهل

---

[37] الطب النبوي ابن قيم ،(1-37).

[38] النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، باب جوا، ص318.

[39] المرجع السابق ، باب وخا (5ص 164).

[40] المرجع السابق، باب ذرب(2-156).

[41] فتح الباري، (1-339).

[42] أخرجه البخاري تعليقا عن الزهري،باب باب ألبان الأتن،رقم 5781 (7-140).

العلم تركوا النّاس تستعمل أبوال الإبل في أدويتهم قديماً وحديثاً من غير نكير منهم.[43]

وحتى تكون ألبان الإبل وأبوالها ناجعة وجب تشخيص حالة المرض، نقل المناوي عن ابن العربي قوله: لا يمتنع أن تكون ألبان الإبل وأبوالها دواء في بعض الأحوال لبعض الأمراض لبعض الأشخاص في بعض البلدان [44]؛هذا الدواء تبيّن أنه مستعمل قديما، وجاء الحديث مُؤيدا للعلاج به، على الرغم من وجود توافق بين استعمالات العرب قديما لأبوال الإبل وحديث النبيﷺ،إلا أن الحداثيين حذروا من استخدامه، وحجتهم أنّ العلاج بأبوال الإبل من المواضيع التي يُشنّع بها على الإسلام. وهي تدعو للتخلف وتأتي مناقضة لما اكتشفه العلم الحديث فبادروا بإنكار التداوي به وبالسنة النبوية عموما، يقول خالد منتصر "الأحاديث النبوية لا تتفق مع العلم الحديث من قريب أو بعيد، لأن مثل هذه الأحاديث الطبية تُسيء لسمعة الإسلام الذي أمرنا باحترام العقل"[45]...، ولا يصح أن نلغى عقولنا أمامها ونصدق متنها ونتبناه لمجرد صحة السند.[46] ثُم يضيف قائلا " العالم من حولنا يعالج بالهندسة الوراثية، ونحن مازلنا نعالج بالحجامة وبول الإبل، إنهم ببساطة اختاروا العلم ونحن اخترنا الخرافة[47].

لكن بالنظر إلى العلم الذي تحدث عنه، نجد أنه قدم لنا من خلال بعض دراسات التي أجريت على بول الإبل بعض من مميزاته المهمة، وبَيّنت جانب من فعّاليته في معالجة جزء من أمراض الإنسان، نستعرض مجمل ما جاء فيها:

---

[43] بتصرف،فتح الباري، (1-338).
[44] فيض القدير، للمناوي باب العين، (4- 347)
[45] وهم الإعجاز 110.
[46] المرجع نفسه 111.
[47] المرجع نفسه178

أولا: مميزات بول الإبل:

انخفاض اليوريا: يعتبر تركيز العالي لليوريا في الإنسان حالة غير طبيعية ومؤشر لحالة مرضية يجب التخلص منها،وقد ترددت شبهة حول بول الإبل على كونه يحتوي على هذه المادة، راجت هذه الشبهة لتشكيك في استعمال بول الإبل كعلاج لبعض الأمراض، إلا أن الاكتشافات العلمية وجدت أن نسبتها منخفضة في بول الإبل حيث اكتشف العالم ياجيل (1977) أن تركيز اليوريا منخفض وسبب انخفاضه أن الإبل تعيد امتصاص الماء من الكلية إلى الدم[48]وقبله قام برنارد إي ريد .Bernard E Read من قسم الفارماكولوجي بكلية اتحاد بكين الطبية - الصين بنشر تحليله لمكونات بول الإبل عام 1925م.والبحث بعنوان: (المقومات الكيميائية في بول الإبل)[49].وكانت النتيجة هي خلو بول الإبل من الأمونيا (أو صفر كما كتبها الباحث في الجدول المرفق)، وأما نسبة اليوريا فهي أثر ضئيل جداً لايكاد يذكر أنظر الجدول المرافق[50]:

---

[48] أنظر التكيف الفسيولوجي والسلوكي للإبل لتنظيم درجة حرارة الجسم والماء، عمر مساعد البشير وحسين ميرغني (8-122).

[49] البحث منشور ضمن J. Boil. Chim (اختصاراً JBC) رقم 64 لعام 1925م من ص 615 إلى ص 617، وهذا رابط ملف http://www.jbc.org/content/64/3/615.full.pdf:PDF ، أنظر العلاج بأبوال وألبان الإبل بين العلم والخرافة مبادرة الباحثون المسلمون،(21-22).

[50] Chemical Constituents Of Camels Urine .Bernard e.Read.(Received For bublication.May18.1925). Downloaded from http://www.jbc.org/ by guest on October 7, 2018 bage616. و أنظر العلاج بأبوال وألبان الإبل بين العلم والخرافة مبادرة الباحثون المسلمون ص22.

TABLE I.

Analysis of 24 Hour Camel's Urine.

Female, weight 1,129 lbs.

	gm.	*gm. N*	*per cent of total N*
Total N*............................	8.70		
Ammonia*..........................	0	0.0	0
Urea*...............................	Very slight trace.		0
Total creatinine*	9.24	3.43	39.4
Creatine†............................	3.97	1.27	
Hippuric acid‡.......................	39.00	3.05	35.1
Purine bases§........................	4.70	1.73	19.9
Chlorides¶...........................	7.99		
Total..			94.4

هذه الخاصية في بول الإبل تجعله يقي متناوله من خطر العجز الكلي الذي تتسبب فيه اليوريا.

ثانياً: العلاجات المكتشفة ببول الإبل:

بول الإبل علاج نافع لداء الاستسقاء[51] وتلف الكبد:

في حديث الأعراب لما قدموا المدينة الأعراض التي ظهرت عليهم هي أعراض داء الاستسقاء، حيث يقول ابن القيم: الدليل على أن هذا المرض كان الاستسقاء، قولهم : "إنا اجتوينا المدينة، فعظمت بطوننا، وارتهشت أعضاؤنا" وهذا المرض لا يكون إلا مع آفة في الكبد خاصة، أو مع مشاركة، وأكثرها عن السدد فيها[52].يمثل هذا التشخيص الطبي لمرض الإستسقاء في زمن ابن القيم وقبله، مردوفاً عندهم بعلاجه

[51] الاستسقاء هو تجمع السوائل الحرة في الفراغ البريتوني.

[52] الطب النبوي، ابن قيم (1-38).

ببول الإبل امتثالاً لحديث النبي ، والآن نقف مع العلم الحديث وما اكتشفه حول مرض الاستسقاء ونتائج علاجه ببول الإبل.

قدم الدكتور محمد أوهاج[53] دراسة تطبيقية[54] حول علاج الاستسقاء بأبوال الإبل حيث تم إجراء دراسة تأصيلية علمية للاستعمال الطبي لأبوال الإبل في علاج مرض الاستسقاء، مع القيام بتحاليل كيميائية و مقارنتها بأبوال الأغنام والأبقار والبشر، خلصت دراسته إلى أن الاستسقاء يحدث نتيجة لمجموعة من الأمراض المزمنة والمستعصية،و يمكن السيطرة عليه من خلال التحكم في كمية الماء والصوديوم، وكانت نتائجه على النحو التالي[55]:

وجد أن أبوال الإبل تتميز بالتركيز الأعلى في المكونات (البوتاسيوم، الماغنيسيوم، الكالسيوم، النحاس، اليوريا)، مقارنة ببول الأغنام بالإضافة إلى انخفاض الصوديوم والزنك والكرياتين.

نسبة تركيز اليوريا والأملاح تعمل كمدرر بطيء نسبيا وبذلك يتم التخلص من الماء وأملاح الصوديوم الزائدة؛ أما بالنسبة للتجارب السريرية أظهرت كل من المعالجتين انخفاضاً واضحاً في حجم الاستسقاء، بيد أن الانخفاض كان أسرع نسبياً في الحالات المعالجة بالفروساميد. ووجد أن بول الإبل يعمل كمدرر بطيء.

المرضى المعالجين بجرعة يومية من بول الإبل انخفض معدل الاستسقاء عندهم

[53] مهندس تكنولوجيا الكيمياء التطبيقية

[54] أجريت الدراسة الباطنية، مستشفى ود مدني التعليمي، ود مدني السودان، فترت البحث من يناير1997حتى نوفمبر1998.

[55] أنظر تحليلات كيميائية مقارنة وتجارب سريرية لعلاج الإستسقاء بأبوال الإبل، محمد أوهاج محمد ص26-27.الأحكام الفقهية المتعلقة بمعاطن الإبل والتداوي بألبانها وأبوالها، مع ذكر ماتوصل إليه العلم الحديث، مرضى بن ناصر بن محمد آل إدريس، ص150.

بدرجة أقل نسبياً من المجموعة التي عولجت بعقار الفروساميد المعروف بفعاليته الدرارية لنفس المدة.

المرضى المعالجين ببول الإبل عاد بعضهم بنفس الأعراض بعد7 أشهر من المعالجة، بينما المعالجين بالفروساميد عاد بعضهم في أقل من شهرين. واصل 16٪ من المرضى استعمال بول الإبل لمدة شهرين متواصلين، فكانت النتيجة بأن عادت الكبد إلى حالتها الطبيعية من حيث الحجم بعدما كانت في حالة تلف كبدي.

بينما أجريت دراسة[56] أخرى للبروفسور : الدكتور أحمد عبد الله محمداني[57] حيثُ وجد قبل الدراسة فئتين الأولى لديها تليف كبدي بسبب مرض البلهارسيا، كُشف عنه بالموجات الصوتية ، والثانية كبد المريض بها شمعا، العينتان استمرتا بشرب جرعات بول الإبل يوميا لمدة شهرين، بعد نهاية الفترة أثبت التشخيص شفائهم من تليف الكبد.[58]

هذه البحوث تأتي لتأكد التطابق والتوافق بين هذه الأحاديث وبين مكتشفات العلم الحديث،وهي موافقة لضوابط المشروط في قبول الإعجاز العلمي في السنة النبوية، خاصة أن الأبحاث أجريت وفق دراسات تطبيقية موثقة تحوي معلومات دقيقة، وهي مستوفية شروط البحث العلمي ، وهذا يغلق جوانب الاعتراضات من الحداثين عن مدى توافق العلم الحديث ونصوص الوحي.

---

[56] أجريت الدراسة في معامل قسم الكيمياء التطبيقية وتكنولوجيا الكيمياء، كلية العلوم والتكنولوجيا والمعمل الطبي، كلية الطب، جامعة الجزيرة.

[57] عميد كلية المختبرات الطبية بجامعة الجزيرة السودان.أنظر الأحكام الفقهية المتعلقة بمعاطن الإبل والتداوي بألبانها وأبوالها، مرضى بن ناصر، ص149.

[58] المرجع نفسه.

الخاتمة:

في نهاية البحث يُسجل الباحث بعض النتائج المتوصل إليها:

1- وضع الضوابط لقبول القول بأن النص الحديثي فيه إعجاز من شأنه أن يُوصل بحث الإعجاز العلمي إلى السلامة العلمية، ويُعطي نتائج ذات دقة ومُثبتة لمدى توافق الحقيقة العلمية مع النصوص الشرعية.

2- الإعجاز العلمي سلاح فعّال في نشر الدين الإسلامي إذا ما تم الالتزام بضابط البحث العلمي فيه.

3- البحوث التي أجريت في حديث بول الإبل فيها رد قاطع للحداثيين في إنكارهم للإعجاز العلمي في السنة النبوية.

4- الإعجاز العلمي في السنة ليس مصدر تهافت الباحثين المسلمين عليه نتيجة شعورهم بالنقص، وإنما جاءت أبحاث العلم الحديث موافقة للنصوص مبدئيا.

5- لا وجود لتعريض العلم لمحاكمة النصوص الدينية طالما أن العلم يقُوم على أبجديات البحث العلمي.

6- أهم اعتراضات الحداثيين للإعجاز تُرد من خلال تتبع دقة النتائج المتوصل إليها في تحليلات بول الإبل.

فهرس المصادر والمراجع

-القرآن الكريم برواية حفص

- المراجع العربية:

-الأحكام الفقهية المتعلقة بمعاطن الإبل والتداوي بألبانها وأبوالها، مع ذكر ماتوصل إليه العلم الحديث، د.مرضى بن ناصر بن محمد آل إدريس، مجلة جامعة طيبة: للآداب والعلوم الإنسانية، السنة الرابعة، العدد6،1436هـ.

-الإعجاز العلمي تحت المجهر- قراءة نقدية تطبيقية في ظاهرة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم- حمزة رستناوي، موقع دار الكتب، ط.،2014

-الإعجاز العلمي في السنة النبوية تعريفه وقواعده ،بازمول، مكة المكرمة،كتاب منشور على الأنترنت.

-الإعجاز العلمي في تميز الإبل في خلقها عن باقي الحيوانات، أ. د.حامد عطية محمد،بحث مقدم للمؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الإعجاز كلية الطب البيطري- جامعة الزقازيق- قسم طب الحيوان.

-إعجاز القرآن بين الحقيقة والبهتان، شاكر فضل الله النعماني، كتاب منشور في الأنترنت.

-اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر،أ.د.فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي،مؤسسة الرسالة،ط:الثالثة1418ه-1997م.

-تأصيل الإعجاز العلمي في القرآن والسنة،عبد الجيد الزنداني،المكتبة العصرية صيدا- بيروت..

-تحليلات كيميائية مقارنة وتجارب سريرية لعلاج الإستسقاء بأبوال الإبل، بحث مقدمة للمؤتمر العلمي السابع للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، د.محمد أوهاج محمد.

-التكيف الفسيولوجي والسلوكي للإبل لتنظيم درجة حرارة الجسم والماء، عمر مساعد البشير وحسين ميرغني موسي: مجلة العلوم والثقافة، عدد خاص بالندوة العلمية الأولى عن الإبل-الخرطوم،مجلد،2007.

-الجامع الصحيح المختصر المسند من حديث رسول الله وسننه وأيّامه، تحقيق محمد

- زهير بن ناصر الناصر،دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)ط الأولى، 1422هـ.

-الرد على الإعجاز العلمي في القران و السنة، منتدى الملحدين العرب، الإنعجازات العلمية .. في الإسلام حيران محتار نقلا عن مدونة ابن كريشان.

-سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد،تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

-سنن أبي داود،أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد،المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

-سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى،تحقيق وتعليق:أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ 4، 5)،شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر،ط: الثانية، 1395 هـ - 1975 م

-شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي، حققه وقدم له: (محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق) من علماء الأزهر الشريف، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن المرعشلي - الباحث بمركز خدمة السنة بالمدينة النبوية: عالم الكتبط: الأولى - 1414 هـ، 1994 م.

-الطب النبوي، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية ، دار الهلال – بيروت

-الطب النبوي،أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني ،تحقيق: مصطفى خضر دونمز التركي، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 2006 م.

-العلاج بأبوال وألبان الإبل بين العلم والخرافة مبادرة الباحثون المسلمون،الطبعة الثالثة1437هـ - 2016م.

-فتح الباري، ابن حجر، نشر إذارة البحوث العلمية والافتاء ، الرياض.

-فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)،المكتبة التجارية الكبرى – مصرط: الأولى، 1356.

-قواعد تناول الإعجاز العلمي والطبي في السنة وضوابطه،الدكتور / عبد الله بن عبد العزيز المصلح،مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.

-لسان العرب ، محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري ط / دار صادر بيروت الطبعة الأولى

-المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة،مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط: الثانية، 1406 – 1986.

-مجلة الإعجاز العلمي الصادر عن الهيئة العالمية للأعجاز العلمي في القرآن والسنّة، العدد الأربعون صفر1422.جدة السعودية

-مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي،تحقيق حسام الدين القدسي،مكتبة القدسي، القاهرة1414 هـ، 1994 م.

-مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد

الشيباني تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالةط الأولى، 1421 هـ- 2001م.

-مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من 1 إلى 9)،وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من 10 إلى 17)،وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء 18)،مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورةط الأولى، (بدأت 1988م، وانتهت 2009م

-المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم،مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء التراث العربي – بيروت.

-المصنف،أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني،تحقق: حبيب الرحمن الأعظمي،المجلس العلمي- الهند،يطلب من: المكتب الإسلامي – بيروت،ط: الثانية، 1403.

-المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني ،تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفيدار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرةط: الثانية.

-معرفة السنن والآثار: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي الناشرون: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق -بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)،ط: الأولى، 1412هـ - 1991م.

-موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة،محمد راتب النابلسي،دار المكتبي - سورية - دمشق - الحلبوني - جادة ابن سينا،ط: الثانية 1426 هـ - 2005 م.

-النهاية في غريب الحديث والأثر،مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م،تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي.

-وهم الإعجاز العلمي د.خالد منتصر، دار العين للنشر،ط.الأولى 2005.

المراجع الأجنبية:

. Chemical Constituents Of Camels Urine .Bernard e.Read.(Received For bublication.May18.1925).

Downloaded from http://www.jbc.org/ by guest on October 7, 2018.

المواقع الإلكترونية:

لا يوجد إعجاز علمي في القرآن ولا يوجد طب نبوي،مقطع مرئي، الدكتور عدنان إبراهيم ، 6دقائق

برنامج،البيت بيتك - حلقة الاحد 31-5-2015 - حلقة خاصة عن تجديد الخطاب الدينى مع د. عدنان إبراهيم على قناة: تان(Ten)

الرابط:https://www.youtube.com/watch?v=hM4Uw1XNa-8

التأويل الحداثي لكثرة روايات الحديث النبوي
ـ دراسة تفكيكية في المقولة ـ

بقلم

فارس بن سلين
جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة
fihrbensiline@gmail.com

أ.د/ حميد قوفي
جامعة خليفة بن حمد ـ قطر
g.abdulhamid@gmail.com

المقدمة:

لقد أسالت كثرة الروايات الحديثية الحبر الكثير، وكانت محل التحاور قديما وحديثا، بين مشكك في قيمتها العلمية، وبين منكر لإفادتها المنهجية، وقد كان كلا التساؤلان محلّ استهجان وتهجّم من قبل المحدّثين والمنتصرين لمنهجيّتهم وطرائقهم.

وطرحت كثرة الروايات الحديثية تساؤلات متعددة متعلّقة بالآثار الفقهية الناتجة عن تصحيح بعض الروايات وتضعيف الأخرى، ذلك أنّ الصحيح هو رأس مال الفقيه، فمنه يتغذى ومنه يقتات. خاصة مع تنامي حركة الاهتمام بعلوم الحديث في الفترة المعاصرة.

إنّ تنامي حركة التصحيح والتضعيف قديما وحديثا جعل الفكر الاستشراقيّ يدخل في مغامرة تأويليّة تجادل الفكر الأصوليّ في مناهجه الحديثيّة، وتتصدى لفهومه الفقهية، ما جعلها شبيهة بمدافعة غريب لصاحب دار. فهي تحاربه بآليات هو صانعها، وبفقه هو منتجه.

إنّ هذا الاشكال المنهجيّ هو الذي استشكله عبد الله العروي من منهجية المستشرقين في دراستهم علوم الحديث ونقدهم لها، ومن هنا قال :"نعبّر على الفكرة

نفسها على مستوى المنهج ونقول إنّ غولدزيهر يحوّل المادة الحديثية إلى مادة أدبية لكي يستطيع أن يبدي فيها رأيه، ثمّ بعد ذلك يعارض برأيه ذاك رأي الحفاظ. الخطأ المنهجيّ واضح ... وهو مما يرفضه بالطبع المحدّث الحافظ، ويرفضه كذلك غيره في ميادين أخرى، لأنّ الاشكال يمس منهج العلوم الانسانية، بعدم التمييز بين الايمانيات والعلمانيات أو بعبارة أخرى الوصفيات والحكميات"[1].

إنّ إدراك الفكر الحداثيّ لهذا الاشكال المنهجيّ حذا به إلى الابتعاد عن هذه المخاطرة، واستعار بديلا آخر يرى أنه الأنجع والأفضل لتقويض شرعية نصوص المحدّثين، وهذا البديل هو ما يسمى بالتأويل أو الهرمنيوطيقا ، ومن هنا نجد علي حرب يؤسس لمشروعية تأويل نصوص المحدّثين، وضرورة الابتعاد عن المماحكات والجدال الغير مجدي فيقول : "على هذا المستوى من النّقد ، لا جدوى مثلا من نقض النّص الديني أو النّبويّ، إذ هو فضاء تأويليّ متسع أو عالم مجازيّ متشابك يملي نفسه بوصفه مرجعيّة للمعنى أو مصدرا من مصادر المشروعيّة، كما يستحيل في المقابل تملّك معناه والتطابق معه، لأنّ المعنى يختلف عن نفسه باختلاف الناطق والدال، وتباين المقاصد والتجارب، سواء بالمعنى الأبسط والأفقر، أو بالمعنى الأغنى والأقوى)[2].

غير أن الهروب من تقويض منهجيّة الرواية، والانكباب على تأويل المرويّ، يطرح عدّة مفارقات وانتكاسات منهجية ولو من وجهة نظر الفكر الأصوليّ ، ذلك أنّ التأويل غير قادر على تحوير بعض خصائص المرويّ ، ذلك أنّ إحدى سمات المروي في الفكر الأصوليّ هي شدّة الوضوح والتحديد، وكلما اتصف شيء بهذه الخاصية

[1] العروي ، مفهوم التاريخ، ص.2108-219.
[2] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص.148.

أصبح عصيا على التأويل اقتحامه وتفكيكه ونمذجته في عدّة قوالب. ومن هنا يصبح التأويل صالحا للعتداد به في زاوية ضيّقة من زوايا المرويّ، وهو ما كان مضمونه قابلا للانصياع والتأويل ، مما كان غير واضح وصعب التحديد.

إنّ هذه الاشكالات المنهجية هي ما حذا بنا إلى المشاركة بهذه المداخلة قصد الكشف عن حقيقة كثرة المرويات الحديثية ، مع تفكيك مقولة الحداثيين في خصوص هذه المسألة.

أولا/ضبط مفاهيم البحث:

1/ التأويل: ويعرفه طه عبد الرحمن بقوله :(عبارة عن النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص)[1]. وهو مفارق للتأويل التقليدي ويصطلح عليه أيضا : "فلسفة التأويل" أو "الهرمنيوطيقا".

2/ الحداثي: نسبة إلى الحداثة، وأقصد به كل وجهة نظر قائمة على مخلفات مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة والتي أفرزها عصر التنوير والحداثة وما بعدها.

3/ كثرة رواية الأحاديث: والكثرة يقصد بها الاتساع في نقل ما أضيف من قول أو فعل إلى النّبي صلى الله عليه وسلّم. وهذا الاتساع له عدّة مظاهر، منها : كثرة الطرق والأسانيد للحديث الواحد وصولا إلى الكثرة المتكاثرة لأسانيد كلّ الأحاديث المروية في كتب الرواية. ومنها كثرة المتون والأحاديث بغض النظر عن طرقها وأسانيدها. والكثرة في الرواية أمر نسبي، يخضع لعدّة اعتبارات خاصة منها ما يتعلّق بالصحة. ولما كان البحث الحداثيّ لم يفصّل الكلام عن نوعية هذه الكثرة يبقى كلامنا في البحث عاما دون تخصيص.

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة : الفلسفة والترجمة، ص.38.

4/ دراسة تفكيكية في المقولة: بما أنّ البحث الحداثيّ في مسائل الكثرة اتّبع الطريقة الفيلولوجية والتاريخانية، فإنّ أفضل سبيل لمراجعة نتائج بحثه يكمن في تفكيك مرتكزاته، واستدعاء الهوامش التي أغفلها في تنقيره التاريخي.

ثانيا/ آليات قراءة الفكر الحداثيّ لموضوع كثرة الرواية الحديثية.

يكاد يطبق أعلام الفكر الحداثي العربي المعاصر على اعتبار الخبر والرواية هي السلطة الأصل التي تقوم عليها بناء المرجعية المعرفية الموحّدة في الفكر الإسلاميّ التراثيّ، فالباحث في هذا الفكر يواجه (قارة ايبستيمولوجيّة كاملة يرتكز البحث فيها حول محور رئيسيّ هو "الخبر" وبالتالي مدى سلطته)[1].

وهذه القارّة الايبستيمولوجية، بقدر ما تحتل مركزيّة في التأصيل المعرفيّ الإسلاميّ، فإنها ترتبط بمظهرين شكلا محور البحث التاريخي الحداثي:

أما الأوّل منهما : فهو ارتباط الخبر بشكل عضويّ، بما يعرف بالحديث النّبوي، فهو المادة الأصل والخام للسنة النبوية التي تمثل المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي. وأما الثاني : استمداد كل أنظمة المعرفة البيانية والعقلية الإسلامية من مخرجات البحث الحديثي.

ولقد استشعر الجابريّ هذا التعاضد المعرفيّ فقال :(وإذا كان علماء الأصول قد أخذوا معظم ما يقررونه في هذا الموضوع من علماء الحديث، فإنهم قد أضفوا على أبحاثهم ومناقشاتهم طابعا أصوليا فاهتموا بما يؤسس سلطة الخبر ... علما أنّ المقصود عندهم بـ "الخبر" هو الحديث غالبا ... كذلك اللغويون والنحاة اعتمدوا على ما قرره أهل الحديث في الموضوع نفسه)[2].

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.117.

[2] محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص.117.

وإذا كانت الحداثة العربية على غرار نظيرتها الغربية ترفض رفضا قاطعا (لأيديولوجيا الثنائيات التركيبية التي تحبس الفكر داخلها، وتضيق عليه الخناق)[1]، فقد حاولت بعث الهوامش التي تمايزت عن مظاهر مركزية التأسيس لعلوم رواية الحديث، وحاولت تنصيبها أصلا يحتج به على مناهج النقاد في الرواية الحديثية، من خلا بعث سياسة التنازع المشروع في القراءات المؤوّلة للمشروع الروائيّ الحديثيّ، بحجة (تجنيب العقل التورط في بناء منظومة معرفية تؤصّل للحقيقة، لأنّ إنتاجات هذا العقل سينقلب بدوره إلى سياج دوغمائيّ مغلق)[2].

إن هذا السياج الدوغمائيّ المنيع يفترض عملية خلخلة تقتضي تغيير موضعة مكانة الرواية الحديثية، وذلك بجعلها محايثة بناء على أنّ (الحديث يتموضع داخل تسلسل زمنيّ محدد تماما وداخل إطار معنويّ – سيمانتي مضبوط بشدّة من قبل الخبراء ... إنّه لا يتمثّل كلّ شيء ، وإنما يمارس عملية انتقاء بمساعدة معايير محددة من قبل العلوم الإسلامية)[3]. إنّ من أبرز المعايير التي تفرض هذا الحصار الدوغمائيّ وتقتضي محايثة تاريخية للرواية الحديثية –بحسب الفكر الحداثي–، ما يعرف بـ "كثرة الرواية" ، فهي بقدر ما تمثّل مظهرا من مظاهر التوارث العلميّ وتحصيل الشهود والحضور التاريخي – بحسب المحدّثين– ، بقدر ما تثير إشكالات حول طبيعتها الإيبستيمولوجية، أو بالأحرى مدى انفصالها عن القوادح التي تجعل منها حدثا تاريخيا يقتضي مراجعة تامة للحتميات والإكراهات السياسية والاجتماعية والأيديولوجية التي مهدّت لهذا الفعل التدشيني.

---

[1] فتحى التريكي وعبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص.304.

[2] محمد أركون، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ص.15.

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلاميّ، ص.20-21.

يشير نصر حامد ابو زيد إلى بعض تلك العوئق الايبستيمولوجية، التي تقهر الزعم التقليديّ حول طبيعة الشهود التاريخيّ ويصف الوضع المتضخم للرواية الحديثية فيقول : (كانت عمليات المحو والإثبات تلك تتم على جميع المستويات ... فعلى مستوى الأدلّة الدينية النّصية، كان مجال الحديث النّبويّ الذي يعتبر مصدرا ثانيا للمعرفة الدينية يتسع للمرويات ... حتى تضخمت الأحاديث تضخما أرهق العلماء)[1].

إنّ هذا الوضع الإشكاليّ، هو ما حذا بالفكر الحداثي إلى محاولة قولبة كثرة الرواية ضمن أوعية النقد التاريخيّ في إطار رؤية نقدية بقدر ما تتسم بالغرابة المنهجية عما هو متداول تراثيا، بقدر ما تفتح أسئلة حول مشروعيّتها ، ومدى صلاحية أنظمتها النقدية لقراءة هذا الموضوع قراءة نقدية موضوعية ومنصفة. وهذا ما يحذوا بنا للبحث عن تلك الآليات المنتهجة قصد إجراء مراجعة تاريخيّة تفكيكية تقلب العملية القرائية الحداثية عن طريق تسليط تأويلية أخرى على هذا المنزع التفكيكي، أي بعبارة أخرى : "تأويل التفكيك الحداثي لآليات قراءة كثرة المرويات الحديثية".

ويمكن رصد ثلاثة آليات قام الفكر الحداثيّ من خلالها بدراسة موضوع "كثرة الرواية" من خلال السعي إلى تنزيله على أرضيّتها والمبادئ التي تتقوّم بها من خلالها، بل وجعلها مصدرا ساهم في التكثير من الرواية الحديثية. وهذه الآليات هي : 1/ الأسطورية 2/ الشفاهية والكتابية 3/ التطوّرية الروائية.

1/ أسطورية الرواية الحديثية: يربط الفكر الحداثيّ بين الرواية الحديثية وبين الأساطير بوصفها (مجموعة من خرافات وأقاصيص... تتناول الآلهة والأبطال الغابرين وفق لغة وتصورات وتخيلات وتأملات وأحكام تناسب العصر والمكان

[1] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص.136.

الذي صيغت فيه، وشكل الأنظمة، والمستوى المعرفي، وهي في الوقت ذاته تشكّل ثقافة عصرها، بحيث تبدو ذات خصوصيّة تربطها ببيئتها ومجتمعها، بحيث يمكن من دراستها استقراء التاريخ الأصدق لزمنها ومكانها)[1].

إنّ نسبة الرواية الحديثة إلى الأسطورة، بقدر ما يجعلها صادره عن الطبيعة البشرية الأصلية المستقلّة عنّ كلّ المؤثرات الخارجية، والنتيجة المتحصّلة من ذلك كلّه أنّ ذلك الصادر مفارق بطبيعته للمتعالي[2]. فإنّها تنبئ عن سعة الانتشار، ذلك أنّ الأسطورة من خصائصها أنها تكون شعبوية ذائعة التداول. ومن هنا يعزى سبب الكثرة في الرواية لكونها وصلتنا عن (طريق نصوص لغوية منجزة ومتداولة. فهي حدث لغويّ ، فعل في اللغة وباللغة في المقام الأوّل)[3]. غير أنّ هذا التصور قد يمكن التسليم به في قطاع ضئيل من نصوص السنة، وهو ما اندرج في الضعيف من نصوص الخوارق، ولا يصدق تعميمه تفسيرا يغطي كلّ المساحة التي تحويه كلّ الروايات، على اتساع مجالاتها من عقائد ومعاملات وأخلاق وتواريخ، وبذلك لا تصلح الأسطورية قالبا تفسيريا لهذه الكثرة. ولو ادّعى مدّع ذلك، لكانت اللغة نفسها باختلاف وسائطها (أسماء – أفعال – حروف) قابلة للتأويل الأسطوري، وهذا لا يدّعيه أحد، ومن هنا يمكن الجزم أن التفسير الأسطوريّ لا يتعدّى نصوص الغيب والمعجزات دون غيرها. وهو عاجز عن تفسير مشكلة كثرة الرواية الحديثية تفسيرا مقنعا.

2/ **الشفاهية والكتابية في الرواية الحديثية:** يربط الفكر الحداثيّ الرواية الحديثة بما عرف في الفكر الغربيّ، بثنائية الشفوية والكتابية، وما رافقهما من تناقض في الوظيفة،

---

[1] سيد القمني، الأسطورة والتراث، ص.25.

[2] ينظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص.135-136.

[3] باسم المكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي، ص.22.

وتفضيل في الأداء. وترتبط هاتان الثنائيتان بقضية كثرة الرواية من جهات عدة يمكن رصدها فيما يأتي:

- كثرة المدونات الحديثية كان وليد العزوف الأوّليّ عن الكتابة الحديثية، نظرا للطابع الشفويّ للثقافة العربية بادئ أمرها، مما جعل الروايات تتغلغل في الأوساط الشعبوية، فكثرت بذلك طرقها، مما استعدي جمعا شاملا لكلّ ما يظنّ أنّه حديث من قبل الطبقة العالمة قبل القيام بعملية التنقية. فلو كانت الكتابة هي المهد الأوّل للسنة النبوية ما كثرت الروايات، ولتم الاقتصار على مدون يضاهي القرآن في صغر حجمه وقوة حجيته. وهنا يدلي الجابري بدلوه قائلا:(فلا بدّ من وضع منهج الإسناد في إطاره التاريخيّ. معروف أنّ الحديث النّبويّ لم يبدأ جمعه إلا بعد وفاة الرّسول بأكثر من مائة سنة. ومعروف كذلك أنّ الثقافة العربية الإسلامية كانت طوال هذه المدة ثقافة شفوية الطابع... لقد كان هناك عزوف عام عن كتابة الحديث ... فقد ترك للرواية الشفوية وللتقاليد أو المذاكرات الشخصية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بدّ من التذكير هنا بأنّ اللغة العربية كانت تكتب قبل وضع النحو بدون نقط وبدون وضع حركات، وبالتالي فالكلمات المكتوبة كانت معرّضة دوما لـ "التصحيف" أي للخطأ. إنّ هذا يعني أنّ الكتابة لم تكن تتمتع، قبل عصر التدوين على الأقلّ بما يكفي من الحصانة والمصداقية ... وأمام هذه الوضعية لم يكن سبيل لتوثيق الخبر ... غير التأكد من صحة صدوره عمّن نسب إليه)[1].

- إنّ الانتقال من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية بالإضافة إلى ما خلقه من مشاكل إسنادية فإنّه خلق مشاكل في المتن، وذلك بتضخيم المتون الحديثية بحسب اختلاف الرواية بالمعنى ، فزاد مسألة الكثرة (تعقيدا أكثر من جانبيّ المنطوق والمفهوم

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.123- 124.

معا، إذ يفقد هذ النّوع من النصوص صفة ثبات المنطوق، ويصبح تحديده أمرا اجتهاديا خاضعا بدوره لجدلية الكشف والخفاء)[1]. إن جدلية الكشف والخفاء هذه التي يشير إليها أبو زيد يسميها أركون في كتبه بـ"عمليات المحو والزيادة " التي ارتكبت عمدا في حقّ التراث والحديث النّبويّ، والتي أصبحت الأصيل والمعوّل عليه في الثقافة الإسلامية، ومن هنا نجده يقول :(إننا لا ننفي أهمية تتبع الأحداث من حيث التسلسل التاريخي، لكي ندرس عملية تطوّرها ونحدد السياق الذي انبثق فيه الحديث النبويّ والطريقة التي مارس دوره بها. ولكن هدف البحث الأساسيّ والأوّل ينبغي أن يتركّز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلاميّ وتشكّل بنيته المشتركة ... وهنا ينبغي ... التمييز بين مرحلة النّقل الشفهيّ وبين تلك المرحلة التالية التي تشكّلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كلّ واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية التي استمرت وعاشت حتى اليوم)[2].

إنّ تبني هذا الطرح الثنائي الذي يفصل بين الشفوية والكتابية، وإن كان همّا معرفيا غربيا خالصا، فإنه لا يصلح جعله هما معرفيّا ونقديّا خاصا بسيرورة الحفاظ على الأحاديث النبوية، ولا جعله سببا في تكثير الرواية الحديثية، بل إنّ المستشرق "غريغور شولر" يرى أنه ليس لهذا التمايز أيّ قيمة معرفية بالنظر إلى خصوصية علوم الرواية الحديثية، فـ(لا يمكن اختزال الخصوصيات التي اتسم بها نقل العلوم العربية والإسلامية خلال القرون القرون الأربعة الأولى للهجرة إلى هذه الثنائية : شفوية / كتابية، فنحن إزاء ظاهرة منفردة تتطلب دراسة ووصفا دقيقين ... من خلال التمييز بين الكتابات المدونة خلال الدروس والدفاتر المستعملة في سياق تعليميّ محض، والكتب كاملة الشكل والمبنى)[3].

[1] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص. 89.
[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.20.
[3] غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص.25.

3/ تطوّرية الرواية الحديثية:

ولعلّ ما استفاده الفكر الحداثي من نظرية التطوّر في دراسته للسنة وأحاديثها هو إقراره أنّها ذات طبيعة تكيّفية، نشأت وفق قانون الانتخاب الطبيعي ، وتوسّعت في (خطوات متدرجة لمشاركاتنا الوجدانية والأخلاقية إلى دوائر اجتماعية أكثر شمولا)[1] وبذلك تصبح المشاركات الوجدانية أكثر انتشارا (وتكون النتيجة للتعليم الاجتماعي والعقل غير المتحييزين في بيئة اجتماعية من الواضح أنّها ثابتة ومستقرة)[2].

ومن هنا يقرر محمد حمزة أنّ الوضع التّطوّري للأحاديث ، قلب وجهة النظر لكثرة الرواية، فالابستمولوجيا النقدية (تتجاوز الصراع لإثبات صحة حديث أو في المقابل البرهنة على تهافته ،لأن صحة الحديث أو بطلانه لا تعطّل فاعليّته في الوجدان والسلوك، كما لا تبرئ الضمير الجمعي من انتحاله)[3].

ويستشكل الجابريّ الوضع الإبستيمولوجيّ للحديث المتواتر، باعتباره أدلّ الأحاديث على الكثرة[4]. ويقلب وجهة النظر إليه لا باعتباره تواطئ لا يحتمل معه الكذب، بل إنّ الواقع يثبت أنّ تزايد عدد الناقلين إلى حد الشيوع والذيوع كان في الأزمنة المتأخرة للروية، مما أضفى على تلك الكثرة صفة التطوّرية والدينامية، نتيجة عدم مراقبة المحدّثين لاتساع الرواة، والتي لم تكن كذلك في بداية أمرها. وعلى ذلك فنسبتها إلى التواتر كان لغرض نفعيّ انتقائيّ انتخابيّ، وذلك حتى تكون لتلك الأحاديث المنسوبة علميّة أكثر، فـ(الذين قاموا بتدوين الأخبار وجمع الحديث بعد

---

[1] دافيد سي لاتي، تاريخ علاقة الارتباط بين التنظيم الاجتماعي والأخلاقيات والدين، مقال ضمن كتاب: التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، ص.126-127.

[2] دافيد سي لاتي، المرجع نفسه، ص.108.

[3] محمد حمزة، إسلام المجدّدين، ص.100.

[4] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.116.

أزيد من مائة سنة من وفاة النّبي لم يكن في إمكانهم قط رصد تزايد الناقلين)[1]

غير أنّ القضاء بتطوّرية المرويات وعدد الرواة، ينسفه منطق أنّ الحديث علم طائفة وفئة علمية مخصوصة ، إذ (توجد في كلّ جيل جماعة تشهد على صحة الأقوال المنسوبة إلى الرسول، تلك الأقوال المؤدية إلى إقامة ظاهر الشرع . كلّ عضو من أعضائها يعرف على التحقيق طبقات المحدثين عبر الأجيال، وهؤلاء جميعا المعاصرون والسابقون ، هم حفاظ الشريعة ، القيمون على اتصالها واستمرارها، بالنسبة لذلك الجيل. الغرض إذن من منهجية التعديل هو تحديد مسطرة ... انتخاب فرد معين إلى الجماعة المعتبرة وفي الوقت نفسه إقصاء المنتسب إليها دون حق)[2].

وتعتضد وجهة نظر المحّدّثين من جهة ثبوت أنّ الطرق المستخدمة في التلقين والرواية (تأكّدت صحّتها من خلال النتائج التاريخية التي نتجت عنها... كالروايات الأخرى المزامنة لأحداث الرواية ذات الموضوع نفسه، أو عن طريق المخطوطات كما ظهرت في مرحلة لاحقة، أو بالمفاهيم المرتبطة بالإسناد ، كعبارة " أخبرني فلان ..." والتي تستعمل حتى عندما يتعلق الأمر بكتب كاملة الشكل والمبنى)[3].

وعلى ذلك فلو تمّ التعامل معها من منطق الصدق والكذب، لا الصحة والوضع لكانت قادرة على (إمدادنا بدلائل وقرائن فيما يتعلق بنقط في التحليل كانت ستبقى مجرّد فرضيات أو مضاربات)[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص.121.

[2] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.208.

[3] غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص.33.

[4] غريغور شولر، المصدر نفسه، ص.34.

ثالثا/ تأولية كثرة الرواية في الفكر الحداثي:

إنّ محاولة موضعة الفعل التدشيني للرواية في الفعل التاريخيّ المقترن بحدود المنشئ الزماني والمكاني لهذه الكثرة، لا بدّ وأن يقترن بما يعرف بالتأويلية، انصهارا فيما يعرف بالتاريخية التأويلية (وقد تستطيع هذه التاريخيّة التأويليّة أن تمارس هذا الدّور الإيجابيّ عن طريق خلخلة الحسّ العام المشترك، وخلخلة التفسيرات أحاديّة المعنى لنصّ ما لصالح مقاربة قراءة أكثر انفتاحا تسمح بوجود إمكانات متعدّدة لقراءة ذلك النّص)[1].

ومن منطلق هذه الخلخلة والزعزعة استوى الفكر الحداثيّ على تأوليتين اثنتين لموضوع كثرة الرواية الحدثية، وهي:

1- تأويل الكثرة بالوضع.
2- تأويل الكثرة بإدراجها في سلّم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي.

وفيما يأتي نصب الكلام في الحديث عن وجهي التأويل هذين:

1/ تأويل الكثرة بالوضع:

استشكل الفكر الحداثيّ الوضع الإبستيمولوجيّ للحديث النّبوي، ذلك أنّ حقيقة الخبر عند أرباب هذا الفن من المحدّثين والفقهاء هو قيامه على مفهوم الصدق والكذب المنطقيّ، بينما المشكلة الحقيقية –عندهم- ليست كذلك، وإنما تتمثّل في الصحة والوضع، ومن هنا يقول الجابري : (المشكلة الإيبستومولوجية الأساسية التي يطرحها "الخبر" في الحقل المعرفي البياني ليست مشكلة الصدق والكذب، بالمعنى المنطقي في الحقل المعرفي البرهاني ، بل مشكلة الصحة والوضع . ذلك أن " الخبر"

[1] محمّد فاضل، هل التاريخانيّة استراتيجيّة قابلة للتطبيق لإصلاح الفقه الإسلاميّ؟ ، مجلة سلسلة أبحاث مؤمنون بلا حدود، ص.54.

كمعطى لغوي : لفظ ومعنى ، وهما يؤخذان معا كأصل أي كسلطة مرجعية "اللفظ بالنسبة للغة والنحو، والمعنى بالنسبة للفقه والكلام" ولذلك فلا مجال لإخضاعه لمقولة الصدق والكذب)[1].

والسبيل نفسه قد سلكه الشرفي، وذلك بدعواه لإعادة النظر في قضية صدق الخبر وكذبه، لتلبسه بعوامل نفسية يصعب الكشف عليها وقت الرواية والتدوين، فقد أبانت العلوم الحديثة أثرها البالغ في التأثير على المروي صحة ووضعا فيقول : (وإنما العيب كلّ العيب على من يجهل اليوم أو يتجاهل الخطوات العملاقة التي قطعتها العلوم الانسانية، وخاصة منها علم النّفس في العقود المتأخرة والتي كشفت بالتجربة والاختبار والبراهين الساطعة عن الدوافع المتعددة الكامنة وراء عملية إخبار الإنسان عن ذاته وعن غيره وعن أسباب الخطأ الذي يعتري الخبر عن حسن نيّة وعن غير قصد مما يحمل حملا على إعادة النظر جذريا في مفهومي الصدق والكذب كما يتصوّرهما القدماء)[2].

ومن هنا يستغرب الحداثيون من وفرة كتب السّنة وكثرة المرويات فيها، ذلك أنّ هذه المدوّنات لم تكن موجودة في القرن الأوّل الهجري، ثم تكاثر تأليفها في القرن الثاني والثالث والرابع، إلى أن ظهرت الموسوعات الكبرى الحديثية الجامعة للأحاديث في القرن الخامس والسادس والسابع، ومازال التأليف تباعا في المرويات الحديثية إلى وقتنا هذا. وقصد تأكيدهم على فكرة التطور التاريخيّ للمرويات الحديثية اعتذروا بقلّة المرويات من الأحاديث في العصور المتقدّمة ومن هنا يتساءل العروي قائلا :(أيّ حديث كان يروى عن أقوال وأفعال النّبي طوال القرون الأولى ، لا في

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.116.
[2] الشرفي، لبنات، ص.140-141.

دمشق أو في مكة بل في المناطق النائية مثل أرمينية والمغرب. على أيّ سند كان يعتمد الخلفاء والأمراء والقضاة طوال القرون الثلاثة الأولى عند الفصل في النزاعات الكبيرة والصغيرة التي كانت تعرض بين المسلمين وعندهم على طول وعرض مملكة توازي في مساحتها وعدد سكانها إمبراطورية الرومان)[1].

ولا يوجد مستمسك تراثي يلجؤون إليه سوى الاستمساك بقضية الوضع ، وجعلوها ظاهرة شائعة ذائعة على كلّ المستويات، ويؤكد جمال البنا ذلك قائلا :(إنّ وجود مئات الألوف من الأحاديث الموضوعة لفترة طويلة أثر –حتى بعد غربلتها إلى عشرات الألوف- على المجتمع الإسلامي تأثيرا عميقا لأن غربلة هذه الأحاديث اقترنت بتأسيس علوم الحديث المقررة. فكان أثر الغربلة كميا أكثر مما كان نوعيا لأنه سمح بدخول الألوف من الأحاديث الموضوعية في إطار الشرعية التي قامت عليها أصول الفقه، ومن هنا فإنّ غربلة الأحاديث بطرق الجرح والتعديل، والهبوط بها من مئات الألوف إلى عشرات الألوف لم تنجح في إعادة الأمور إلى نصابها – أي الاعتماد على القرآن- ولكنها نجحت في إبعاد أسوأ اللوثات والانحرافات)[2].

ويقول في موضع آخر :(بانتصاف القرن الثاني حتى كان العالم الإسلامي يموج بفيوض متلاطمة من الأحاديث تصل المليون عددا...وانصبت جهود علماء الإسلام عليها بحثا وتنقيبا وغربلة، ثم ترتيبا وتصنيفا لاستخراج الأحكام، وبذل العلماء في هذا جهودا مضنية، ووضعوا أسس علم جديد وقعدوا القواعد، وعينوا المعايير وظهر دهاقنة الحديث، يحي بن معين، والمديني، وأحمد بن حنبل، وإسحق بن راهويه...الخ، ولكن ما انتهينا إليه من دراسة تؤكد أن الخرق قد اتسع على الراتق،

[1] العروي، السنة والإصلاح، ص.128.

[2] جمال البنا، السنة ودورها في الفقه الجديد، ص.18.

وأن جهابذة الحديث قد دق عليهم كثير من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة، فسمحوا بوضعها في كتب الصحاح)[1].

وهذا هو الموقف الذي أعجب محمد شحرور، فأراد أن يقف موقفا حازما من السنة فقال:(فحين يقولون إن الحديث النبوي كما هو مكتوب في كتب الحديث بين أيدينا وحي، ويثبت بعد ذلك بالبرهان وجود خطأ أو تناقض في أحد هذه الأحاديث وما أكثرها، فهم يبذرون القضاء على الحديث النبوي كلّه، صحيحه ومتناقضه، وبالتالي يقضون على النبوّة، أمّا نحن فتعليقنا على هذه الأحاديث: " كذب الرواة وصدق الله ورسوله"، إن علينا...أن نقف من هذه الأحاديث موقفا جدّيّا، وأن نعيد النظر فيها، ونعرض ما يتعلّق منها بالأحكام على كتاب الله، نستبعد ما يتعارض معه ونبقي على ما بقي للاستئناس، حيث سيتمّ استبعاد كل أحاديث الرّقاق والغيبيات والإخبار عن المستقبل وفضائل الأمكنة)[2].

وكما استشكل هذا الفكر كثرة المرويات، استشكل أيضا كثرة الرواة الذين عملوا على نقل السنة النّبوية، وازداد تعجّبهم من عدد المؤلفات التي تناولت خصيصا طبقة الصحابة بالترجمة دون ما سواها، مما حذا بهم إلى استدعاء فكرة التطوّر وادّعاء خلق جماعيّ لأسماء الصحابة، وهذا لكي يكون تبريرا مستساغا للعدد المتزايد للمرويات، أي أن كثرة المرويات كان سببه كثرة الصحابة الرواة.

ومن وجهة النظر هذه يبني الباحث نادر الحمامي موقفه تجاه الازدياد المطّرد للصحابة في كتب تراجمهم، ويعلل هذا الموقف، بأنه الانعكاس الطبيعي لانتصار تعريف المحدّثين للصحابي، ثمّ يجعل بعد ذلك تلازما بين تزايد اتساع عدد الصحابة

[1] جمال البنا، المصدر نفسه، ص14.

[2] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص.161.

وكثرتهم وبين كثرة المرويات، فيقول :(كان انتصار تعريف المحدّثين للصحبة ... وليد حاجة تضخيم عدد المرويات ... فأحوج هذا التضخم في عدد المرويات إلى تضخيم في عدد الصحابة، ذلك أنه بالرجوع إلى كتب التراجم نجد أنّ ابن سعد لم يترجم ... سوى لـ 582 صحابيا من الرجال، و526 امرأة من الصحابيات، أما فيما يختص ببقية كتب التراجم فقد قدّر بـ 3500 ترجمة بالنسبة إلى ابن عبد البر و7500 ترجمة عند ابن الأثير، و 12000 ترجمة عند العسقلاني. ورغم تضخم العدد عند العسقلاني فإنه يقول: ومع ذلك فلم يحصل لنا من ذلك جميعا الوقوف على العشر من أسامي الصحابة)[1].

وكذلك الجابريّ عزا التواتر إلى عدم مراقبة المحدّثين لاتساع الرواة فـ(الذين قاموا بتدوين الأخبار وجمع الحديث بعد أزيد من مائة سنة من وفاة النّبي لم يكن في إمكانهم قط رصد تزايد الناقلين)[2].

إنّ تأويل الكثرة بالوضع: وتفسيرها به، يطرح عدّة تساؤلات واعتراضات منهجية وعلمية ولو من وجهة نظر تراثية على الأقل، ويمكن بيان ذلك فيما يأتي:

1/ الوضع في الحديث قضية مفكّر فيها في الفكر التراثيّ.

ينطلق الفكر الحداثيّ في تناوله لقضيّة تفسير الكثرة بالوضع، مغفلا قضيّة أساسا في عمله التفكيكيّ، وهي أنّ قضيّة الوضع قضيّة مفكّر فيها في الفكر التراثيّ، وتحتل مجالا خصبا في البحث والتنقيب الحديثيّ، ومن هنا أدرجوه في دراستهم النظرية، واستبعدوه من مصنّفاتهم الصحيحة، بل إنّهم جعلوه من الرواية تجوّزا ، ومن هنا يبرر السخاوي هذا الإطلاق بأنّه: « بالنظر لما في زعم واضعه، وأحسن منها أنه لأجل

[1] نادر الحمامي، صورة الصحابة في كتب الحديث، ص.36.
[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.121.

معرفة الطرق التي يُتوصّل بها لمعرفته، لينفى عن المقبول ونحوه»[1].

وإذا كان المحدّثون قد أكثروا من نقل المرويات، فقد كانت منهجيّتهم تقتضي الكلام في كلّ رواية على حدا ومن هنا كان من المنهجيّ الكلام عن هذه الكثرة، باعتبار آحاد الروايات المؤدية للكثرة، لا الكلام إجمالا دون تطرّق لهذه التفاصيل ، واستبعاد ما استبعده المحدّثون من مجال بحثهم. ومن هنا تتأكد لنا مقولة الباحث "محمد المزوغي" أن التاريخية الحداثيّة تسعى للايهام بـ(أنّ العالم الإسلامي لم يستطع إدراك ما فكّروا فيه هم، وأنّ جميع التفاسير والتأويلات ... التي أنتجها علماؤنا القدامى فاسدة، نظرا لعدم تمكنهم من فكرة التاريخية ومن استخدام مناهج العلوم الإنسانية ... من السهل التعميم ، ولكن من الصعب الدخول في التفاصيل، واللامفكر فيه الذي استحدثوه كان قد فكّر فيه بدقة علماء الإسلام في القرون الخالية)[2].

2/ السنة هي علم طائفة مخصوصة من الناس :

يتصوّر الحداثيون أنّ رواية وتدوين السنة النّبوية علم شاع وذاع بين كلّ الناس، متناسين في الوقت نفسه أنّه علم طائفة مخصوصة من الناس تتمثّل في علماء الحديث، منذ عصر الصحابة إلى غاية تدوينه وحفظه في المصنفات المشهورة. يقول العروي (توجد إذن في كلّ جيل جماعة تشهد على صحة الأقوال المنسوبة إلى الرسول، تلك الأقوال المؤدية إلى إقامة ظاهر الشرع . كلّ عضو من أعضائها يعرف على التحقيق طبقات المحدثين عبر الأجيال، وهؤلاء جميعا المعاصرون والسابقون ، هم حفاظ الشريعة ، القيمون على اتصالها واستمرارها، بالنسبة لذلك الجيل. الغرض إذن من

[1] السخاوي، فتح المغيث، ج:2، ص.99..
[2] محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، ص.233.

منهجية التعديل هو تحديد مسطرة ... انتخاب فرد معين إلى الجماعة المعتبرة وفي الوقت نفسه إقصاء المنتسب إليها دون حق)[1].

لذا فلم تكن الرواية متروكة إلا لمن اتصف بشروط العدالة والضبط والاتقان، تحت الرقابة الشديدة لحفاظ الحديث وعلمائه، الذين غالبا ما تكون لهم مدارس يرصدون فيها أي محاولة لتزيف السنة، ويسهرون على تنشئة جيل يخلفهم ، يحمل عنهم عبئ رواية الأحاديث ، من لدن الصحابة إلى غاية استقراره في المدونات الحديثية.

3/ فاعليّة الوجدان والسلوك معتبرة في إطار خصوصية فعل الرواية:

إنّ ما لم يلتفت إليه الفكر الحداثيّ أن فاعلية الوجدان والسلوك واللاوعي، بقدر ما تحفّز المدارك على فعل الوضع فإنها تحفّزه على توقّيه. ولا يستدل على رجحان أحداهما إلا بقرينة تغليبية تقهر الاعتقاد وتميل به إلى صحّته، ولو تتبعنا الفعل الوجدانيّ الغالب على الطائفة المخصوصة بنقل الروايات لأدركنا أن فاعلية الوجدان التي تقهرهم على فعل الوضع وتمنعهم من ذلك أغلب وأقوى رجاحة، ومن هنا يقول المعلّميّ مصورا لتجذّر هذه الخصيصة في المحدّثين :(فمن تدبر أحوال القوم بان له أنه ليس العجب ممن تحرز عن الكذب منهم طول عمره وإنما العجب ممن اجترأ على الكذب، كما أنه من تدبر كثرة ما عندهم من الرواية وكثرة ما يقع من الالتباس والاشتباه وتدبر تعنت أئمة الحديث بان له أنه... ليس العجب ممن جرحوه بل العجب ممن وثقوه)[2].

وإنّ ما مال الحداثيون لتغليبه من ترجيح موقف الوضع في الأحاديث مأخوذ من تمثّل مخصوص طبع الثقافة الغربية تجاه الأمة الإسلامية، من تصوّر انتشار الكذب

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.208.

[2] المعلمي، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، ص.209-213.

والزور والبهتان بين الطبقات العالمة والعامية حتى في أخصّ من وصفوا بالعدالة والبعد عن التزييف والتبديل بينهم، وهذا ما أثار حفيظة المستشرق "توماس كارليل" قائلا :(لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد متمدن من أبناء هذا العصر أن يصغي إلى ما يُظن من أن دين الإسلام كذب، وأن محمداً خداع ومزور، وآن لنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة ... أفكان أحدكم يظن أن هذه الرسالة التي عاش بها ومات عليها الملايين الفائتة الحصر أكذوبة وخدعة؟! أما أنا فلا أستطيع أن أرى هذا الرأي أبداً، ولو أن الكذب والغش يروجان عند خلق الله هذا الرواج، ويصادفان منهم مثل ذلك التصديق والقبول، فما الناس إلا بُله ومجانين، وما الحياة إلا سخف وعبث)[1].

4/ كثرة الرواية لا ينفي وجود أصلها، وتأخّر ظهور المدونات لا ينفي وجود الحديث وتداوله:

لقد ترافقت وتزامنت عملية رواية الحديث مشافهة وعملية كتابته في الصحف ، ومن هنا يؤكّد العرويّ أنّ (أحاديث الرّسول قد قيّدت في كنانيش منذ عهد الرسالة ... وهذا ما توصّل إليه البحث المعاصر، عكس ما كان يظنه الاستشراق الأوّل)[2].

ولهذا فالمدوّنات الحديثيّة المتأخّرة لم تأت من فراغ، بل كان لها أصول كتابيّة تستند إليه، ومن هنا يقول المستشرق "غريغور شولر" : (وخلال ما يقرب من مائة عام تمّ نقل المعرفة ... بالاعتماد على التواصل الشفهي بين الشيخ والتلميذ، وهذا لا يعني أنّ اللجوء إلى الكتابة كان مقصيا من مسلسل التطوّر هذا، وذلك منذ مرحلة مترامية في القدم، بل ومنذ البداية، وذلك على الرغم من مختلف الانتقادات التي وجّهت

[1] خالد الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرقين المتعلقة بالسنة النّبوية، ص.21.
[2] العروي، مفهوم التاريخ، ص.220.

لاستعمال الكتابة. فالمكانة المخصصة لهذه الأخيرة لم تتوقف عن الاتساع على مرّ الأزمان)[1].

أما احتمال وضع الأحاديث في القرون المتأخرة فينتفي انتفاء قاطعا لمّا نعلم أنّ المحدّثين قد أعلنوا أن لا وجود لأحاديث جديدة تعطى درجة الصحة بعد طبقة الأتباع -أي بعد المئة الأولى-، ومن هنا قال الذهبيّ: (الحُفَّاظُ الثقات ، إذا انفرد الرجلُ منهم من التابعين ، فحديثه صحيح . وإن كان من الأتباعِ قيل : صحيح غريب . وإن كان من أصحاب الأتباع قيل : غريبُ فَرْد . ويَنْدُرُ تفرُّدهم ، فتجدُ الإمامَ منهم عندهَ مِئتا ألف حديث ، لا يكادُ ينفرد بحديثينِ ثلاثة. ومن كان بعدَهم فأين ما يَنفرِدُ به ، ما علمتهُ ، وقد يوُجَد)[2].

وقال قال البيهقي :(فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه، ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره)[3].

وهذا دليل على انحصار كثرة الرواية في حدود تابعي الأتباع، أما من جاء بعدهم فلم يؤثر عندهم استفرادهم أو إتيانهم بحديث جديد لم يكن متداولا عندهم، وإن حصل فهو مردود لا يعدّ من قبيل الصحيح.

5/كثرة الرواية ينبغي مقاربتها بآليات تركّب الفكر لا آليات تركّب العقل:

إنّ الخطأ المنهجيّ الذي وقع فيه الفكر الحداثيّ، هو محاولة مقاربته الآليات التي يتركّب منها الفكر، بالآليات التي يتركب منها العقل، فبدلا من أن يقيّم الفكر

[1] غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، ص.219.
[2] الذهبي، الموقظة في علوم الحديث، ص.77.
[3] ابن الصلاح ، مقدمة ابن الصلاح، ص.121.

الحديثي بالغايات التي وجد من أجلها[1] وهي الحفاظ على كلام النّبي كما نطق به وفعله، راح يبحث عن الأسس العقلية الشفاهية المطبّقة على عموم المجتمعات البدائية فسحبها على فئة مخصوصة من الفئات العالمة الإسلامية، محتجا على أنّ مفهوم (الرواية لا ينفصل عن مفهوم الحديث بمعناه اللغوي [أي الرواية الشفاهية] ... لكن هذا لا يعني أنّ مقصود الرواية الحديثية هو الرواية ذاتها ... فهي رواية حديث منسوب إلى نبيّ يخشى الراوي تحوير معنى وتحريف لفظ حديثه. كلّ ما يمكن أن يقال، والحال هذه، هو أنه إذا وجد في المجتمع الإفريقي [مثلا] جماعة تشبه في هيئتها ودورها جماعة الحفاظ، وكان لها ضابط يضمن استمرارها، فلا بدّ أن يكون ذلك الضابط شبيها بمنهج المحدّثين المسلمين. أما تطبيق المنهج على المجتمع الإفريقي بالسحب والتعميم، لأنه مجتمع أمّي كما كان المجتمع العربي إبان الرسالة، فإنّ ذلك يولّد معرفة لا تتعدى ما نقرأ في كتب الآداب الإسلامية)[2].

6/تأويل الكثرة بالوضع فيه انتهاك لكلّ العناصر الايجابية للسنة: لم ينظر الفكر الحداثيّ إلى السنة على أنها الامتداد الطبيعيّ للفكر الفقهي الذي أنتج من خلالها واستفادت منه كلّ الأمم على حدّ سواء، ولم ينظروا إلى السنة على أنها الكفيلة بضمان الوحدة الفكرية للمسلمين طيلة أربعة عشر قرن، ولم ينظروا إليها على أنها من كفلت التميز الثقافي للمسلمين، ولكن ما يلاحظ على هذا الفكر (أنه يختفى تحت عباءة البحث عن اللامفكر فيه داخل التراث في الوقت الذي يمارس فيه نوعا من الانتهاك لكل عناصره الايجابية في مقابل إحياء وإعادة بعث العناصر السلبية التي لفظها التاريخ)[3].

---

[1] ينظر: سايمون كلارك، أسس البنيوية، ص.180.

[2] العروي، مفهوم التاريخ، ص.220.

[3] مصطفى كحيل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص.123.

2/ تأويل الكثرة بإدراجها في سلّم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي.

ويقوم هذا المنهج عموما على ما جاد به المفكّر "محمد باقر الصدر" في كتابه " الأسس المنطقية للاستقراء" من خلال ما اسماه بمبدأ التوالد الذاتي للمعرفة. وتقوم نظريته على رفص مخرجات المذهب العقل والتجربي على السواء، ذلك أن (المذهب العقلي ... حاول أن يفسّر جميع العلوم والمعارف التي يعترف بصحتها من الناحية المنطقية بأنها: إمّا أن تكون معارف أوّلية تعبّر عن الجانب العقلي القبليّ من المعرفة البشرية، وإما أن تكون مستنتجة من تلك المعارف على أساس طريقة التوالد الموضوعيّ . وخلافا لذلك يؤمن المذهب الذاتيّ بأنّ الجزء الأكبر من تلك العلوم ... مستنتج من معارفنا الأوّلية بطريقة التوالد الذاتي)[1].

ويتساءل الصدر عن طريقة التحصل على هذه المعرفة ، فيجيب قائلا : (إنّ كلّ معرفة ثانوية يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمرّ بمرحلتين، إذ تبدأ أولا مرحلة التوالد الموضوعي، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتمالية، وينموا الاحتمال باستمرار، ويسير نمو، الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي حتى تحضى المعرفة بدرجة كبيرة من الاحتمال ، غير أنّ طريقة التوالد الموضوعيّ تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، وحينئذ تبدأ مرحلة التوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين)[2].

إن تنمية الاحتمالات بالطريقة الاستقرائية ، يقوم على العلم الإجماليّ، والعلم الاجماليّ يقوم على استيعاب الاحتمالات حتى تقارب 100 ٪ فيتحوّل النّمو الاحتماليّ إلى درجته الأخيرة وهي اليقين[3].

[1] محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص.117-118.
[2] محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص.121.
[3] عزوز بن عمر الشوالي، التناول الحداثي للخطاب الشرعي، ص.60.

ويطرح الصّدر قضيّة التواتر نموذجا لـ(قضية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية في الاستدلال، كالقضايا التجربية والحدسية)[1].

فالمنطق الأرسطيّ (يفترض امتناعا اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب ... وهو يشبه تماما التصديق بأنّ الاتفاق لا يكون دائميا... فكما لا يكون الاتفاق دائميا كذلك لا يكون الكذب دائميا، فإذا اطردت الأخبار عن شيء معين عن عدد كبير من المخبرين، عرفنا أنّ القضية صادقة)[2].

إنّ مخرجات البحث الصّدري في خصوص قضية الاحتمال والتواتر عمل الدكتور وائل حلاق على استثمارها في دراسة مسألة "كثرة الرواية الحديثية" . منطلقا من إشكالية أنّ العلماء المسلمين يعتقدون (أنّ الأغلبية العظمى للأحاديث النّبوية أحاديث صحيحة، وأنّه على الرّغم من كثرة الأحاديث الموضوعة التي نسبت إلى النّبيّ صلى الله عليه وسلّم في المراحل الأولى... فإنّ ما دوّن من الأحاديث ، كما وردت في الكتب الستة على الأقل صحيحة)[3].

فالإشكال المطروح في قضية كثرة الأحاديث النّبوية من وجهة نظر وائل حلاق، مشكلة الصحة المقرونة بالمصنفات الضخمة المتداولة ، بغضّ النظر عن الأحاديث الزائفة التي رافقت عملية الرواية والتدوين، مما يطرح وضعا إشكاليا، يتعلّق (بأوجه الاختلاف أو التشابه بين المعايير العلمية المعرفية التي استخدمها أولئك والمعايير التي نستخدمها نحن؟)[4].

---

[1] محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص.348.

[2] محمد باقر الصدر، المصدر السابق ، ص.347.

[3] وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص.105.

[4] وائل حلاق ، المصدر نفسه، ص.105-106.

وقصد الإجابة عن هذا الإشكال اتبع عدّة خطوات يمكن إجمالها كالآتي:

1/ مأسسة قضايا الصحة الروائية من منطلق البحث الأصوليّ:

وينطلق في بحثه هذا من منطلقات البحث التقليديّ الأصوليّ، قصد إفراغه في قالب هذه النظرية، فيقول : (اعتمدت في مناقشتي هذه على علم معروف من علوم الخطاب التقليديّ الإسلاميّ لم يحض بالاهتمام الكافي من قبل الدراسات الحديثة للأحاديث النّبوية. ويقوم هذا العلم الذي يعرف بعلم أصول الفقه بتصنيف الأحاديث بطرائف مختلفة. غير أنّ ما يهمنا من هذه الطرائق هي الطريقة ... التي تقوم على ترتيب الأحاديث تدريجيا من ظنية الثبوت وصولا إلى قطعية الثبوت. وإلى أخبار آحاد وتواتر)[1].

إنّ تقسيم الأخبار باعتبار قطعيّتها وظنّيتها (ترتب عنها أن ميّز الأصوليّ بين المحال التي يرد عليها الخبر ، إن كانت عقائد أو أحكام أو فضائل... كما أنّه وازن بين الأخبار والأدلّة عموما.... فيما إذا تواردت في موضوع واحد، فقدّم ما يستحق تقديمه ... أو جمع بناء على مسالك يرتضيها)[2].

ومن هنا استبعد الباحث الأحاديث الظنية الثبوت من الدراسة، واعتمد على التقسيم الثنائيّ للأحاديث إلى متواتر وآحاد، باعتبار توارد هذا التقسيم في كتب الأصوليين والمحدّثين على حدّ سواء. وبعد ذلك قرّر القاعدة المنطقية القائلة بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب، وحكم بعد ذلك (بصحة محتوى المتواتر، وعدم تأكيد صحّة الآحاد)[3].

---

[1] وائل حلاق ، مقالات في الفقه، ص.106-107.

[2] معتز الخطيب، ردّ الحديث من جهة المتن، ص.37.

[3] وائل حلاق ، المصدر السابق، ص.106-107.

غير انّ الاستناد إلى موقف الأصوليين القاضي بالتقسيم الثنائي للأحاديث إلى متواتر وآحاد، لا يتأتي على مذهب أهل الصنعة الحديثية، خاصة وهم يؤكّدون أنّ المتواتر ليس من مباحث المحدّثين ولا يجري على أصول صنعتهم. في الوقت نفسه يقضون بصحة الآحاد ووصوله في بعض الأحيان لحدّ القطعية جريا على مبدأ تواتر القرائن عندهم، بحكم تخصصهم ومعرفتهم العلمية بها (فعلماء الحديث يتواتر عندهم ما لا يتواتر عند غيرهم، لكونهم سمعوا ما لم يسمع غيرهم، وعلموا من أحوال النّبي ما لم يعلم غيرهم)[1].

2/ التأكيد على السلطة المعرفية للمتواتر وبسيكولوجيا الاعتقاد.

يؤكّد الدكتور وائل حلاق أنّ المتواتر بوصفه "رواية للنّص ذاته من قبل عدد كثير يستحيل في العادة اتفاقهم عن الكذب ، عن مثلهم إلى منتهاه وكان مستندهم الحسّ" ؛ فإنّ المتواتر يستلزم العلم المباشر . المستند إلى فكر الراوي ومدى جزمه بإحاطته التامة بمحتوى الحديث[2]. غير أنّ الجزم بحصول العلم المباشر من المتواتر بمجرّد "استناده على عوامل سيكولوجية، لا يقول به أحد من الفقهاء - حسب رأي الجابري- ، لأنّه وإن (كان التأثير في النفس يحرك الظن، فإنه لا أحد يقول بأنه يولّد العلم)[3]، خاصة وأنّ تحريك الظّن يحصل بقرائن أخرى منها (صدق المخبر وضبطه وما هو معهود عنه من حاله، وحينئذ يستوي الآحاد والمتواتر في حصول اليقين بكليهما من عدمه بحسب القرائن وتفاوت الأشخاص والوقائع)[4].

---

[1] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، ج:18، ص.69-70.

[2] ينظر: وائل حلاق، المصدر السابق، ص.107-108.

[3] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.122.

[4] محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثيّ من أصول الاستدلال في الإسلام، ص.377.

3/ المتواتر وانتفاء الاحتمالية والكثرة.

ينطلق الدكتور وائل حلاق من قاعدة إفادة المتواتر للعلم المباشر فينفي عنه ابتداء احتمالية المعرفة الحاصلة منه ، فلا حاجة بعد ذلك إلى التوالد الموضوعي حتى تقوى درجة الاحتمال قصد تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، لأن المتواتر بحدّ ذاته يقين فيقول :(العلم المباشر الذي يستلزمه المتواتر المتواتر يلغي أيّ احتمالية للاستنتاج الشخصيّ، لأنّ المحسوس وهو الحديث النّبويّ الأصل ... يدرك بالحس، ويرتبط مباشرة بفهم السامع وإدراكه الحسيّ)[1].

إنّ المتواتر بشروطه التي حدّدها له العلماء لا يشكّل أيّ عامل في تكثير الرواية الحديثية من وجهة نظر الدكتور وائل حلاق، ذلك أنّ الفقهاء والمحدّثين في الأغلبية العظمى من الحالات اتفقوا على أيّ الأحاديث هي متواترة وأيها ليس بذلك[2].

ويناقش المتواتر من منظور إحصائيّ فيقول : (تبقى مشكلة المتواتر الذي يفيد اليقين ... فقد ناقش ابن الصلاح ندرته من منظور تصنيفيّ ... وفي بحثه عن مثل هذا الحديث لم يجد سوى حديث واحد يعتقد روايته متواترا عن مئة من الصحابة وقد استطاع الأنصاري، وابن الصلاح بمشقة أن يجدا أربعة أحاديث من هذا النوع)[3].

وهذا الإحصاء الكميّ يجعل الباحث في راحة من قضية تبرير الكثرة الروائية، فيقول :(من الممكن أن تكون بعض الأحاديث الصحيحة قد صنّفت كمتواترة، لكن ما يهمنا في النهاية هو حقيقة ضآلة أهمية هذا النوع نظرا إلى ندرة الأحاديث التي

[1] وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص.108.

[2] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص.109.

[3] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص.1117-118.

تندرج تحت مسماه بأيّ طريقة حسبت... ولن يكون الجدال الغربي الحديث حول صحة الأحاديث النبوية منطقيا في حال حصرت مادة النقاش في بضعة أحاديث)[1].

غير أنّ ما يعترض على الدكتور وائل حلاق أنّ المتواتر لم يكن محل اعتراض بحث منهجيّ سواء من جهة المستشرقين أو من غيرهم، بل إنّ حلقة النقاش انعقدت من أجل بحث كثرة الرواية التي هي سمة الأحاديث الآحاد.

4/ تصنيف الآحاد في سلّم السلبيات في نظام الاستدلال الاستقرائي:

فالآحاد بما هو ذلك الحديث الذي لم تتحقق فيه شروط الحديث المتواتر، ينبغي التوقّف في صحته وعدم الاعتداد به (لأنه يفترض بنا أن لا نثق سوى بالسرد التاريخيّ الذي يجزم تماما بوقوع أحداثه مع الاحتياط من تأثير التحيّز الأيديولوجيّ، وما إلى ذلك من التأثيرات المحتملة)[2].

ويقرن وائل حلاق هذا الموقف بقضية الكثرة الروائية ، ويؤكّد أنّ الاحتمال بعدم الجزم بصحة الأحاديث الآحاد تزداد إذا أخذنا بعين الاعتبار كثرتها المفرطة، لذا (يصعب في معظم الحالات التي تجرى فيها دراسات على أحاديث بعينها من الأحاديث التيّ يقدّر عددها بعشرات الآلاف، أن نتأكد من كون الحديث موضوعا في زمن لاحق أم لا. إلا أنه يجب علينا في حال ساورنا الشك بصحة أحد الأحاديث أن نستبعد هذا الحديث تماما)[3].

ويؤكّد وائل حلاق أنّه وطبقا للنظرية الاحتمالية ، لا يعتدّ بأيّ حديث تعادل قيمة احتمالية صحته 0,51 أو أقّل... فلو افترضنا أنّ احتمالية صحة الحديث تتجاوز 0,5

---

[1] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص.120.

[2] وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص.111.

[3] وائل حلاق، المصدر نفسه، ص.111.

بفارق بسيط فقط، فإنه لا يمكننا أن نعدّ هذا الحديث صحيحا وموثوقا به كمرجع تاريخيّ كما لا يمكننا أن نجزم بأنّ جنس الجنين أنثى إذا ما كانت قيمة احتمالية ذلك تزيد على 0,5 بفرق هامشيّ)[1].

ويؤكّد وائل حلاق أن سبب موضعة حديث الآحاد في مدارج الاحتمالية هو ظنّيته (ولهذا وضع المحدّثون والفقهاء في حسبانهم إمكانية تعرّض الحديث الآحاد للخطأ أو الاختلاق، ذلك أنّ ذاتها عرضة للتظليل استنادا إلى تعريفها)[2].

ويصل في النهاية إلى تقرير مفاده أن النقاش حول مسألة كثرة الرواية ليست ذات بال إذا علمنا أنّ أكثر الأحاديث آحاد ليست ذات قيمة يعتدّ بها، (فإذا كان الفقهاء والمحدّثون، وهما الفئتان الأكثر اختصاصا بدراسة الحديث، قد سلموا مسبقا باحتمالية الصحة للأحاديث النبوية فلا طائل من إهدار طاقتنا في نقاش عقيم. لقد أخبرنا العلماء أنّ الأحاديث جميعها طنية الثبوت، باستثناء القليل جدا منها. والظنية ... تحتمل الخطأ ، فما نريد أكثر من ذلك؟)[3].

غير أنّ ما ذكره الدكتور وائل حلاق ينبغي التوقف عنده مطوّلا، قصد استدعاء الهوامش التي ألغاها من الاعتبار في بحثه هذا وتفصيل ذلك ما يأتي:

أ/ المتواتر لا يفترق عن الأحاد من جهة كونه تجمّعا احتماليا لأحاديث آحاد:

ولقد أشار الباحث لهذا الاعتبار لكن أسقطه في الممارسة التقريرية قائلا (وإذا لم يكن بإمكاننا الوثوق بحديث الآحاد كمرجع تاريخي فإنه ينطبق أيضا على التواتر المعنوى ... واللفظي)[4]. وهذا ما يقتضي إما ردّ ما ذهب إليه الباحث من إفادة المتواتر

[1] وائل حلاق، المصدر نفسه ، ص.111.
[2] وائل حلاق، المصدر نفسه ، ص.111.
[3] وائل حلاق، المصدر نفسه ، ص.120.
[4] وائل حلاق، مقالات في الفقه، ص.112.

للقطع ومن ثمّ الحكم بعدم يقينيّته، وإما أن يكون المتواتر كالآحاد سواء إما في إفادة الظن أو القطع.

ب/ كثرة الرواية من وجهة نظر تقليدية جزء من الحل وليست مشكلة بذاتها:

احتجاجا بأنّ عمل المحدّثين والفقهاء يقتضي التفصيل لا الحكم العام الشامل لكل الجزئيات. فكلّ حديث يشكّل عندهم كيانا مستقلا بذاته، يقترن بقرائن لا توجد في غيره، ولا يصلح حكم غيره لأن يكون شاملا له، لذا سقط في عمل المحدّثين الاعتبار بالقسمة الثنائية السابقة، فلم يحكموا على حديث بالصحة لأنه متواتر، بل يجمعون طرقه ويستكثرون من القرائن حتى يتلخّص لهم حكم تقرّ إليه أنفسهم في خصوصه. فتبقى كثرة الرواية طريقا لحل الإشكال لا لتعقيده.

ت/القرائن ترتفع بالاحتمالية إلى درجة قد تصل لحدّ اليقين:

حتى وإن كانت المعرفة في الآحاد تبدأ احتمالية، غير أنّ قرائن الرواية تجعل الاحتمال ينموا باستمرار، حتى تحضى المعرفة بدرجة كبيرة من الاحتمال ، ثمّ تتدخّل بعد ذلك سيكولوجيا الناقد عن طريق التوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين بصحة الحديث الآحاد.

ث/ ظنيّة خبر الآحاد أمر نسبي قد لا تعود لأوصاف في الخبر:

فوصف الآحاد بكونه مفيدا للعلم أو الظّن (ليس دائما من أوصاف الحديث نفسه ، فكثيرا ما يكون ناتجا من اختلاف مدارك الناظرين فيه، فظنّيته وقطعيته قد تكون أمرا نسبيا، يختلف باختلاف الناظرين في الحديث)[1].

[1] حاتم بن عارف العوني، اليقيني والظني من الأخبار، 101-102.

ج/ الخبر الواحد قائم على أسس لاهوتية ميتافيزيقية بحتة لا يعالج بالنظرية الاحتمالية: تترنح نظرية وائل حلاق في التسبيب لكثرة الأحاديث النبوية بإثبات ظنّيتها من جهة اتفاق جماهير العلماء والمحدّثين على وجوب العمل بها رغم ظنّيتها، فيبقى تسبيبه غير حال للإشكال المطروح، مادامت الكتب الصحاح يعمل بها ويحتج. وهذا إغفالا منه لارتباط مفهوم الخبر والرواية بالإطار اللاهوتيّ والميتافيزقي، والذي لا يمكن معالجة الخبر إلا من وجهته الاعتقادية المؤمنة باستحالة أن يضيّع الله دينه.

رابعا/ مسائل ينبغي مراعاتها في التعامل مع مسألة كثرة الرواية الحديثية:

لقد تبيّن لنا فشل تأويلات الحداثيين لمسألة كثرة الرواية الحديثية القائمة على منهج التجاوز وعدم الاعتداد المعرّفي بقيمة تلك الكثرة، ومن أجل تجاوز أفضل لسلبيات هذه القراءة ينبغي التنبيه على مجموعة من النقاط ينبغي الاعتاد بها أثناء دراسة مسألة كثرة الرواية الحديثية، وهي:

1/ التمييز بين منهجين مختلفين داخل الأيسطوغرافيا الإسلامية: أما المنهج الأوّل (مكتمل متماسك غير أنه غير قابل للتعميم [وهو منهج المحدّثين] والثاني قابل من أصله للتعميم ولكنه لم يكتمل وبقي في طور التصور العقلي والتخطيط النظري [منهج الفقهاء والمؤرخين] ... فمنهجهم في الرواية إذا طبّق على مروياتهم سيطابق مقصوده ومرماه... وعندما يطّبق على غير المحدّثين ... يعود الإسناد لفظيا غير محقق ولا مقنع ... يبدو واضحا أنّ قوّة المنهج ليست فيه بل في استمرار جماعة الحفاظ وهو أمر غير متحقق عند غيرهم)[1].

ومن هنا يظهر لنا خطأ القراءات التأويلية لكثرة الرواية الحديثية، إذ قاموا بمقاربتها بغير منهج المحدّثين، فوقعوا في الخطأ الاستشراقيّ التقليديّ من جهة عدم إدراكهم

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص.215.

لمنطق المحدّثين، فقاموا بتحويل مادتهم إلى مجموعة معلومات تاريخية لا فرق بينها وبين سائر المعلومات ، فيتكلمون على الآداب والفقه في حين يظنون أنهم يتكلمون على الحديث ، وهذا شرعنة منهم لأحقيتهم في إبداء رأيهم المعارض لرأي المتخصصين، لكن الخطأ المنهجيّ واضح لأنّ المشكل يمس المنهج بحدّ ذاته[1].

2/ التفريق بين الايمانيات والعلمانيات في دراسة موضوع كثرة الرواية: القراءات الحداثية تتوسّل بمناهج علوم الإنسان في مقاربة مسألة كثرة الرواية، وتحشرها ضمن النتاج البشريّ الخالص المنقطع عن أي صلة عن خلفيات دينية، في حين أنّ المؤسسين الأوائل لهذا العلم جعلوه ميزانا لحفظ الشريعة، ولهذا وجب علينا خلال بحثنا لهذا الموضوع تقبّل السردية التاريخية التقليدية القائمة على الايمان بأنّ الروايات الحديثية الصحيحة عمل بما يظن أنّه انعكاس حقيقيّ لما قاله الرسول أو فعله. وتغييب مثل هذا البعد العقائديّ يوقعنا في خطأ الاستشراق التقليديّ (وهذا الأمر يرفضه بالطبع المحدّث ... ويرفضه كذلك غيره في ميادين أخرى، لأن الإشكال يمس منهج العلوم الإنسانية، بعدم التمييز بين الايمانيات والعلمانيات أو بعبارة أخرى الوصفيات والحكميات ... لما فيه من تطبيق منهج الحديث على مادة يكون قد حوّلها إلى أخبار ونوادر كما لو كان مقصود الحديث هو تعليم الناس آداب الدنيا. وكما أنّ الحافظ لا يرض على الأديب فإنه لا يرض على المستشرق ، والرفض في الحالتين خاضع لاعتبارات منهجية)[2].

3/ تسييق موضوع الكثرة ضمن إطاره المعرفيّ: دون إغفال وجهة نظر المحدّثين في ذلك. ومن الخصال التي ينبغي اعتبارها أثناء دراسة موضوع كثرة الرواية ما يأتي:

[1] ينظر: عبد الله العروي، المصدر نفسه ، ص.218.

[2] عبد الله العروي، المصدر نفسه ، ص.208-219.

– الرواية جهد جماعيّ وليس فرديّ منضبط : وهذا بقدر ما جعل الرواية تتسع وتنتشر بقدر ما أغنى كتب الحديث والتاريخ بفيوض هائلة من المعارف العلمية عن حال الرواة وظروف الرواية[1].

– كثرة الرواية تمت على مرأى ومشهد النقاد، فكانوا قد أسهموا في بناء ونقد الروايات المنقولة في تزامن تاريخ غير متعاقب، لذا لم ينفرط عليهم من عقد الروايات المتكاثرة شيء في عملهم النقديّ ، على عكس تواريخ غيرهم الذي غالبا ما يعقب النقد التاريخي عمل الرواية ولا يتزامن إطلاقا[2].

– تكثير الرواية كان عملا منهجيا متقصّدا من قبل المحدّثين لغرض تحصيل الشهود التاريخيّ على عملهم الروائي والنقديّ، ولغرض ضمان شيء من الدين لا يحتاج لنقله إلى مزيّة المتهمين في عدالتهم والساقطين في ضبطهم[3].

4/ استبعاد تفسيرات كثرة الرواية بالدوافع السياسة والملّية : فلما ثبت أنّ فعل تكثير الرواية خاضع لاعتبارات منهجية، وجب التخلي عن التفسيرات السياسية أو الاتهام بالتحيزات الأيديولوجية لهذا الفعل المنهجيّ، ولنا أن نذكر نصا لابن القاص الشافعيّ يبيّن لنا مركزية فعل تكثير الرواية في منهجية النقد الحديثيّ فيقول :(فكان في تحفظ طرق الأخبار ما يخرج به الخبر عن حد الواحد إلى حد الاثنين، وخبر الثلاثة والأربعة، ولعله يدخل في خبر الشائع المستفيض. وفيه أن الخبر إذا كانت له طرق وطعن الطاعن على بعضها احتج الراوي بطريق آخر ولم يلزمه انقطاع ما وجد إلى طريق آخر سبيلا . وفيه أن أهل الحديث لا يستغنون عن معرفة النقلة والرواة ومقدارهم، في كثرة العلم والرواية ففي تحفظ طرق الأخبار ومعرفة من رواها وكم

[1] ينظر: عبد الرحمن بن نويفع السلمي، المنهج النقدي عند المحدّثين، ص.95.

[22] ينظر: عبد الرحمن بن نويفع السلمي، المرجع نفسه، ص.116.

[3] ينظر: عبد الرحمن بن نويفع السلمي، المنهج النقدي عند المحدّثين، ص.121.

روى كل راو منهم ما يعلم به مقادير الرواة ومراتبهم في كثرة الرواية. وفيه أنهم إذا استقصوا في معرفة طرق الخبر عرفوا به غلط الغالط إذا غلط، وميزوا به كذب المدلس، وتدليس المدلس. وإذا لم يستقص المرء في طرقه واقتصر على طريق واحد كان أقل ما يلزمه إذا دلس عليه في الرواية أن يقول: لعله قد روي ولم أستقص فيه، فرجع باللائمة والتقصير على نفسه)[1].

الخاتمة:

لقد تراوحت تأويلات الحداثيين لمسألة كثرة الرواية الحديثية بين التأويل بالوضع أو غض الطرف عن أهمية تلك الكثرة، ولقد بيّنا بما لا يدع مجالا للشك عدم صلاحية هاتان القراءتان لتفسير ظاهرة الكثرة، حتى إنّ مخرجات هاتان القراءتان ترتدان بالبطلان على نفسيهما، ومن هنا كان المعوّل في مثل هذا المقام هو التوجه نحو التراث وقراءة تفسيراته في خصوص هذا الموضوع ثمّ إعادة بعث تلك القراءات التقليدية بعثا بنائيا لا يتنكرّ لجميلها ولا يسلّم بمخرجاتها تسليم المقلّد المتّبع.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن الصلاح ، مقدمة ابن الصلاح، تح: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت، د.ط، 1986.

2. أبو العباس ابن القاص الطبري، فوائد حديث أبي النغير، تح: صابر أحمد البطاوي، مكتبة السنة – القاهرة، ط.1، 1992.

3. باسم المكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي، المركز الثقافي العربي – مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط.1، .2014

4. تقي الدين ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد

[1] ابن القاص الشافعيّ، فوائد حديث أبي النغير، ص.16.

لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، د.ط، 1995.

5. جمال البنا، السنة ودورها في الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي، ط1..1966.

6. حاتم بن عارف العوني، اليقيني والظني من الألفاظ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط.2. 2013.

7. خالد الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرقين المتعلقة بالسنة النّبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – المدينة المنورة، د.ط، د.ت.

8. دافيد سي لاتي، تاريخ علاقة الارتباط بين التنظيم الاجتماعي والأخلاقيات والدين، مقال ضمن كتاب: التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، المركز القومي للترجمة، ط.1، 2015.

9. سايمون كلارك، أسس البنيوية، تر: سعيد العليمي، المركز القومي للترجمة، ط.1، 2015.

10. سيد القمني، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط.3، 1999.

11. شمس الدين الذهبي، الموقظة في علوم الحديث، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط.2، 1412.

12. شمس الدين السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تح: علي حسن علي، مكتبة السنة – مصر، ط.2003،1.

13. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة : الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط.1، 1995.

14. عبد الرحمن السلمي، المنهج النقدي عند المحدثين، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت-الرياض، ط.1، 2014.

15. عبد الله إدالكوس، قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي، المركز الثقافي

العربي – مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط.1، 2014.

16. عبد الله العروي ، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط.5، 2012.

17. عبد المجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، د.ط، د.ت.

18. عزوز بن عمر الشوالي، التناول الحداثي للخطاب الشرعي، منشورات مركز الدراسات الإسلامية، القيروان، ط.1، 2017.

19. على حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط.1، 2005.

20. غريغور شولر، الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام،تر: رشدي بازي، المركز الثقافي للكتاب الدار البيضاء- بيروت، ط.2016..

21. فتحى التريكي وعبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر –دار الفكر، ط.3، 2010م

22. محمد أركون، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط.1، 1999.

23. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلاميّ، تر: هاشم صالح، دار الإنماء القومي – المركز الثقافي العربي، ط.2، 1996.

24. محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، منشورات الجمل – بغداد، ط.1، 2007.

25. محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، تع: يحي محمد، دار العارف للمطبوعات، ط.1، 2008.

26. محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثيّ من أصول الاستدلال، مكتبة الملك فهد الوطنية – الرياض، ط.1. 1434.

27. محمد حمزة، إسلام المجدّدين، رابطة العقلانيين العرب-دار الطليعة، ط.1، 2007.

28. محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط.1، 2000

29. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.11، 2013.

30. مصطفى كحيل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف – دار الأمان ، ط.1. 2001.

31. معتز الخطيب، ردّ الحديث من جهة المتن، ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط.1. 2011.

32. المعلمي، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، المكتب الإسلامي، ط.2، 1986.

33. نادر الحمامي، صورة الصحابة في كتب الحديث، المركز الثقافي العربي – مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط.1، .2014.

34. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط.2، 2005.

35. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط.2، 1994.

36. وائل حلاق، مقالات في الفقه، تر: فهد الحمودي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط.1. 2014.

37. يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون – منشورات الاختلاف، ط.1، 2008.

استشكالات الحداثيين للأحاديث النبوية المتعلقة بقضايا المرأة ـ استشكالات فاطمة المرنيسي أنموذجا ـ

بقلم

سهام بن سعيدي د/ خالد حباسي

جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي

habkhaled@gmail.com

المقدمة:

كانت قضايا المرأة ولازالت إشكالية تتنازع حولها الآراء، وتختلف حولها وجهات النظر، وذلك تبعا لاختلاف الأهواء فيما يحكم تفكير أولئك من اتباع فلسفات وإيديولوجيات معينة.

وللحداثيين موقف من النصوص النبوية المتعلقة بالمرأة ، يرى الكثير أنه مدفوع بأغراض واضحة ومعلومة، كما أنهم يعتبرونه مكرسا لتحقيق أهداف مختلفة منها الدعوى إلى المساواة الكاملة –حسب رؤيتهم- بين الرجل والمرأة ، وفي سبيل البيان لهذا الأمر نراهم يستدلون ويوظفون النصوص الدينية المبرزة –حسب مفهوم قاصر- للفروق بين الرجل والمرأة .

وقد تناولت في هذه الورقة البحثية أوجه الاستشكال الذي زعمه هؤلاء الحداثيون في نموذجين من الأحاديث النبوية المتعلقة بقضايا المرأة، لنخلص من وراء مناقشتهما لبيان أهمية الموضوع، وكذا لتوضيح مكانة المرأة في التراث الإسلامي الذي أبرزه واقع عربي ذكوري مرير، وعادات سقيمة امتهنت فيها المرأة، وذلك لسوء فهم وسوء توظيف لنصوص دينية، أراد الحداثيون من خلالها أن يلعبوا بهذه الورقة ليدندنوا

حول وجوب إبراز المكانة الحقيقية للمرأة، وما ينبغي أن تكونه في المجتمع الذي تشكل المرأة في إحصائياته النصف وأحيانا أكثر من النصف.

ومن خلال طرقي لهذا الموضوع حاولت إبراز أسباب ودوافع استهداف الحداثيين للمرأة المسلمة من خلال تمثيلهم بجملة من الأحاديث النبوية، ومن ثمّ بات من الضروري دراسة استشكالاتهم دراسة نقدية تقوم على أسس علمية بعيدة عن العاطفة وردود الأفعال من جهة، وعرض وتقييم ما جادت به قرائح المفسرين المسلمين في الرد على الحداثيين واستشكالاتهم للأحاديث الخاصة بالمرأة، من خلال التركيز على ماكتبت فاطمة المرنيسي، و أوجه الاستشكال عندها في الأحاديث المسيئة للمرأة من خلال كتابها "النبي والنساء"، الذي اعتمد عليه الحداثيون في مقارباتهم للأحاديث المتعلقة بقضايا المرأة، فبنوا أغلب استشكالاتهم حيال تلك الأحاديث اعتماد على هذا المرجع، فقد تناولت فيه الكاتبة مجموعة من الأحاديث المتعلقة بشؤون المرأة، وانطلاقا من هذه الأهمية بدا لي أن يكون البحث المقدم تحت عنوان: "استشكالات الحداثيين للأحاديث النبوية المتعلقة بقضايا المرأة – استشكالات فاطمة المرنيسي أنموذجا".

إشكالات البحث: لعل أهم الإشكالات التي تضمنها بحثنا هذا تندرج تحت نقاط تصاغ وفق التساؤلات التالية:

1/ ما هي الاستشكالات والأدلة المرصوفة من قبل الكاتبة المرنيسي حول حديث النبي صلى الله عليه وسلم (يقطع صلاة المرء الحمار والمرأة والكلب)؟ وما مدى موافقة آراءها للنصوص التأسيسية الصحيحة الأخرى؟ وما هي استشكالاتها أيضا حول حديثه صلى الله عليه وسلم :(الشؤم في ثلاث: المرأة والفرس والدار) و ما مدى موافقتها لآراء المفسرين؟.

2/ ماهي الأسباب التي دفعت بالقراءات الحداثية للاهتمام بموضوع المرأة كتابة ومعالجة على غرار المواضيع الأخرى ؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات فقد رأيت أن تكون خطة البحث وفق المخطط التالي:

أولا: مدخل مفاهيمي : تناولنا فيه تعريف كل من : **الحداثة – الاستشكال–** والتعريف بالكاتبة فاطمة المرنيسي وأهم مؤلفاتها.

ثانيا: المرأة في الفكر الحداثي وسر اهتمام الباحثة و الحداثيين بقضايا المرأة.

ثالثا: أوجه الاستشكال في حديث ((يقطع صلاة المرء، الحمار، والمرأة، والكلب)).

بعد بيان: نص الحديث وتخريجه– وأوجه الاستشكال في الحديث عند الباحثة– ومناقشة الاستشكال مع ذكر آراء المفسرين.

رابعا: أوجه الاستشكال في حديث ((الشؤم في ثلاث: المرأة والفرس والدار)، منطلقين في ذلك ببيان وتوضيح– نص الحديث وتخريجه ، وذكر آراء المفسرين ومناقشة الاستشكال .

- **خاتمة: تضمنت أهم النتائج والتوصيات.**

أولا : مدخل مفاهيمي:

قبل الولوج في بيان وتفكيك مصطلحات العنوان لابد من أن نقوم بتعريف المصطلحات المركزية في البحث "الاستشكال، الحداثة" ومن بعد تفكيك المصطلحات المركزية نقوم بتعريف الكاتبة "فاطمة المرنيسي".

1/:تعريف الاستشكال: ا/ تعريف المشكل: قال ابن فارس (الشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة، تقول: هذا شكل أي : مثله، ومن ذلك يقال: أمر مشكل،

كما يقال: أمر مشتبه، أي / هذا شابه هذا، وهذا دخل في شكل هذا)[1]، وقال الخليل : (أشكل الأمر، إذا اختلف، وأمر مشكل شاكل: مشتبه ملتبس)[2].

وفي لسان العرب: (الشكلة الحمرة تختلط بالبياض وهذا شيء أشكل، ومنه قيل للأمر المشتبه: مشكل، وأشكل علي الأمر إذا اختلط)[3].

2/ تعريف الحداثة : الحداثة في اللغة: مصدر حدث وتعني نقيض القديم ، وتعني أول الأمر وابتداءه، وتعني كذلك الشباب وأول العمر، وكذلك استحدثه، فالحديث هو إيجاد شيء لم يكن وابتداعه، والحديث والحدوث نقيض القديم.،. وكون الشيء لم يكن، والحديث الجديد من الأشياء، والحداثة هي الجدة، وأول الأمر وابتداؤه.[4]

وأما ما يمكننا أن نعرف به الحداثة من ناحية اصطلاحية فإننا نختار ما جنح إليه أغلب الفلاسفة من أنه ليس للحداثة مفهوم منضبط ، فقد مر هذا المصطلح بتطورات في الدلالة والمفهوم، فهناك من اعتبرها تصورا غاضبا وناقما على كل القيم الحضارية التي شكلها الإنسان، وكونتها المجتمعات عبر مختلف الحقب.

وقد عرفها **'رولان بارت'** بأنها:" انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه"، ويقول: "في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتتحرر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية، مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكارا جديدة، وأشكالا غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس منبهرا بها، ويقف

---

[1] أحمد ابن فارس ابن زكريا أبو الحسين، تح: عبد السلام محمد هارون، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ج 6، 204/3.

[2] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، 296/5.

[3] ابن منظور : لسان العرب، دار صادر بيروت، 11،357/2003.

[4] انظر: كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، مادة حدث، 354، ولسان العرب، لابن منظور، مادة حدث 130/2-134، والمعجم الوسيط، 160/1، ومعجم الألفاظ القرآنية، 24/1.

بعضهم الآخر خائفا منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضا " [1].

أما **"موسوعة لالاند"** الفلسفية فقد عرفت الحداثة بأنها: " الفعل الفلسفي المتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية، والذي يقوم على تحديد موقفه من الماضي والتراث المبني على العلم به والدراسة الدقيقة له، ومن ثم محاكمته والقطيعة معه "[2].

والحداثة عند **'أركون' هي:** " إستراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة، عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية "[3].

ويعرفها **'طه عبد الرحمن'** بأنها: " ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع ، السيادة على الذات ".[4]

3/ التعريف بالكاتبة (فاطمة المرنيسي):

هي كاتبة وباحثة مغربية متخصصة في الشأن النسائي ، ولدت في فاس سنة 1940، وفيها بدأت تعليمها ثم سافرت إلى فرنسا فأمريكا لاستكمال تكوينها العلمي، عملت

---

[1] عدنان علي رضا النحوي، الحداثة في منظور إيماني، ج1، دار النحوي للنشر والتوزيع، 1989، ط 3، ص 25،26.

[2] أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة وتحقيق خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، 2012، 2/ 822.

[3] عدنان النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط2، 1994، ص27.

[4] طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ،المركز الثقافي العربي للنشر ، 2009، ص23.

كباحثة للمعهد القومي للبحث العلمي في الرباط، وبجامعة محمد الخامس كما شغلت عضوا في مجلس جامعة الأمم، وظفت أبحاثها الفكرية لخدمة قضية تحرير المرأة، وعرفت بانتقادها للنصوص الإسلامية وثورتها على القيم الاجتماعية المقيدة لحرية المرأة- كما تزعم- واعتبرت مرجعا للحركات النسوية العلمانية، توفيت في ألمانيا سنة 2015م. من أهم مؤلفاتها: "ما وراء الحجاب"، "أحلام الحريم"، "الإسلام والديمقراطية"[1].

ثانيا: المرأة في الفكر الحداثي وسر اهتمام الكاتبة بقضايا المرأة.

يعتبر ميدان المرأة من أبرز الميادين التي اهتم بها الخطاب العقلاني، فقد كانت المرأة مشكلة في كثير من الديانات السابقة وخصوصا غير السماوية ، أو المحرفة، أما الإسلام فقد أعطى للمرأة حقوقها، وميزها عن الرجل لا محاباة للرجل ولا امتهانا أو انتقاصا للمرأة، وإنما لما تتميز به عن الرجل ولما تمتاز به من صفات خلقية ونفسية، مرتبا على ذلك الحقوق والواجبات المتبادلة بين الجنسين التي يعرفها كل دارس منصف.

إلا أن الدارسين غير المنصفين الذين اصطبغ منهجهم بتحيز واضح وسوء فهم أو سوء استغلال لما هو مطروح من النصوص أخذ يتتبع ما يبدو لديهم أنه من ضمن الإشكالات والمتشابهات، "لينطلق دعاة الاستغراب والفكر العقلاني المتمرد على الإسلام وتراثه، باسم الحداثة أو غيرها..."[2] ، مع أن المنصف في تتبع مسائل الإسلام يجد منها في غالب مسائله ما هو محكم وواضح ، و ما هو خفي في مواضع دون

---

[1] تقرير خارج النص، الحريم السياسي سجال المؤيدين الرافضين، من إعداد وبحث : حفيظة المرزوقي، حبيبة أوغانيم، عبد السلام بن عيسي، على قناة الجزيرة ، يوم 2017/10/26..

[2] موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد – الرياض ط: 1 1415 هـ / 1995 مج 3، ص1143.

مواضع ، فاقتضى الإنصاف العلمي أن يحمل ما خفي في موضع أو تشابه على ما بين وفسر وأحكم في مواضع أخرى في المشكل نفسه ، ومن ذلك مسائل المرأة ومكانتها في الإسلام، والنصوص في هذا أشهر من أن تذكر، وهي معروفة ومتداولة)[1].

والخطاب المعاصر بتياريه العلماني و الحداثي في موقفه من النصوص النبوية المتعلقة بالمرأة، مدفوع بأغراض واضحة ومعلومة، فهو في أحد أبرز تجلياته دعوة إلى المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة ، وعلى هذا فهو يسعى إلى إلغاء كل ما من شأنه أن يعيق تحقيق هذه المساواة الموهومة، ويأتي في طليعة ذلك: النصوص الدينية المبرزة للفروق بين الرجل والمرأة، والتي خصصت لكل جنس ما يوافق ويليق بطبيعته من الأحكام والآداب والتشريعات، وتعمل على تأويل كل الأحاديث النبوية في قضية المرأة وتسلط عليها الاستشكالات الدلالية والمعنوية، وهو ما يسميه المسيري"التمركز حول الأنثى = فيمينوم"، وقد نشأ اتجاه التمركز حول الأنثى كما يقرر المسيري بأثر من الاعتقاد بأنه ثمة تمركز حول الرجل ضد المرأة المتمثل في "السلطة الأبوية" أو الذكورية، التي تسعى إلى تغييب الأنثى وطمس تاريخها في صورة صراع شرس أشبه بالصراع بين الطبقات لدى الماركسية، أي أنها تجاوزت مسألة المطالبة بحقوق المرأة[2].

وقد أرجع أحد الباحثين السر في دعوى هؤلاء لتحرير المرأة إلى تقليد الذين نعتهم

---

[1] الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي – تحليلا ونقدا- بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في السنة في الدراسات الحديثة والمعاصرة من إعداد: محمد رمضاني، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية 1437-1438ه، 2016-2017م، ص 355.

[2] عبد الوهاب المسيري: قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط2، 2012، ص ص 11-17.

بالكفار على حد تعبيره:" فمثلاً يقول الكفار: تحرير النساء، وهؤلاء يقولون كذباً وزوراً كما يقول هؤلاء المجرمون: نحرر النساء! ولا يدرون بأن النساء كن عند هؤلاء الكفار مجرد إماء، وكانت المرأة عندهم شيطاناً ورجساً، وقد كان اليهود إذا حاضت المرأة يهجرون البيت كله الذي فيه هذه المرأة؛ لأنها عندهم نجسة.." فهم دعوا إلى تحرير المرأة مما كانوا هم فيه من رق ومن اعتبارها شيطانا لا تفهم ولا تعقل على حد قوله،" فإذا بالمسلمين يقولون: نحرر المرأة، ومن أي شيء يحرر المسلمون المرأة؟! لم يبق عندهم إلا أن يحرروها بزعمهم من شرع ربنا سبحانه فيقولون: هي حرة تلبس ما تشاء، وتفعل ما تشاء، وتخرج مثل الذكور، وليس لأحد سلطان عليها.."[1]

يظهر أن ظاهرة استشكال النصوص النبوية لدى الخطاب الحداثي ليست فعلا عفويا مجردا من الأغراض، ولا يمكن اختزال الظاهرة في مجرد ذهول القارئ الحداثي عن فهم دلالة نص معين، لافتقاره إلى أدوات الفهم الصحيح، إن الاستشكال بالنسبة للخطاب الحداثي هو منهج مطرد وسمة مميزة تطبع آلية القراءة والنقد عنده، فهو يهدف من خلال الاستشكال إلى تكريس فكرة مفادها: أنه لا يمكن الوثوق بهذه الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، للإشكالات الكثيرة التي تطبع بنيتها الدلالية، انطلاقا من مناقضتها للعقل والحس ومخالفتها للقرآن، وتناقضها فيما بينها، .. وغير ذلك، فالملاحظ في كتاباتهم هو استهدافهم لميادين محددة بالاستشكال لنصوصها ومواقفه المحددة تجاه قضاياه: الغيب النبوات ، المعجزات، السياسة الشرعية، المرأة ومسألة الحكم، الحدود والعقوبات،.. وغيرها

[1] موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد – الرياض، ط 1، 1415 هـ / 1995 م، ج3، ص 1144.

ونجد أن فاطمة المرنيسي نموذج يجسد ذلك ، حيث كان حديث (لا يفلح قوم ولو أمرهم امرأة) رد لاذع من بقال على سؤال وجهته له الكاتبة :'هل يمكن لامرأة أن تقود المسلمين؟'، فكان اللبنة الأولى لبداية البحث والنبش في التراث الإسلامي والأحاديث المتعلقة بالمرأة، فتمخض عنه تأليف كتاب "الحريم السياسي النبي والنساء" حيث تقول : "إن الحادثة المزعجة التي تعرضت لها في دكانة السمان في حارتنا، لم تكن رمزية بكل بساطة، ولكنها كاشفة لسلوك مبغضي النساء ممن تحدثوا معي، وقد دلتني على الأثر الذي يجب أن أقتفيه، كي أفهم بشكل أفضل، النصوص الدينية التي يعرفها الجميع ولكن لا احد يتقصاها فعلا.. '[1]، فقد تناولت الكاتبة عددا من الأحاديث المتعلقة بشأن المرأة في الدين الإسلامي،على حد تعبيرها: "طالما أننا في أرضية علمية، وبصفتي امرأة مسلمة، لاشيء يمنعني إذن من أن أقوم ببحث مزدوج، تاريخي ومنهجي حول الحديث وروايته، ..."[2] حيث تساءلت قائلة : "صدمت بهذا الحديث جدا، ولم أعده أبدا إلا مع أمل بأن يمحى من ذاكرتي بقوة الصمت، كنت أردد لنفسي، أنا التي أجد نفسي ذكية، مبدعة، طيبة، عاطفية، متحمسة، كما لا يمكن أن تكون ابنة السادسة عشر سنة، متسائلة: لماذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم مثل هذا الحديث الذي يؤلمني؟ علما أن هذا النوع من الأقوال لا يتناسب في شيء مع ما يروى لنا من جهة أخرى عن حياة محمد صلى الله عليه وسلم، "الحبيب" أن يجرح إلى هذا الحد شابة مثلي، في عنفوان شبابها، والمتحول إلى سناد حقيقي لأحلامها الرومانسية؟ أن محمدا لم يكن رئيس دولة فقط بل كان أيضا عاشقا لعائشة")[3].

---

[1] فاطمة المرنيسي: الحريم السياسي النبي والنساء، ترجمة عبد الهادي عباس، دمشق ، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ص 13.

[2] المرجع نفسه، ص67.

[3] المرجع نفسه، ص85-86.

يظهر أنّ قراءات الحداثيين لم تخل من تعصب أو غلو أو انحراف في منهج عند تأويل الأحاديث الخاصة بالمرأة، وقد أدّى ذلك لنقض البديهيات المتعارف على صحتها منذ أزيد من أربعة عشر قرنا، فكان من الواجب طرح الإشكالات المطروحة في قراءاتهم وتبيين مواطن التوفيق في معالجتها، وإبراز مكامن الإخفاق، فترد على أصحابها قولهم بأسلوب علمي رصين.

ثالثا: أوجه الاستشكال في حديث ((**يقطع صلاة المرء: المرأة و الحمار والكلب**)).

نص الحديث وتخريجه:

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(**يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب، ويقي من ذلك مثل مؤخرة الرحل**) ، وروى مسلم في صحيحه رحمه الله عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:(إذا قام أحدكم يصلي فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرحل ، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل فإنه يقطع صلاته الحمار والمرأة والكلب الأسود)، وفي لفظ آخر(يقطع الصلاة : المرأة ، والحمار، والكلب)[1].

1- أوجه الاستشكال في الحديث عند الباحثة :

ا-نشوء الاستشكال من توهم إساءة الحديث: أصل الاستشكال عند الكاتبة فاطمة المرنيسي مبني على استحالة أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث الذي تظن أنه يتضمن إساءة بالغة للمرأة، وهو الذي عرف باحترامه للنساء، مستدلة بشواهد من سيرته صلى الله عليه وسلم على إيثاره للنساء وحبه لأزواجه، واحترامه لهن، حيث تقول الكاتبة: **"في المدرسة الثانوية كانت دروس التاريخ الديني تزخرف بالأحاديث، والتي كان الأستاذ يتلوها وهو يدور أمامنا، صفحات مختارة من البخاري،**

[1] أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي، برقم (510) في الجزء رقم : 9، ص 338.

كان يضعني إلى حد كبير في حالة غير مريحة : فالنبي صلى الله عليه وسلم **قال: "الكلب والحمار والمرأة تقطع الصلاة إذا مرت أمام المؤمن، فاصلة بينه وبين القبلة"،** وتضيف الباحثة: **" صدمت جدا بهذا الحديث، ولم أعده أبدا إلا مع أمل بأن يمحى من ذاكرتي بقوة الصمت ...متسائلة : لماذا قال الرسول مثل هذا الحديث الذي يؤلمني؟"**[1]،

وقد حاولت الكاتبة الإجابة على هذه الإشكالات التي طرحتها على هذه الرواية، لا بتثبيت الحديث وتصحيحه وقراءته القراءة الصحيحة، ولا حتى بتأويله، إنما بتفسير سبب ظهوره في المدونة الحديثية، وشرح العلل من تحديث أبي هريرة –راوي الحديث- بهذا النصّ المشكل، وأرجعت سبب وجود هذا النص المهين للمرأة إلى أبي هريرة نفسه، في محاكاةٍ تامةٍ و تقليدٍ محضٍ لمن سبقها من خصوم أبي هريرة في اتهامه باختراع الأحاديث وفبركتها، قائلة بأن **" أبا هريرة هذا الصحابي الذي يعتبر المرأة و الحمار و الكلب مزعجات المؤمن، لم يفهم مطلقا رسالته، إذ جعل من المرأة عنصرا يقطع العبادة بتوضعها بين المؤمن والقبلة،** ثم تواصل قائلة :**" إن حشر المرأة بين الكلب والحمار كما فعل حديث أبي هريرة، واعتبارها كعامل اضطراب، يرجع إلى القول بوجود تعارض أساسي بين جوهرها والجوهر الإلهي، فبحشرها بين حيوانيين داجنين، جعل راوي الحديث منها وباء محتما وكائنا ينتمي إلى الجنس الحيواني.. "**[2].

وكما هو شأن جميع من تناول هذا الحديث فقد أوردت المرنيسي اعتراض عائشة رضي الله عنها الشهير: **" لقد جعلتمونا كلابا، لقد رأيت النبي صلى الله عليه و سلم يصلي، وإني لبينه وبين القبلة وأنا مضطجعة على السرير، فتكون لي الحاجة، فأكره أن**

---

[1] فاطمة المرنيسي: الحريم السياسي النبي والنساء، مصدر سابق، ص85.

[2] المرجع نفسه، ص86- 90- 91.

استقبله، فأنسل انسلالا "[1]، والمؤمنون تعودوا أن يأتوا إلى عائشة ، ليتأكدوا مما يسمعونه من أقوال واثقين من أحكامها، وبتعسف شديد حاولت الكاتبة أن تفسر اختراع أبي هريرة لهذا الحديث بكونه كان حانقا على النساء، درجة أنه لم يكن مسرورا بلقبه الذي لقبه به الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه لم يكن يحب الأثر النسوي في اسمه... وقد كان لديه سبب آخر ليكون حساسا من هذا التاريخ النسوي، فلم يكن له انشغال ذكوري كثيرا..وقد فضل أبو هريرة لنفسه أن يكون في صحبة النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان يخدمه وكان يعطي أحيانا عملا عابرا في منازل نسائه، الأمر الذي يزيل بعض الأستار عن سر حقده على النساء... لا عجب أن ينال أبو هريرة بدوره من عائشة، أنها في أحسن حال أم المؤمنين ، وحبيبة حبيب الله، فهي كثيرا ما تعارضه، ففي أحد الأيام عيل صبره عندما هاجمته فدافع عن نفسه وكانت قالت له: إنك تروي أحاديث لم تسمع بها مطلقا. فكان رده لاذعا: أيتها الأم، أنا لم افعل سوى البحث عن الأحاديث، وكنت أنت مشغولة جدا بالكحل والمرآة"، وتخلص المرنيسي إلى أن المحاباة جعلت البخاري يضمن صحيحه أحاديث أبي هريرة المنجسة للنساء، ويقدمها على اعتراضات عائشة وتفسيراتها، رغم مكانتها العلمية العالية" ورغم نباهتها، فان تأثير أبي هريرة ربما تسرب في النصوص الدينية الأكثر احتراما، من بينها صحيح البخاري، الذي بحسب ما يبدو لم يعتقد دوما أنه ملزم لإدخال التصحيحات التي أوردتها عائشة ، وقد كان موضوع عدد كبير من هذه الأحاديث (منجس) للنسوي "[2].

---

[1] أخرجه البخاري في الصحيح ، كتاب الصلاة، باب الصلاة على الفراش، رقم 382، وفي كتاب الصلاة، باب التطوع خلف المرأة رقم 513..، ومسلم في الصحيح، كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي رقم 272.

[2] المرجع نفسه، ص91.

2- مناقشة الاستشكال مع ذكر آراء المفسرين:

إن ما يلاحظ عند دراسة استشكالات الخطاب الحداثي تجاه نص حديثي أن طروحات هذا الخطاب تمتاز بالسطحية البالغة ، وهو ما يظهر واضحا – هذه المرة- في الاستشكالات التي ذكرتها فاطمة المرنيسي حول نص (يقطع صلاة المرء، المرأة والحمار والكلب)، والتفسيرات الخيالية التي بررت بها تحديث أبي هريرة رضي الله عنه لهذا الحديث ، وهذا كله ليس بمانع لنا من الرد على هذه الطروحات بالأسلوب العلمي المعتمد على تخريج الروايات ومقارنتها كما يلي:

أ/ نقض توهم المساواة بين المذكورات في الحديث: إن السبب الذي جعل المرنيسي تعبر عن صدمتها من هذا الحديث – كما عبرت- هو توهمها المساواة أو التشبيه بين المذكورات الثلاثة في الحديث (المرأة والكلب والحمار)، لكونهم وردوا في سياق واحد (وهو قطع الصلاة)، ضنا منها بأن علة قطع الصلاة واحدة عند كل من الحمار والمرأة والكلب، والحقيقة فإن وجود الثلاثة في سياق واحد لا يعني أنها متماثلة في عللها التي تقطع بها الصلاة، بمعنى أنه لا يلزم أن تكون العلة من كون الكلب الأسود يقطع الصلاة هي نفس العلة المحققة في الحمار والمرأة، والاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم ، كما في قوله تعالى : ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا ٢٩ ﴾ [1]، فان الجملة الثانية معطوفة على الأولى ولا تشاركها في الرسالة، ودلالة الاقتران عند

---

[1] سورة الفتح،الآية 29.

الأصوليين ضعيفة كما هو معروف... فقد تكون لهذه الثلاث علل مختلفة وإن جمعها سياق واحد.

ب/ العلة في كون المرأة تقطع الصلاة: العلة في ذلك هو انشغال القلب وافتتانه، ولا يرد هذا حديث عائشة في أنها كانت بين يديه عليه السلام وهو يصلي، فإن ذلك خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو عليه السلام معصوم من الافتتان، كما يقال أيضا : أن البيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ، كما قالت عائشة رضي الله عنها[1] ، فالرؤية غير متحققة، والافتتان غير متحقق أيضا من باب أولى.

قال **النووي**: " كره العلماء – أو جماعة منهم- الصلاة إليها – أي إلى المرأة- لغير النبي صلى الله عليه وسلم لخوف الفتنة بها، وتذكرها وإشغال القلب بالنظر إليها، وأما النبي صلى الله عليه وسلم فمنزه عن هذا كله وصلاته، مع أنه كان في الليل والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح"[2] ، وقال "**ابن دقيق**": " أنها – رضي الله عنها – ذكرت أن البيوت يومئذ ليس فيها مصابيح، فلعل سبب هذا الحكم عدم المشاهدة لها"[3] ، وقال **القرطبي:**"هذا مبالغة في الخوف على قطعها بالشغل بهذه المذكورات، فإن المرأة تفتن والحمار ينهق والكلب يروع ، فيتشوش المتفكر في ذلك، حتى تنقطع عليه الصلاة، فلما كانت هذه الأمور آيلة إلى القطع جعلها قاطعة "[4] .

---

[1] أخرجه البخاري في الصحيح ، كتاب الصلاة، باب الصلاة على الفراش، رقم 382، وفي كتاب الصلاة، باب التطوع خلف المرأة رقم 513.، ومسلم في الصحيح ، كتاب الصلاة ، باب الاعتراض بين يدي المصلي رقم 272.

[2] المنهاج النووي ، 227/4.

[3] ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، تح أحمد محمد شاكر أبو الأشبال، مجلد 2، ط2، 1407ه-1987، ص 287.

[4] المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أحمد بن عمر القرطبي، تح : محي الدين ديب مستو وآخرون، 109/2.

ج/ عدم تفرد أبي هريرة برواية هذا الحديث: كل الكلام الذي ذكرته فاطمة المرنيسي حول أبي هريرة رضي الله عنه وزعمها أن موقفه سلبي من المرأة هو الحامل على اختراع مثل هذه الرواية ونسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا قيمة له، لأن هذا الحديث لم يتفرد بروايته أبو هريرة رضي الله عنه بل شاركه فيه صحابة آخرون، وبهذا ينقطع هذا التفسير الخيالي الذي أوردته المرنيسي من أساسه، ولمحة سريعة في أشهر كتب السنة يمكن من الوقوف على هذه الروايات :

-رواية أبي ذر رضي الله عنه : أخرج مسلم في صحيحه [1]عنه رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا قام أحدكم يصلي فانه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرجل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل ، فإنه يرفع صلاته الحمار، والمرأة والكلب الأسود). قلت -أي الراوي عن أبي ذر - : يا أبا ذر ، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر؟ قال: يا ابن أخي ، سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألتني فقال: (الكلب الأسود شيطان).

-رواية عبد الله بن مغفل رضي الله عنه ": أخرج أحمد[2] عنه رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال: "يقطع الصلاة المرأة والكلب والحمار".

-حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة"[3].

---

[1] صحيح مسلم، كتاب الصلاة ، باب قدر ما يستر المصلي ، رقم 5100.

[2] في المسند، 27/34،352/182. وابن ماجة في السنن، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها ، باب ما يقطع الصلاة، 102/2، وابن حبان، في الصحيح، 147/6، وصححه الألباني كما في (التعليقات الحسان)، 161/4.

[3] أخرجه ابن أبي أسامة في(المسند- بغية الباحث للهيثم)، ت: حسين الباكري، 279/1، وقال البوصيري في (إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة) ، ت: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر ابن أبي إبراهيم ، 106/2، رواه البزار بسند صحيح)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، 60/2: رواه البزار

-رواية الحكم ابن عمر الغفاري رضي الله عنه: روى رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة" [1]

-رواية عبد الله ابن عباس رضي الله عنه: روى رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:" يقطع الصلاة الكلب والمرأة الحائض "[2].

هذه هي الروايات المشهورة للحديث ، وهي مخرجة عن أربعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يتفرد به أبو هريرة رضي الله عنه ، وكل ما يقال من أن أبا هريرة اخترع الحديث مدفوعا بموقفه السلبي من المرأة ، هو قول يفتقر إلى أدنى درجات التحقيق العلمي النزيه، ومحاولة استحضار بعض الأخبار الشاذة في مثل هذا الشأن وتوظيفها لإثبات هذه الدعوى هي في الواقع طريقة تنادي على صاحبها بالتجني والقصد السيئ، إلا أن يقال بأن رواة الحديث الآخرين من الصحابة – غير أبي هريرة- كان لهم بدورهم موقف سلبي من المرأة ، فتواطئوا – مع أبي هريرة على رفع هذا الحديث، وهذا مستحيل وفق قانون العقل والمنطق [3].

= ورجاله رجال الصحيح.

[1] أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ، 237/3، وقال الهيثمي في معجم الزوائد، 60/2: (فيه عمر ابن رديح، ضعفه أبو حاتم ووثقه ابن معين وابن حبان ، وبقية رجال ثقات)، وحسن إسناده الألباني في أصل صفة الصلاة، 132/1.

[2] أخرجه أحمد في المسند، 293/5، وأبو داوود في السنن ، كتاب الصلاة، تفريع أبواب الصفوف، باب ما يقطع الصلاة، 32/2، وابن ماجة في السنن، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما يقطع الصلاة ، 100/2، وابن خزيمة في الصحيح، 422/1، وابن حبان في الصحيح – إحسان، 142/6، البيهقي في السنن الكبرى 389/2، من طريق شعبة عن قتادة عن جابر ابن زيد عن ابن عباس مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وانظر "نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، جمال الدين الزيلعي، ت: محمد عوامة ، 172/2.

[3] الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي –تحليلا ونقدا-، محمد رمضان، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في السنة في الدراسات الحديثية المعاصرة، جامعة قسنطينة 20016-2017، ص 381.

د/ مناقشة الاستشكال القائم على دعوى معارضته لحديث عائشة رضي الله عنها:[1]

لتحليل الخطاب النبوي واستنطاق دلالته وتفهم معاني ألفاظه وجمله لا بد من إتباع المنهج العلمي الذي تفرض قواعده على الباحثين وجوب الرجوع إلى المصادر المتخصصة ، ثم للباحث بعد ذلك أن يستدرك ويتعقب. أما أن يأتي من يزعم التجرد في البحث ، والموضوعية في التحليل والنزاهة في الطرح ثم لا يتكلف النظر- ولو في واحد-من مصنفات الشرح الحديثي- فهذا خلل بيّن في البحث وهو يؤدي إلى نتائج مغلوطة تماما [2]، وهذا الذي عناه ابن حزم حين تكلم عن الخائضين في غير أفنانهم ووصفهم بأنهم آفة على العلوم، وذلك في مقولته الذائعة:"لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها وهم من غير أهلها، فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون، ويفسدون ويقدرون أنهم يصلحون"[3].

وقد عد الباحثون الذين ردوا على استشكال" فاطمة المرنيسي" نموذجا لهذا التقحم في طريق دراستها لحديث قطع الصلاة، حيث تجاهلت كلام العلماء في شرح الحديث والإبانة عن معناه، ومسالكهم في دفع الإشكال المتوهم حوله، وعند العودة إلى كلام العلماء في هذا الحديث والإشكال متعلق بمخالفته لحديث عائشة "أنها كانت تنام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي"، نجد أن له مذاهب في دفع هذا الإشكال وطرائق في التوفيق بين هذين الحديثين الذين ظاهرهما التعارض.

[1] المرجع نفسه: ص 381.

[2] رسائل ابن حزم الأندلسي ، علي ابن حزم، تح إحسان عباس، 345/1

القول بالنسخ: وهو مذهب **"الإمام الطحاوي"** حيث ذهب إلى أن حديث عائشة رضي الله عنها ناسخ لحديث أبي هريرة رضي الله عنه ، وقد أنكر النسخ "الشافعي "[1]، وقال "النووي" : **" وهذا غير مرض، لأن النسخ لا يصار إليه إلا إذا تعذر الجمع بين الأحاديث وتأويلها وعلمنا التاريخ، وليس هنا تاريخ ، ولا تعذر الجمع والتأويل "**[2].

القول بجواز الجمع: ذهب الشافعي في (اختلاف الحديث) [3] إلى أن المراد من القطع الوارد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه هو قطع الخشوع وليس إبطال الصلاة، ووافقه عليه الخطابي[4].

* يرى بعض أهل العلم إلى انه لا تعارض البتة بين الحديثين ، إذ أن حديث أبي هريرة رضي الله عنه إنما هو في المار، وحديث عائشة هو في النائم بين يدي المصلي[5]، قال **ابن رجب الحنبلي:** "حديث عائشة لا يعارض حديث أبي ذر، فان حديث عائشة في وقوف المرأة بين يدي المصلي، وأنه لا يبطل صلاته، وحديث أبي ذر في مرور المرأة، وأنه مبطل للصلاة، فَيُعْمَلُ بكلا الحديثين فتبطل الصلاة بمرور هذه الثلاثة دون وقوفها في قبلة المصلي"[6].

ويقول **"ابن القيم"**: " فإنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه يقطع الصلاة مرور المرأة والحمار والكلب الأسود، ثبت ذلك عنه من رواية أبي ذر، وأبي هريرة، وعبد الله بن مغفل، وابن عباس، ومعارض هذه الأحاديث قسمان: صحيح غير

---

[1] اختلاف الحديث، مطبوع ملحقا بكتاب الأم، محمد ابن إدريس الشافعي، 8/ 623.

[2] المنهاج، النووي، 4/ 227.

[3] اختلاف الحديث ملحق بكتاب الأم ، محمد ابن إدريس الشافعي، 8/ 623.

[4] معاني السنن، الخطابي ، 1/ 191.

[5] الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي –تحليلا ونقدا- محمد رمضان، ص 381.

[6] فتح الباري، ابن رجب، مصدر سابق، 4/ 125.

صريح، وصريح غير صحيح، فلا يترك العمل بها لمعارض هذا شأنه ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وعائشة نائمة في قبلته، وكأن ذلك ليس كالمار، فإن الرجل محرم عليه المرور بين يدي المصلي ، ولا يكره له أن يكون لابثا بين يديه، وهكذا المرأة يقطع مرورها الصلاة دون لبثها"[1].

3/ القول بالترجيح:

إن بعض العلماء يذهب إلى أن عائشة لم تعترض في الأصل على حديث أبي هريرة، وكل ما في الأمر أنها أرادت تصحيح مفهوم قد يتبادر إلى أذهان الناس من هذا الحديث النبوي، وهو أن قطع المرأة للصلاة مطلق سواء حال مرورها أو قعودها بين يدي المصلي أو نومها، وهي ترى أن القطع إنما هو خاص بالمرور لا بمجرد وجود المرأة في قبلة المصلي، يدل على ذلك قولها: " فأكره أن أقوم فأمر بين يديه انسلالا"، قال **ابن حجر**:" فالظاهر أن عائشة إنما أنكرت إطلاق كون المرأة تقطع الصلاة في جميع الحالات، لا المرور بخصوصه "[2].

رابعا: أوجه الاستشكال في حديث الشؤم في ثلاث " المرأة والفرس والدار"

1- **نص الحديث وتخريجه:** عنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الشُّؤْمُ فِي الدَّارِ، وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ» وفي رواية أخرى عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ

---

[1] زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزيه، تحقيق عبد القادر الارناؤوط، دار الرسالة للنشر، ط3، 1998، 26/1-297، وانظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، تح أحمد شاكر، مصدر سابق ص 287.

[2] ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح ابن باز، دار الكتب السلفية للنشر، ط1، 2015، 589/1.

اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنْ يَكُ الشُّؤْمُ فِي شَيْءٍ فَفِي الرَّبْعَةِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ»[1]وفي رواية:(إن يكن من الشؤم شيء حق، ففي الفرس، والمرأة، والدار)[2].

2- أوجه الاستشكال عند الباحثة فاطمة المرنيسي.

نشأ الاستشكال لدى المرنيسي أيضا من توهمها أن هذا الحديث من اختراعات أبي هريرة رضي الله عنه بفعل نظرته السلبية للمرأة، فقد كان أهل الجزيرة العربية كما تزعم قبل الإسلام يعتبرون الجنس والمرأة الحائض مصدرا للقذارة على حد تعبيرها، وقد استندت في ذلك على اعتراض عائشة وإصرارها على تصحيح مثل هذه الأحاديث المعادية للنساء على حد قولها فعندما بلغها أن **أبا هريرة** يحدث به قالت: "والذي أنزل القرآن على أبي القاسم، ما هكذا كان يقول، ولكن نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: "كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدار والدابة، ثم قرأت عائشة: قَالَ تَعَالَى:﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ٢٢ ﴾[3].

3/ مناقشة الاستشكال مع ذكر آراء المفسرين :

يجب التنبيه إلى أن أبا هريرة لم يتفرد برواية الحديث فقد تعدد رواته من بينهم **سعد ابن أبي وقاص**، رضي الله عنه الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:(لا عدوى ولا طيرة ولا هام، إن تكن الطيرة في شيء ففي الفرس والمرأة والدار، وإذا

[1] البخاري في الصحيح، كتاب النكاح، باب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة ، رقم 5094، والسنن الكبرى: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (المتوفى: 303هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي شرف عليه: شعيب الأرناؤوط قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، ط01، 1421 هـ - 2001، باب شؤم الخيل،ج4، ص 315.

[2] أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه الشؤم، رقم: 2225.

[3] سورة الحديد: الآية 22.

سمعتم بالطاعون بأرض فلا تهبطوا، وإذا كان بأرض وانتم بها فلا تفروا منه)[1]، ورواه **عبد الله بن عمر** رضي الله عنه، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:(إن يكن من الشؤم شيء حق ففي الفرس، والمرأة، والدار)[2]، وفي رواية أخرى:(إنما الشؤم في ثلاث: في الفرس والمرأة، والدار) [3]، أما في رواية **سهل ابن سعد الساعدي** رضي الله عنه، فرواه **مالك والبخاري ومسلم وابن ماجه عن النبي** صلى الله عليه وسلم أنه قال (إن كان ففي المرأة والفرس والمسكن) يعني الشؤم.

وفي رواية :(إن كان في شيء، ففي المرأة، والفرس، والمسكن)[4]، بل قد رواه **عمر وابنه عبد الله وأنس بن مالك وأم سلمة** رضي الله عنهم، أما حديث **عمر رضي الله عنه** فرواه **أبو يعلى** أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (الشؤم في ثلاثة في الدابة والمسكن والمرأة)، وأما حديث **ابن عمر** رضي الله عنهما فرواه **مالك وأحمد والبخاري ومسلم وأهل السنن** أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا عدوى ولا طيرة والشؤم في ثلاث في المرأة والدار والدابة)، هذا لفظ البخاري في باب الطيرة، وأما حديث **أم سلمة** رضي الله عنها فرواه **ابن ماجه بعد رواية الزهري عن سالم عن أبيه** أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (الشؤم في ثلاث في الفرس والمرأة والدار)، قال الزهري فحدثني أبو عبيدة بن عبد الله بن زمعة أن جدته زينب حدثته عن أم سلمة رضي الله عنها أنها كانت تعد هؤلاء الثلاثة وتزيد معهن السيف،

[1] أخرجه احمد في المسند، 127/3، وأبو داوود في السنن، أول كتاب الطب، باب في الطيرة، 63/6، وصحح إسناده احمد شاكر في تحقيقه على المسند، 258/2، والألباني في السلسلة الصحيحة، 416/2.

[2] أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون في الشؤم، رقم 2225.

[3] أخرجه البخاري في الصحيح، كاب الجهاد والسير، باب ما يذكر من شؤم الفرس، رقم 2858.

[4] أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجهاد والسير باب ما يذكر من شؤم الفرس، رقم 2859، وكتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة، رقم 5059، ومسلم في الصحيح، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من شؤم، رقم 2226.

قال في الزوائد إسناده صحيح على شرط مسلم فقد احتج مسلم بجميع رواته وأصل الحديث في الصحيحين وانفرد ابن ماجه بذكر السيف.[1]

وهذا التعدد في الروايات ينفي زعم الباحثة بتفرد أبي هريرة بالحديث كما تدفع تهمة الكذب عنه، فالخلل إنما هو في فهم المستشكل (الباحثة) وليس في نص الحديث إذا تيقن من صحة النص، أما بالنسبة لحديث عائشة ، فأوجب تقديم حديث أبي هريرة وترجيحه لأنه شاركه جماعة من الصحابة بروايته لاستحالة اتفاقهم على الخطأ، قال **ابن الجوزي**:" أما عائشة فقد غلطت من روى هذا، وقالت : إنما قال: كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدابة والدار. وهذا رد منها لصريح خبر رواه جماعة ثقات، فلا يعتمد على ردها"[2]، وقال **ابن القيم** :" قول عائشة هذا مرجوح، ولها رضي الله عنها اجتهاد في رد بعض الأحاديث الصحيحة ، خالفها فيه غيرها من الصحابة ، وهي رضي الله عنها لما ظنت أن الحديث يقتضي إثبات الطيرة – التي هي من الشرك–، لم يسعها غير تكذيبه ورده، ولكن الذين رووه ممن لا يمكن رد روايتهم، ولم ينفرد بهذا أبو هريرة وحده، ولو انفرد به فهو حافظ الأمة على الإطلاق... بل قد رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم : عبد الله بن عمر بن الخطاب وسهل بن سعد الساعدي ، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأحاديثهم في الصحيح ، فالحق إن الواجب بيان معنى الحديث و مباينته للطيرة الشركية "[3].

---

[1] الرد القويم على المجرم الأثيم: حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن التويجري، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط1، ج1، ص157.

[2] عبد الرحمن ابن الجوزي: كشف المشكل من حديث الصحيحين ، تحقيق د. علي حسين البواب، دار الوطن، ط 1، 1418هـ. 1997م ، 267/2.

[3] ابن قيم الجوزيه: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة تح: علي الحلبي ،دار ابن عفان للنشر، ط1، 1416ه-1996م، 336/3.

وعلى افتراض التسليم بوجود تعارض حقيقي بين الحديثين، أن ذكر المرأة مع الفرس والدار ليس فيه إساءة للمرأة ، بل لكون المذكورات الثلاث أكثر ملازمة للرجل مثل ما ذهب إليه أغلب المفسرين ، لذا جاءت إحدى الروايات بصيغة "لو" " لو كان الشؤم في شيء.." أو بصيغة إن كان الشؤم في شيء..".

وقال **النووي** في شرح مسلم اختلف العلماء في هذا الحديث فقال **مالك وطائفة** هو على ظاهره، وإن الدار قد يجعل الله تعالى سكناها سببا للضرر أو الهلاك وكذا اتخاذ المرأة أو الفرس أو الخادم قد يحصل الهلاك عنده بقضاء الله تعالى، ومعناه قد يحصل الشؤم في هذه الثلاثة كما صرح به في رواية: (إن يكن الشؤم في شيء)، وقال **الخطابي وكثيرون** هو في معنى الاستثناء من الطيرة أي الطيرة منهي عنها إلا أن يكون له دار يكره سكناها أو امرأة يكره صحبتها أو فرس أو خادم فليفارق الجميع بالبيع ونحوه وطلاق المرأة، وقال آخرون شؤم الدار ضيقها وسوء جيرانها وأذاهم، وشؤم المرأة عدم ولادتها وسلاطة لسانها وتعرضها للريب، وشؤم الفرس أن لا يغزى عليها وقيل حرانها وغلاء ثمنها، وشؤم الخادم سوء خلقه وقلة تعهده لما فوض إليه، وقيل المراد بالشؤم هنا عدم الموافقة، وقد ذكر **ابن القيم** كلام **الخطابي** وقال بعد قوله فليفارق الجميع بالبيع والطلاق ونحوه، قال ولا يقيم على الكراهة والتأذي به فإنه شؤم، وقد سلك هذا المسلك أبو محمد ابن قتيبة في كتاب مشكل الحديث له لما ذكر أن بعض الملاحدة اعترض بحديث هذه الثلاثة"[1].

الترجيح: قال الألباني مرجحا رواية الاستبعاد على رواية الجزم :"وجملة القول أن الحديث اختلف الرواة في لفظه، فمنهم من رواه كما في الترجمة، ومنهم من زاد عليه في أوله ما يدل على أنه لا طيرة أو شؤم وهما بمعنى واحد كما قال العلماء"، وعليه

[1] الرد القويم على المجرم الأثيم: حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن التويجري، ص157.

الأكثرون، بل وقد ورد في بعض الأحاديث نفي الشؤم مطلقا، ونسبة اليمن إلى تلك الثلاث، وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم:" لا شؤم ، وقد يكون اليمن في ثلاثة : في المرأة والفرس والدار "[1].

الخاتمة:

- اهتمت الدراسة بذكر نموذج الكاتبة فاطمة المرنيسي من خلال كتابها "النبي صلى الله عليه وسلم والنساء" لأنه يعتبر من المراجع المهمة التي اعتمد عليها الحداثيون في مقارباتهم للأحاديث المتعلقة بقضايا المرأة، فبنوا أغلب استشكالاتهم حيال تلك الأحاديث اعتمادا على هذا المرجع، فقد تناولت الكاتبة مجموعة من الأحاديث المتعلقة بشؤون المرأة، **منها الحديثان اللذان تناولناهما بالبيان والرد على استشكالاتها،** وقمنا ببيان آراء الحداثيين وأدلتهم في المسائل الخاصة بالمرأة، ومن ثم تحليل ونقد آراءهم من خلال عرضها على قواعد التفسير الصحيحة والنصوص الثابتة.

- بيان أثر القراءات الحداثية على حاضر ومستقبل المرأة المسلمة وسر استهدافهم لها، وهو يرجع لرفض الإسلام والدين جملة وتفصيلا، والدعوة إلى التبعية لأفكار الغرب ومنطلقاتهم، أو أن هؤلاء لما وجدوا أن الشعوب الإسلامية - والطبقة الواعية بالذات - رافضة لمنهجهم متجهة نحو دينها وتراثها - أخذوا في مسايرة الموجه، فصاروا يبحثون عن منطلقات تراثية لأفكارهم، وعلى سبيل المثال وجدوا في قضية المرأة مجالا خصبا لدعم توجهاتهم الفكرية.

- لتحليل الخطاب النبوي واستنطاق دلالته وتفهم معاني ألفاظه وجمله، لا بد من اتباع المنهج العلمي الذي تفرض قواعده على الباحثين وجوب الرجوع إلى المصادر المتخصصة، ثم للباحث بعد ذلك أن يستدرك ويتعقب، أما أن يأتي على حد تعبير أحد

[1] أخرجه الترمذي في السنن، أبواب الأدب ، باب ما جاء في الشؤم، 424/4، وابن ماجة في السنن، أبواب النكاح، باب ما يكون فيه اليمن والشؤم، 159/3.

الباحثين، من يزعم التجرد في البحث، والموضوعية في التحليل والنزاهة في الطرح ثم لا يتكلف النظر- ولو في واحد- من مصنفات الشرح الحديثي -فهذا خلل بيّن في البحث وهو يؤدي إلى نتائج مغلوطة تماما، وهذا الذي عناه ابن حزم حين تكلم عن الخائضين في غير أفنانهم ووصفهم بأنهم آفة على العلوم، وذلك في مقولته الذائعة: " لا آفة على العلوم وأهلها، أضر من الدخلاء فيها، وهم من غير أهلها، فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون ويفسدون ويقدرون أنهم يصلحون" .

- في هذا السياق حاولنا إيراد نموذجين للأحاديث النبوية التي أنشأت استشكالا عند الكاتبة وهي: حديث (يقطع صلاة المرء: الحمار، والمرأة، والكلب)، إن السبب الذي جعل المرنيسي تعبر عن صدمتها من هذا الحديث – كما عبرت- هو توهمها المساواة أو التشبيه بين المذكورات الثلاثة في الحديث (المرأة والكلب والحمار)، لكونهم وردوا في سياق واحد (وهو قطع الصلاة)، ظنا منها بأن علة قطع الصلاة واحدة عند كل من الحمار والمرأة والكلب، والحقيقة فإن وجود الثلاثة في سياق واحد لا يعني أنها متماثلة في عللها التي تقطع بها الصلاة، بمعنى أنه لا يلزم أن تكون العلة من كون الكلب الأسود يقطع الصلاة هي نفس العلة المحققة في الحمار والمرأة، والاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم، وحديث (الشؤم في ثلاث:الدار والمرأة والفرس) نشا الاستشكال لدى المرنيسي أيضا من توهمها أن هذا الحديث من اختراعات أبي هريرة رضي الله عنه بفعل نظرته السلبية للمرأة، فقد كان أهل الجزيرة العربية كما تزعم قبل الإسلام يعتبرون الجنس والمرأة الحائض مصدر للقذارة على حد تعبيرها.

- يظهر أن ظاهرة استشكال النصوص النبوية لدى الكاتبة ليست فعلا عفويا مجردا من الأغراض، ولا يمكن اختزال ذلك في مجرد ذهولها عن فهم دلالة نص معين، لافتقارها إلى أدوات الفهم الصحيح، فهي تهدف من خلال الاستشكال إلى تكريس فكرة مفادها: أنه لا يمكن الوثوق بهذه الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه

وسلم، للإشكالات الكثيرة التي تطبع بنيتها الدلالية، انطلاقا من مناقضتها للعقل والحس ومخالفتها للقرآن، وتناقضها فيما بينها، وان كانت الكاتبة مقتنعة في الأصل بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحترم النساء، بل ويفضلهن على الرجال، إلا أنها استخدمت هذا الأصل كمعارض لجميع النصوص النبوية التي قد يفهم منها إهانة للمرأة أو تحقير من شأنها.

قائمة المصادر والمراجع:

- تقرير خارج النص: الحريم السياسي ، سجال المؤيدين الرافضين، من إعداد وبحث: حفيظة المرزوقي، حبيبة أوغانيم، عبد السلام بن عيسي، على قناة الجزيرة، يوم 2017/10/26..

- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد – الرياض ط: 1 1415 هـ / 1995 .

- الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي – تحليلا ونقدا- بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في السنة في الدراسات الحديثة والمعاصرة من إعداد: محمد رمضاني، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية 1437-1438ه، 2016-2017م.

- قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى: عبد الوهاب المسيري، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، ط/2، 2012.

- موقف ابن تيمية من الأشاعرة: عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد – الرياض، ط: الأولى، 1415 هـ / 1995 م.

- الحريم السياسي النبي والنساء: فاطمة المرنيسي، ترجمة عبد الهادي عباس، دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع.

- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق العيد ،تحقيق أحمد محمد شاكر أبو الأشبال، ط2، 1407ه-1987.

- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ، أحمد بن عمر القرطبي، تح : محي الدين ديب مستو وآخرون.
- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة : البوصيري ، ت: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر ابن أبي إبراهيم.
- المعجم الكبير: الطبراني، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية للنشر والتوزيع، ت الإضافة 2018.
- معجم الزوائد: الهيثمي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، 2001.
- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية: جمال الدين الزيلعي ، ت: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية -مؤسسة الريان- المكتبة المكية.
- رسائل ابن حزم الأندلسي، علي ابن حزم، تح: إحسان عباس،المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط2، 1987.
- اختلاف الحديث، مطبوع ملحقا بكتاب الأم ، محمد ابن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، 1410ه/1990م.
- تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي: عدنان النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط2، 1994.
- الحداثة في منظور إيماني: عدنان علي رضا النحوي: دار النحوي للنشر والتوزيع، ، ط 3، 1989.
- الرد القويم على المجرم الأثيم: حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن التويجري، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1.
- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية: طه عبد الرحمان المركز الثقافي العربي للنشر ، 2009.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزيه، تحقيق عبد القادر الارناؤوط، دار الرسالة للنشر، ط3، 1998.

- السلسلة الصحيحة: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، 1995.

- السنن الكبرى: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ) حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي شرف عليه: شعيب الأرناؤوط قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001.

- عبد الرحمن ابن الجوزي: كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق د. علي حسين البواب، دار الوطن، ط 1، 1418هـ.1997م.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر: تحقيق ابن باز، دار الكتب السلفية للنشر، ط1، ت إضافته 2015.

- كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي تح: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي.

- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت، 2003.

- معالم السنن: الخطابي ، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1/ 2009,1.

- معجم الألفاظ القرآنية ومعانيها: موسى بن محمد بن موسى، ترجمة وتحقيق محمد محمد داوود، مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2002.

- المعجم الوسيط: إبراهيم انس– عبد الحليم منتصر عطية الصوالحي محمد خلف الله احمد، مجمع اللغة العربية مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004.

- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس ابن زكريا أبو الحسين، تح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.

- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: ابن قيم الجوزيه: تح: علي الحلبي، دار ابن عفان للنشر، ط1، 1416ه-1996م.

- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: النووي، دار إحياء التراث العربي بيروت ط2، 1392.

- موسوعة لالاند الفلسفية: أندريه لالاند، ترجمة وتحقيق خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، 2012.

البحوث العلمية

المحــور الرابع:
الفقه وأصوله
في الدراسات الحداثية المعاصرة

الإمام الشافعي والتأسيس لأصول الفقه
قراءة نقدية في موقف محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد

بقلم
أ. د/ وسيلة خلفي
كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة الجزائر 1
khelfi66@yahoo.fr

تمهيد

تظهر أهمية هذا البحث في القراءة النّقدية لموقف مُفكِّرين ينتميان إلى الفكر الحداثي ممّا دوّنه الإمام الشّافعي في النّص المؤسس لعلم أصول الفقه، "الرسالة"، ومقارنة الموقفين بالنّظر إلى مدى حضور المعيار العلمي المعرفي في القراءتين، وهل كشفت القراءة الحداثية من خلال هذين النموذجين قصورا في المنظومة الأصولية يمكن عزو مظاهر من الجمود الفقهي إليها؟ أم أن تلك القراءة كانت خادمة لمشاريع أصحابها؟

إن هذا التساؤل يفترض سؤالا قبليا آخر، هو لماذا توقّف الجابري ونصر حامد أبو زيد وغيرُهما عند رسالة الشّافعي وتدوين علم أصول الفقه في مشاريعهم الفكرية؟ ما هي مسوغات هذا التّوقف؟ ومن أي زاوية نظروا إليه؟

تحتاج الإجابة عن هذه التّساؤلات ابتداءً لعرض وصفي لكتاب الرّسالة كما يقدّمه الفكر الأصولي قديما وحديثا، ثم عرض موقف الجابري ونصر حامد أبو زيد وتحليل مقولاتهم، وإبراز رؤيتهم للقضية الأساسية في عمل الإمام الشّافعي من وجهة نظرهم، مع الوقوف على أهم المحطّات النّقديّة لكل موقف، وتحليل نماذج منه ثم الخلوص إلى أهم النّتائج.

ولعلّه من المفيد التّذكير في مقدّمة هذا البحث بالمسوّغ المنهجي للجمع بين هذين المفكرين في دراسية واحدة، والذي يمكن تلخيصه في توافقهما حول قضية محورية وهي أن تدوين الإمام الشّافعي للرِّسالة كان عبارة عن صياغةٍ للذّاكِرة وتأسيسٍ للعقل العربي في عصر التّدوين، على وجه لم يتمكّن كل من جاء بعده من تجاوز الأصول التي قعّدها، وهذا هو سبب انحسار العقل وضعف انتاجه العلمي في نظرهما. ولعلّه من المفيد كذلك التّذكير بأن هذين المفكّرين يناقشان عمل الإمام الشّافعي في الرّسالة وهما يقفان خارج مجال العلوم الشّرعية، فتوسّلا بمناهج ومفاهيم حديثة، لكن بغض النّظر إن كانت من ابتكارهما، أم أنهم أخذوها جاهزة من المستشرقين كما تؤكّده بعض الدراسات، أو من غيرهم، فإننا سنتناولها باعتبارها أفكارهم التي دافعوا عنها، واستدلّوا لها، وبنوا عليها، منها مفهوم "عصر التّدوين" و" العقل العربي" و" النّظام المعرفي" و"السّلطة" و"البنية اللاشعورية" وغيرها؛ لأن غرضنا هنا ليس البحث في جذور هذه المفاهيم، لكن في تطبيقها على علم أصول الفقه كما بدأ تدوينه في رسالة الإمام الشّافعي.

أولا: رسالة الإمام الشّافعي وتأسيس علم أصول الفقه المعالم والبدايات.

يتمّز الإمام الشّافعي عن غيره من أئمّة المذاهب الأربعة أنه هو من تولّى بنفسه تدوين فقهه وأصوله ومن ثمّة تأسيس مذهبه، ولم يترك هذه المهمّة الصّعبة لتلاميذه كما فعل غيره؛ وحتى من دوّنوا فإن ما تركوه لم يكن مستوعبا فقهَ المذهب وأصولَه، كصنيع الإمام مالك في الموطّأ. فقد ألّف الإمام الشّافعي كتابه "الحجّة" في بغداد وهو أصل مذهبه القديم، وكتاب "الأمّ" وفيه اختلاف الحديث وجماع العلم واختلاف مالك والشّافعي، وكتاب "المبسوط" قيل هو غير الحجّة، والأم والظّاهر أن أصلها جميعا كتاب الحجّة، وكتاب "مسند الشّافعي" وفيه أمهات الأحاديث الفقهية، وقد جُمعت له. أما "كتاب الرسالة" فهو مُصنّفه الذي أسّس فيه علم أصول الفقه، وحاز به قصب السّبق في ذلك، وقد كتبت مرّتين في بغداد ثم مصر، كما هو الحال لبعض كتبه التي أعاد إملاءها[1]

1/ الحاجة المعرفية لتأليف الرِّسالة: يكاد يجزم الباحث في تاريخ نشأة العلوم الإسلامية بمختلف مجالاتها أنه ما ابتدأ التّدوين في واحدٍ منها إلا وقد سبقته حاجة معرفية ملحّة، دعت العلماء إلى التّفكير فيه والاشتغال به تأسيسًا ثمّ تعليمًا وتأليفًا، ولعلّ رسالة عبد الرحمن بن مهدي إلى الشّافعي خير معبّرٍ عن تلك الحاجة عندما كتب للشّافعي "وهو شابٌّ أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن ويجمع قبول الأخبار فيه وحجّة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنّة"[2]، والحقيقة أن رسالة الشّافعي لم تكن ابتكارا لموضوعات ونظريات غير مسبوقة ولكنّها إخراج لأصول الفقه من الوجود في الأذهان بالقوّة إلى الوجود بالفعل في المدوّنات.

---

[1] انظر: البيهقي، مناقب الشّافعي، تحقيق السيّد أحمد صقر، ط1 1390ه–1970، دار النصر للطباعة القاهرة، 1/ 246.

[2] البيهقي، مناقب الشّافعي، 1/ 230.

2/ خصائص الرِّسالة ومحتوياتها: جاءت رسالة الإمام الشّافعي كما يصفها الإمام البيهقي نصّا موجزا مختصرا حسنَ النّظم والتّرتيب، مع ذكر الحجج، وقد اعتمد فيها أسلوبا حواريا، لم يخل فيه السؤال من مسوّغ منهجي لطرحه، فقد كان الإمام الشّافعي يفترض سائلا ومن ثمّة يؤسّس لسؤاله، كما اشتمل الجواب على ضبط المفاهيم الأصولية وتعريفها إمّا حدّا أو رسما أو تقسيما أو بمجرّد ذكر المرادف، مع التّمثيل والاستشهاد ومراعاة التّرتيب المنطقي في إيراد القضايا الأساسية لعلم أصول الفقه، وضبط الجزئيات بقواعد كليه.

استوعبت الرّسالة قضايا علم أصول الفقه التي تُشكِّل صُلبه وأساسه، بدءً بتحديد الأدلّة تعريفا بها وتأسيسا لحجيّتها من المنقول والمعقول، وهي الكتاب والسّنّة والإجماع والقياس، وذلك عندما استهلّ الشّافعي بسؤال "كيف البيان؟" بمعنى كيف يَفهمُ عن الله ورسوله من خوطب بالقرآن والسّنّة، فهما صحيحا سليما مدركا لمعناه ومدلوله، فجاءت درجات البيان خمسةً مرتبةً بدءً بأوضحها، وفي هذا الموضع أكّد الشّافعي على عربية القرآن وأهميّة اللّسان العربي في الفهم عن الله ورسوله، أو ما سمّاه معهود العربِ في الخطاب، فبيّن مراتب العام والخاص وأنواع بيان السنّة والنّاسخ والمنسوخ، والفرق بين القرآن والسّنة، وعِلل الأحكام، والعِلل في الأحاديث ومختلف الحديث، ومراتب النّهي، ثمّ الاستدلال لحجيّة خبر الواحد والإجماع والقياس والاجتهاد، وترتيبها بحسب قوتها وختم بإبطال الاستحسان وتقرير الاختلاف السّائغ ومشروعيته.

ولما كانت كثيرٌ من قضايا الأصول غير منقطعة الصِّلة بمباحث كلامية، فلم تخل الرِّسالة من إيماءات مختلفة إلى مباحث تقترب من علم الكلام، كالبحث في العلم، والكلام عن الحق في الظّاهر والباطن والظّاهر دون الباطن والعذر في الاجتهاد، إلا أن

ذلك في الرّسالة قليل، فقد تحاشى الإمام ذكر القضايا النّظرية التي خاض فيها الأصوليون بعده، مثل مسألة نسخ ما حَكَم العقلُ بحسنه أو قُبحه، والنّسخ قبل العمل وغيرها.

أما مسائل الفقه فكذلك كان لها حظٌّ، إذ تكلّم الإمام عن الفرائض المنصوصة في الكتاب والسنّة وأنواع من المحرّمات، فضلا عن الفروع الفقهية التي جاءت تمثيلا، كغسل الجمعة والأوقات المنهي فيها عن الصلاة، والخِطبة على الخِطبة، وشرط الخيار في البيوع وغيرها كثير. كان أسلوب الإمام الشّافعي في الرّسالة حجاجيا استدلاليا فجاءت الأدلّة العقلية والنّقلية متظافرة يأخذ بعضها ببعض، كما في الاستدلال لحجية السّنة من القرآن، ثم الاستدلال للإجماع من السنّة، فضلا عن الأدلّة العقلية المؤيّدة لمختلف وجوه الاستدلال بالمنقول، كما في إثبات حجيّة القياس ومرتبته ومشروعية الاختلاف، كل ذلك في سبيل تأسيس قواعد الأصول وإثباتها قانونا للنّظر الفقهي.

ولم تكن مضامين الرسالة من نوع المعرفة المجرّدة، بل كان الاتّجاه العملي في استخراج القواعد هو الغالب، وإن كانت الرِّسالة قد رُتّبت بعد استقرار مناهج التّصنيف الأصولي ضمن مدرسة المتكلّمين، من جهة أن غرض الشّافعي لم يكن خدمة مذهب فقهي بعينه، ومن ثمّة لم يكن منهجه استلال الأصول من فروع المذهب، بل كان تقريرا لها ابتداءً ثم الاستدلال لها من المنقول والمعقول.

3/ آراء الشّافعي الأصولية: فصَّل الشّافعي في الرّسالة في جملة من القضايا الأصولية التي كانت محلّ نظر واجتهاد قبله وظلّت بعضها كذلك بعده، أهمّها:

– **عربية القرآن:** أكّد الإمام الشّافعي على عربية القرآن الكريم، وأنه لا يُفهم إلا على وفق معهود اللِّسان العربي، وهذا لم يكن موضع نِزاع قبل الشّافعي ولا بعده، إلا أن ما أكّد عليه الشّافعي وانتصر له ، هو أنه لا توجد مفردة في القرآن أعجمية ، وأن كل

مفردة يظهر أنها كذلك، تكون أصولها عربية ثم هجر استعمالها[1].

- النّسخ: ميّز الشّافعي النّسخ عن تقييد المطلق وتخصيص العام، في حين كان كثيرٌ ممن قبله حتى الصّحابة والتّابعين يسمّون تقييد المطلق وتخصيص العام والاستثناء نسخا، أما الشّافعي فاعتبره رفعا لحكم النّص بعد ثبوته، وهكذا استقرّ المفهوم بعده[2]، ومذهبه في النسخ كالآتي:

- لا ينسخ القرآنَ إلا القرآنُ ولا تنسخُ السنّةَ إلا سنّةٌ مثلها، يقول: "أخبرنا الله أن نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله" "وهكذا سنّة رسول الله ﷺ لا ينسخها إلا سنّة لرسول الله" ثمّ يعلّل ذلك بقوله: "لو أحدث الله لرسوله في أمرٍ سَنَّ فيه غير ما سنّ رسولُ الله، لسنَّ فيما أحدث اللهُ إليه؛ حتّى يبيّن للنّاسِ أن له سُنّةً ناسخةً للتي قبلها ممّا يخالفها" [3]

- **خبر الواحد:** حجّة ولا يَشترط الشّافعي للعمل به إلا شروط الصّحة ويقدمه على القياس.

- **الحديث المرسل:** يقبل الشّافعي مراسيل الصّحابة مطلقا، أما غيرهم فلا يقبل حديثهم إلا بشروط فيقول: "من شاهد أصحاب رسول الله من التّابعين، فحدّث حديثا منقطعا عن النبي - اعتبر عليه بأمور" ثم ذكر المؤيدات التالية:

- أن يرد الحديث مسندا عند الحفاظ المأمونين بمثل معنى ما رُويَ مرسلا. - أن يرد الحديث مرسلا من راوٍ آخر من غير رجال الأول، وهذا المسلك أضعف من السَّابق.- أن يتأيد بقول صحابي يوافق ما رُويَ عن رسول الله - مرسلا. - أن يتأيد بفتاوى أكثر أهل العلم. - أن يكون المرسِل ممن لا يروي عن المجهولين أو

(1) انظر: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، د ت، المكتبة العلميّة، بيروت، ص 44-45

(2) انظر: الرسالة، ص 106.

(3) الرسالة، ص 108.

المرغوب عنهم. وعليه فمذهبه قبول مراسيل التَّابعين مع هذه المؤيدات ولكنها دون المتصلة، ويقصد كبار التَّابعين دون صغارهم يقول في ذلك: "فأمَّا من بعد كبار التَّابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب رسول الله -، فلا أعلم منهم أحدًا يُقبلُ مُرسَلُه "[1].

- **الإجماع:** الإجماع مقبول ومردود، أما المردود فهو إجماع أهل المدينة، وأما المقبول فله مرتبتان: إجماع عام يقع على المعلوم من الدّين بالضّرورة وإجماع خاص بالعلماء، وقد احتجّ الشّافعي بإجماع الخاصّة في الرّسالة في مواضع عدّة منها: في إثبات حجية خبر الواحد [2].

- **القياس**: القياس حجّة وهو منزلة ضرورة لا يصار إليه إلا إذا فُقد ما قبله من أدلّة، وهو أنواع: قياس أولوي وقياس مساوٍ وقياس ضعيف، وله شروط ذكرها في كتاب إبطال الاستحسان[3].

- **الاستحسان:** ردّه الشّافعي بالأدلة النّقلية والعقلية، باعتباره قولا في الشّرع من غير دليل كما يُعرّفه[4] والحقيقة أنه بالنّظر إلى تعريفات الاستحسان فيما بعد، فإنه لا يوجد فيها ما يصلح ليكون محلًا للنّزاع.

- **قول الصّحابي:** هذا مما اختلفت فيه نسبة القول للإمام بين جديد المذهب وقديمه، فالرّاجح أنه ليس حجّة في الجديد خلافا للقديم.

هذا جماع ما صرّح فيه الشّافعي برأيه ودلّل عليه، أما قضايا الأصول التي خاض فيها الأصوليون بعده، كبعض مسائل الإجماع والقياس ومباحث الحكم والأدلّة

---

(1) الرسالة، ص 465.

(2) انظر: الرسالة، ص 471.

(3) انظر: الرسالة، ص 509-510.

(4) انظر: الرسالة، ص 507.

التبعيّة، فقد اختلف المحقّقون من الشّافعية في نسبة القول بها للإمام الشّافعي، كما في حجيّة الإجماع السّكوتي وقياس الشّبه، ومنها ما اختلف في نسبة القول إليه بين مذهبه الجديد والقديم.

يمكن القول في خلاصة هذا العرض وبالنّظر إلى مصنّفات علم أصول الفقه بعد الشّافعي في المدرستين المتكلمين والفقهاء وحتى الجامعة بينهما، أن مواقف من جاء بعد الإمام الشّافعي من كتاب الرسالة كانت متباينة فبعضهم اشتغل بشرحها وأشهرهم تلاميذ الإمام، وبعضهم فصّلوا ما أجملت وأضافوا عليها، كما أن بعضهم أخذ المنهج وخالف في تفاصيله، ومنهم من وافق في الأصول وخالف في الفروع، ومنهم من خالف في الأصول وربما وافق في الفروع، كما نجد من أخذ المسمى وأنكر الاسم، كصنيع الظّاهرية مع القياس الجليّ، قالوا هو نص لا قياس، وكذا من أبقى على الاسم وغيّر مفهومه كصنيع الحنفية مع مصطلح الاستحسان، فقد عرّفوه بغير ما عرّفه به الشّافعي.

وألّف الشّيعة في نقض القياس وإبطال النّسخ، وكتب أبو سهل النوبختي من الشيعة الإمامية كتاب "نقض رسالة الشّافعي" وكتب داود الظاهري "إبطال القياس"[1] وكتب ابن الجنيد أبو علي محمد بن أحمد من علماء الشّيعة الزّيدية "الفسخ على من أجاز النّسخ لما تمّ شرعه وجلّ نفعه".

إذن فقد اختلفت المواقف من الرِّسالة باختلاف الاتّجاهات الفقهية، كما ظهر معها نوع من تقارب الأصول بين المذاهب، على وجه ربّما أمكن معه تفسير ظاهرة الانتقال من مذهب إلى مذهب قريب، كما هو الحال مع الشّافعية والظّاهرية، إذ جلّ الظّاهرية كانوا

(1) انظر ابن النّديم أبو الفرج الورّاق، كتاب الفهرست، ط2 1417ه-1997، دار المعرفة، بيروت، 220/1.

من قبل شافعية. وعليه فإذا كانت هذه هي أبرز معالم الرّسالة وأهم موضوعاتها، وهذه هي آراء الإمام الشّافعي الأصولية فيمكننا بعد هذا طرح سؤال، لماذا كان الإمام الشّافعي وكتابه الرسالة موضع اهتمام أصحاب مشاريع التّأويلية المعاصرة، ودعاة التّجديد و"الحداثة"، وإعادة صياغة العقل المسلم، وأصحاب مشاريع النهوض من المشتغلين بالتراث، ونقد العقل العربي أو العقل المسلم وغيرهم؟ إذ لا يكاد يخلوا كلام متحدّث أو مؤلّف في هذه المجالات المختلفة من ذكر للشّافعي والرسالة.

وقد اخترت من كتابات أصحاب هذا الاتّجاه نموذجين هما: الفيلسوف المغربي الدكتور محمد عابد الجابري في مشروعه نقد العقل العربي، والمختص في الدراسات اللغوية والإسلامية الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابه "الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطيّة"، فقد توقف كل منهما طويلا عند الإمام الشّافعي ونظرا إلى عمله في الرسالة من زاوية مختلفة، كما سيأتي:

المبحث الثاني: مشروع محمد عابد الجابري "نقد العقل العربي" وموقفه من الإمام الشافعي وكتاب الرسالة دراسة نقدية.

أولا: مشروع "نقد العقل العربي" وموقع الإمام الشّافعي منه في نظر الجابري:

الجابري فيلسوف معاصر اشتغل بموضع التُّراث وسؤال النَّهضة، اتّجه في جوابه إلى العقل، فكان مشروعه "نقد العقل العربي" كما يعرضه غوصًا في مكونات هذا العقل وبنيته وتجلياته العلمية والأخلاقية والسياسية؛ وبحثا عن الآليات الفكرية التي أنتج بها هذا العقل علومه، وعن إمكان أن تنقلب هذه الآليات نفسها إلى عوائق معرفية مانعة من الابتكار والتَّطوير والإبداع المستمر. فالعقل العربي الذي يقصده الجابري كما يقول، ليس إلا ذلك العقل الذي نشأ داخل الثّقافة العربية، ثم عمل هو نفسه بعد ذلك على إنتاجها وإعادة إنتاجها[1]، ولذا فرّق لاعتبارات منهجيّة بين العقل باعتباره

[1] انظر: تكوين العقل العربي، ط8، 2000م، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص 5.

أداةً للإدراك أي: قوّة مُدرِكة، والعقل باعتباره مجموع المُدرَكات، أي: المعقولات، فقامت دراسته ونقده، على أساس هذه التّفرقة، وتناول العقل العربي من حيث هو أداة الإنتاج النّظري، فاتّجه البحث إلى جملة المبادئ والقواعد التي تُؤسّس المعرفة داخل الثّقافة العربية؛ بمعنى أن الجابري كان في مشروعه هذا يجيب عن سؤال: كيف يفكّر العقل العربي؟ وكيف يُنتج علومه؟[1]

يؤكّد الجابري في مشروعه هذا أنه يستبعد المضامين الإيديولوجية، ويركّز على البحث الإيبستيمولوجي وما يؤسّس للمعرفة في الثّقافة العربية، من هنا خلص إلى تصنيف جديد للعلوم يقوم على مراعاة البنية الداخلية للمعرفة، فالعلوم التي تحكمها مفاهيم وآليات وقواعد ومنهج واحد، تشكّل نظاما معرفيا واحدا، وإن اختلفت موضوعاتها، وعليه فإن كل العلوم في الثّقافة العربية سواء كانت علوما عقلية أو نقلية، دينية أو لغوية، إذا ما اشتركت في الأساس الإيبستيمولوجي صارت نظاما معرفيا واحدا؛ ولذلك أعاد ترتيب العلوم التي أنتجتها الثّقافة العربية بهذا الاعتبار في نُظم معرفية جديدة على النحو الآتي:

1/ النظام المعرفي البياني: يشمل الفقه وأصوله وعلم الكلام والبلاغة والنّحو، والقائم على أساس واحد هو القياس منهجا في إنتاج المعرفة، وهو ما سماه ب" المعقول الدِّيني العربي".

2/ النظام المعرفي البُرهاني: يشمل المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات، والقائم على أساس التّجربة والملاحظة والاستنتاج العقلي، وهو ما سماه ب " المعقول العقلي".

3/ النظام المعرفي العرفاني: يشمل التّصوّف والفلسفة والكيمياء والتَّنجيم...، والقائم

[1] انظر: المصدر نفسه ص 5.

على أساس ذوقي من الكشف والوصال، وهو ما أسماه ب " اللامعقول العقلي "[1].

وعليه فإن عمل الإمام الشّافعي في الرسالة يقع في مشروع الجابري ضمن النظام المعرفي البياني، وإذا كان المشروع قد شغل أربعة كتب هي: "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" و"العقل السياسي العربي" و"العقل الأخلاقي العربي"، فإن كلامه عن النّظام المعرفي البياني وعن الشّافعي قد اقتصر على الكتاب الأوّل والثاني فحسب، أي التّكوين والبنية، ففي هذين الكتابين بسط الكلام عن الأنظمة المعرفية ولم يعد إليها في الكتابين الثالث والرابع لأسباب منهجية ذكرها في مقدّماته[2]

ثانيا: كيف صوّر الجابري عمل الإمام الشّافعي في الرّسالة؟.. عرض وتحليل.

لابدّ لفهم موقف الجابري من عمل الإمام الشّافعي في الرِّسالة من طرح سؤال محوري هو: ماهي القضية التي أراد إثباتها من عمل الشّافعي في الرِّسالة بعد أن أدرجه ضمن النّظام المعرفي البياني؟ وكيف استدلّ لتلك القضية؟

1/ النّظام المعرفي البياني عند الجابري: يعرّف الجابري النّظام المعرفي فيقول: "النّظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية "[3]، من هنا يمكن في نظره الحديث عن عقل عربي تكوّن داخل الثّقافة العربية، أي أنه اكتسب أنظمتَها المعرفية وصارت بمكوناتها وعلاقاتها ثاويةً في اللاّشعور، ومن خلالها سيتمّ التّعامل مع المعارف والعلوم وستتحدّد النّظرة إلى العالم الخارجي، فيعرّف العقل العربي في قوله: "المقصود بالعقل العربي "جملة المفاهيم

---

[1] انظر: تكوين العقل العربي، ص 328-329.

[2] انظر: العقل السياسي العربي، ط5، 2000م دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص 6، العقل الأخلاقي العربي، ط1، 2001م، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص 8.

[3] انظر: تكوين العقل العربي، ص 35.

والفعاليات الذّهنية التي تحكم...رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة"[1]، وعليه فعندما يتعلّق هذا النظام بالبيان، تصير العلوم المندرجة فيه بحسب الجابري هي المُحدِّد للمفاهيم وطبيعة تلك المبادئ والإجراءات ونوعها، وهي كما سبق النّحو والفقه والأصول وعلم الكلام والبلاغة، وكلّها تدور حول النّص إما فهما أو إفهاما، فالفهم كما في فهم نصوص الوحي والإفهام في النّحو والبلاغة؛ إذ مع الجاحظ كما يقول الجابري انتقل بالبيان إلى شروط إنتاج الخطاب كما يُسميها "سُلطة المتكلّم على السامع "[2]

وعليه فإن العقل البياني هو عقل منشغلٌ بقواعد تفسير النّص وإنتاجه، كما فعل الخليل الفراهيدي في علم العروض وسيبويه في قواعد اللّغة والشّافعي في أصول الفقه، ويرى الجابري أن اختلاف المجال هنا غير مؤثّرٍ؛ لأن مراد الجميع هو تقنين البيان العربي، منعا للخلل في فهم اللّغة واستعمالها كما في فهم نصوص الوحي على حدٍّ سواء، يقول في ذلك مبرّرا عمل الإمام الشّافعي: "لقد تمّ تقنين البيان العربي على مستوى المبنى من جهة "النّحو" وعلى مستوى المعنى من جهة ثانية "معاجم اللّغة" فلماذا لا يقنّن على مستوى علاقة المبنى بالمعنى وفي النّص الدّيني الأساسي، ويكون ذلك طريقا إلى جعل حدٍّ لـ "الفوضى" في مجال التّشريع، فوضى "التّضخّم" في الحديث والرّأي سواء بسواء" [3]، هكذا يجد الجابري التّبرير المنطقي لعمل الشّافعي في البيان العربي، وقد عاش وتنقّل بين مدرستي الرأي والحديث ورأى ما بينهما من التّفاوت الذي بدأ يأخذ طريقا إلى الاختلاف والتّنازع الشّديدين.

بعد أن حلّل الجابري عمل علماء البيان كلٌّ في مجاله فيما يزيد عن مائتين وخمسين

---

(1) تكوين العقل العربي، ص 67.

(2) بنية العقل العربي، ص 25.

(3) تكوين العقل العربي، ص 99

صفحة في الكتابين خلص إلى تقرير القاعدة المشتركة بين جميع العلوم البيانية، التي تُلخّص العقل البياني العربي، وهي أنه عقل محكوم بزوجين من الثنائيات، "اللفظ والمعنى" و "الأصل والفرع" وضمن هذين الزوجين من المفاهيم تندرج جميع القواعد البيانية التي أنتجها اللّغويون والفقهاء والمتكلّمون، إذ كل عمل هذا العقل هو حركة إما من الألفاظ إلى المعاني والعكس أو من الأصول إلى الفروع والعكس، وفي نهاية المطاف لا يمكن للعقل البياني بهاتين الآليتين أن يتطوّر أو يبتكر أو ينتج معرفة جديدة، يقول: "لقد وجّهت تلك القواعد العقل العربي أفقيا إلى ربط الجزء بالجزء "القياس" وعموديّا إلى ربط اللّفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ، داخل الأبحاث الفقهية كما هو الشّأن أيضا في الأبحاث اللّغوية والنّحويّة والمجادلات الكلاميّة...إن عقلا في مثل هذه الحال لا يمكن أن يُنتج إلا من خلال إنتاج آخر."[1]

هكذا يحكم الجابري على كل الإنتاج المعرفي اللّغوي والفقهي والأصولي والكلامي بالقصور وعدم القدرة على الإبداع بعدما صار في نظره هو الإطار الذي يرسم للعقل العربي عالمه. يسمّي الجابري هذا العقل البياني الذي تكوّن داخل الثّقافة العربية "العقل المكوَّن" وهو ذاته الذي سيصبح "العقل المكوِّن" للثقافة، من هنا يحكم عليه بأنه عقل قاصر عن الإبداع بأدواته تلك "اللّفظ/ المعنى" و"الأصل/ الفرع" وأن كل ما ينسب إليه بعد تكوُّنه إنّما هو اجترارٌ للماضي.

2/ القضيّة الأساسية لرسالة الإمام الشّافعي في نظر الجابري: لعلّ أبلغَ عنوانٍ يُمكننا أن نسمّي به القضية الأساسية لرسالة الشّافعي في نظر الجابري هي مقولته: "تقنين الرّأي" أو"التّشريع للمُشَرِّع" ومجاله الفقه، أي: وضع جملة من القوانين لضبط الرّأي

---

(1) المصدر نفسه، ص 334.

الفقهي وتوجيهه، كل ذلك في عصر التّدوين، يقول الجابري واصفا: "يأتي الشّافعي الذي عاش الصّراع عن قرب بإقامته بين أهل الحديث في المدينة وأخذه عنهم، وبتردّده على العراق وتَلمَذَتِه على أساتذة الفقه هناك، واحتكاكه بهم ومناظرته لهم، يأتي الشّافعي ليعمل على تحديد الأصول وتقنين الرّأي، فلقد كان ذا عقل من تلك العقول التي تريد أن تفرض النّظام في كل شيء"[1]، ويتحاشى الجابري عادة تقييد الرّأي بالفقه؛ لأنه يريد أن يثبت أن ما وضعه الشّافعي من قواعد الأصول كانت تقنينا للرّأي جملة، متجاوزةً خصوص الرّأي الفقهي، كما يُؤكّد ذلك أكثر من مرّة، من ذلك قوله: "كان الشّافعي قد قنّن البيان على مستوى الخطاب القرآني فأسّس علم أصول الفقه، هذا العلم الذي سرعان ما أصبحت قواعده المنهجيّة منطقًا للعقل العربي البياني وأساسا لإنتاج المعرفة في العلوم العربية الإسلامية"[2]، بل إن هذه هي مهمَّته الأساسية كما يؤكّد "إن مهمّة أصول الفقه هي التّشريع للعقل، ليس العقل الفقهي وحده بل العقل العربي ذاته كما تكوّن ومارس نشاطه داخل الثّقافة العربية"[3]، فمهمّة الفقه إذن التّشريع للمجتمع، ومهمّة أصول الفقه التّشريع للعقل.

وبعد هذا فإن أهمّ ما أرساه الشّافعي من تلك القواعد، في نظر الجابري هي:

أ/ تحديد الأصول: وذلك بحصرها في الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، وإذا كان مردّ الإجماع والقياس إلى النّصوص، فهذا يعني أن الأصول بالأساس هي النّصوص.

ب/ تحديد حركة العقل في اللّغة والقياس: وذلك من خلال ضبط حركة العقل في ثنائية "اللّفظ/ المعنى" و"الأصل/ الفرع"، هكذا كما سبق أن رسم حدود العقل البياني، ليخلص في الأخير إلى وسم هذا العقل بالجمود والعجز عن الإنتاج

---

(1) تكوين العقل العربي، ص 98.

(2) المصدر نفسه، ص 297.

(3) المصدر نفسه، ص 95.

المعرفي،كما يصفه بقوله: "عقلٌ تكاد تقتصر عبقريّته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتّالي لكل جديد عن قديم يُقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساسًا على النّصوص، حتى غدا النّص هو السّلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعليته، وواضح أن عقلا في مثل هذه الحال لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر ".[1]

نعم في النّهاية هذه هي القضية الأساسية في نظر الجابري التي تُلخّص عمل الإمام الشّافعي في الرسالة، لقد شرّع للعقل وقنّنه وقيّد حركته، فحصر الأصول في النّصوص، وحصر حركة العقل فيها، في علاقة الأصل بالفرع واللّفظ بالمعنى، ليخلص إلى وصف المعرفة العقلية البيانية كلّها بقوله: "إن المعرفة العقلية في الحقل البياني تقوم كلّها إمّا انطلاقا من أصل وإمّا انتهاءً إلى أصل وإما بتوجيه من أصل "[2]

ثالثا: مبررات الجابري لأطروحته واستدلالاته عليها ..عرض ونقد.

لم تكن هذه الصورة التي رسمها الجابري لعمل الإمام الشّافعي في الرّسالة لتكتمل له، إلا من خلال جملة من المقدّمات والاستدلالات التي رأى أنها تُسعِفه في ما ذهب إليه، فضلا عن جملة أخرى من المعلومات والمعطيات التي استبعادها، بالإضافة إلى معطيات اعتبرها مسلّمات وانطلق منها دون برهان، فماذا لو فحصنا تلك المقدّمات والاستدلالات والمسلّمات واستدعينا تلك المعلومات المستبعدة؟

1/ المسلّمات غير المثبتة: يقرّر الجابري جملةً من الأفكار ويعتبرها مسلّمةً يَبني عليها استنتاجاته مع أنها لا تصمد أمام البرهان ومن ذلك:

أ/ أن بدء الحركة العلمية بالنسبة للعقل العربي جاء بعد تقنين العقل، يقول: "من الطّبيعي أن يأتي تقنين العقل نتيجة لتطوّر منتجاته ولكن الذي حدث في التّجربة

---

[1] تكوين العقل العربي، ص 101.

[2] المصدر نفسه، ص 107.

الثّقافية العربية هو العكس تماما، لقد بدأ العمل العلمي في الحضارة العربية الإسلامية بالتّشريع للمُشرّع، بتحديد مجال حركة العقل البياني العربي وطريقة عمله"[1]، ثم لا يبرهن الجابري على أن العمل العلمي بدأ زمنيا بعد عصر التّدوين، بل يضعها مسلّمة هكذا ويعمّمُها على ما سمّاه علوم البيان، فالعقل الفقهي والأصولي لم ينتج معرفة إلا بعد أن قنّن الشّافعي الرّأي كما يقول وشرّع للعقل، والحقيقة التّاريخيّة أن القرن الأوّل من عصر الصّحابة والتّابعين وتابعيهم كان العصر الذّهبي للإنتاج المعرفي في حقل الشّريعة فجاء الشّافعي في القرن الثّاني وقعّد الأصول التي كانت موجودة في الأذهان وأخرجها إلى الوجود تدوينا، كما هو الحال في كل المعارف النّظرية في تاريخ نشأة العلوم الإسلامية، فهي معارف بعديّة وليست قبليّة، فرِواية الحديث سبقت علم مصطلح الحديث، والفقه سبق الأصول والقواعد، وبالفعل كما قال الجابري نفسه في مقدّمته الأولى "الطّبيعي أن يأتي تقنين العقل نتيجةً لتطوّر منتجاته". فعلا نقول للجابري: تطوّرت منتجات النّظر في الكتاب والسنّة، فوُضع العلم النّظري لتلك المنتجات بعد الاشتغال بها، والجابري مدرك لهذا ويصرّح قائلا: "عندما نقول أن الشّافعي قد حدّد الأصول فليس معنى ذلك أنه اكتشفها، أو أنّه كان أوّل من قرّرها، كلّا لقد كان العمل بذات الأصول التي حدّدها الشّافعي جاريا منذ زمن النّبي والصّحابة، ولكن فرق كبير بين العمل بالأصول والتّنظير للأصول"[2] ، إن هذا التّفريق لا يستقيم للجابري إلا إذا اعتبرنا العمل بالأصول ليس عملا علميّا، ليكون تدوينُها بعد ذلك أو ما يسمّيه "التّشريع للعقل" هو العمل العلمي الأّول الذي سبق مُنتَجاته، ثمّ لماذا يُصرّ على أن تدوين الشّافعي للأصول تقييدٌ للعقل؟ لما لا يُقال

---

[1] المصدر نفسه، ص، 337.

[2] بنية العقل العربي، ص، 104.

أعمل الشّافعي العقل فتوصّل إلى تدوين الأصول؟ نعم لقد أعمل العقلَ في ميراث مدرستي الرّأي والحديث وارِثا فقه الصَّحابة والتّابعين، فوضع الأصول.

ب/ يحصر الجابري عمل العقل في كل المنظومة البيانية بما فيها علم أصول الفقه في علاقة اللّفظ بالمعنى والأصل بالفرع، ومن ثمّة اعتبر كل ما دوّنه الإمام الشّافعي في الرّسالة مردودا إليهما، ثم لا يبرهن على هذه القضية الأساسية في الحكم على الرّسالة وإدراجها ضمن ما اعتبره بيانا، متجاوزا مفهوم البيان الذي افتتح الشّافعي به كتاب الرسالة غير ملتفتٍ إلى خصوصية فهم الوحي وفهم أي نصٍّ عربي آخر، والحقيقة أن كتاب الرسالة قد اشتمل على مباحث أخرى مهمّة وأساسية في علم أصول الفقه ليست من قبيل اللّغة ولا القياس، وعلى رأسها قضيّة خبر الواحد والحديث المرسل ممّا يدخل في قضية الاستيثاق من صحّة المرويات، هذا الذي عرف فيما بعد بعلم مصطلح الحديث، وهو علم قام على قواعد عقلية بامتياز [1]، بل إن سَبقَ الاشتغال بهذا العلم أمر عقلي منطقي قبل الانتقال إلى الاشتغال بالاستنباط؛ لأن النّصوص هي مادّة النّظر الفقهي، ولابدّ من جمعها وتمحيصها أولا، أي ضبط موضوع النّظر وقد وجدت نواته الأولى في رسالة الشّافعي، ثم صار فيما بعد علما مستقلا "مصطلح الحديث"، وكذلك تأسيس حجيّة الأدلّة، السّنة والإجماع والقياس والاجتهاد ومشروعية الاختلاف، وكلّه خطاب استدلالي برهاني حجاجي أحيانا، قائم على الدّليل النّقلي والعقلي، فكيف يقال بعد ذلك بأن أصول الشّافعي لا تتجاوز اللّغة والقياس؟

---

[1] انظر في ذلك كتاب "أثر علم أصول الحديث في تشكيل العقل المسلم"، لخلدون الأحدب، بيروت: دار ابن حزم 2008م.

ج/ يعتبر الجابري عمل الشّافعي في الرّسالة إغلاقا لعلم أصول الفقه وسدّا لبابه، إذ بحَسَبِهِ يكون الإمام الشّافعي قد رسم للعقل حركته ولم يعد بالإمكان الزيادة على ما جاء في الرّسالة ولا الخروج عنها، ولذا يتساءل في أكثر من موضع: "ماذا بقي للأصوليين بعد الشّافعي؟" مع أن تاريخ التّصنيف في علم أصول الفقه يشهد بغير هذا، كما سبق بسطه، فقد وُجد من عارضه، ومن خالفه موضوعيا ومنهجيا، والجابري نفسه ينقل في كتابه مسائل جاءت عند الأصوليين بعد الشّافعي وتفاصيل كثيرة في المدرستين الحنفية والشّافعية، لم ترد أصلا في رسالة الشّافعي.[1]

وإذا كان المقصود أن الشّافعي قد استوعب أساسيات علم أصول الفقه وكل من جاء بعده وسّع فيها وعمل من خلالها، فإن السؤال الذي يرد عندئذ هو: هل هنالك أصول أخرى وقواعد ممكنة ولم يذكرها الشّافعي ولا من جاء بعده؟، إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي بالضّرورة استحضار مجال النّظر وهو "فهم النّصوص الشرعية واستنباط الأحكام"، فهل مازال هذا المجال قابلا لاكتشاف أصول وأحكام جديدة؟ المنطق العلمي ينفي ذلك، لأن مجال الاشتغال عندما يكون محدود النتائج بطبيعته، والجابري نفسه يقرّ بذلك، فإنّه مع الزّمن لا بدّ أن تُستوفى كل الممكنات، وهكذا الأمر في مجال الأحكام الشرعية، يبقى النّظر في الواقع المتجدّد هو محلّ الاجتهاد الفقهي وليس قواعد الاستنباط التي موضوعها فهم النّص.

د/ أن التّنظير للخّلافة الذي كان يقوم على تبرير الواقع، قد استمدّ قواعده من عمل الشّافعي، يقول: "إن التّنظير للخلافة والتّشريع للحكم كان يتطلّب وجود "قواعد" للتّفكير تستطيع أن تبرّر الواقع وتقنّنه بإضفاء الصِّبغة الشرعية عليه، وهذه القواعد لم

---

[1] انظر بنية العقل العربي، ص 52-53.

تتوفّر للعقل العربي بشكل مضبوط إلا مع الشّافعي "[1]، من دون برهنة يقول الجابري بأن التَّنظير للخلافة الذي قام على تبرير الواقع قد استند إلى قواعد الشّافعي، فإذا كان محور تلك القواعد كما يقول الجابري هي اللّغة والقياس، أين هذا من عمل المنظّرين للسّياسة الشّرعية، أين قضية توريث الملك وإمامة المتغلّب، والشّورى المعلمة، وغيرها من قضايا الفكر السياسي التي كانت فعلا تبريرا للواقع، أين هي من أصول الفقه؟ والحقيقة أن الكلام السّني في الخلافة كان قبل قواعد الشّافعي وظلّ بعدها كلاما في العقيدة والفرق بعيدا عن تحديد الجابري للأصول في "اللفظ/ المعنى" و"الأصل/ الفرع".

د/ أن تدوين علوم اللّغة والشّريعة كان لدوافع غير معرفية، يقول: "إن المرء لا يسعه إلا أن يفترض خلفية من الصّراع الاجتماعي السّياسي الإيديولوجي وراء عمليات التّدوين بمختلف صورها"[2]، يفترض الجابري ابتداءً هذه المسلّمة دون برهان محاولا ربط تدوين العلوم بالصّراعات السياسية خصوصًا، وهكذا تفقد تلك العلوم مبرّرها المعرفي، وتتلاشى كل الأدلّة العقلية والنّقلية التي تأسّست عليها، طالما أنها جاءت نتيجة لصراع سياسيي ظرفي وفي النّهاية ستفقد مبرّر وجودها اليوم، مادام ذلك الصّراع قد زال وانتهى، يحاول الجابري وأصحاب هذه المقولة تفسير كل أصل من أصول الفقه على أنه رد فعل لصراع سياسي ما[3]، مع أن جميع مصادر تاريخ نشأة علوم الشّريعة تنقل لنا الإرهاصات ذات الطّابع المعرفي التي مهّدت لنشأتها وتدوينها.

---

(1) تكوين العقل العربي، ص 103.

(2) تكوين العقل العربي، ص 67.

(3) هذا ما أكّده تلميذ الجابري عبد المجيد الصغيّر في كتابه، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة في الإسلام.

2/ المقدّمات والنتائج...هشاشة الرّابط.

ينطلق الجابري من مقدّمة ليصل منها إلى نتيجة بعينها، إلا أن الرابط بينهما جاء في بعضها ضعيفًا، لا يكاد يصمد أمام النّظر العلمي الفاحص، بل قد يتوصّل النّاظر بالمقدّمة نفسها إلى نتيجة أخرى أكثر وَجاهة، وفيما يأتي نماذج منها في مسائل مختلفة كان قد استدعاها لتأييد موقفه ومقولاته:

أ/ يقول: "الشيء الذي لا يقبل المناقشة هو أن الشّافعي كان بالفعل المشرّع الأكبر للعقل العربي، لقد كان "الرّأي قبله" ومع أبي حنيفة خاصّة حرّا طليقا فقيّده الشّافعي بقيود ضيّقت الشقّة إلى أبعد حدٍّ بين أنصاره وأنصار الأثر بل رجحت كفّة هؤلاء على أولئك باعتبار أن ممارسة الأوّل تتوقف على الثّاني"[1]، ينطلق الجابري هنا من مقدّمة مفادها أن ما يسمّيه تقنين الشّافعي للعقل العربي قد أدّى إلى رجحان نزعة الأثر على نزعة الرّأي، وإذا سلّمنا له بالمقدّمة، فإن واقع الفقه الذي ظل ينمو وتتوسّع فنونه من القواعد والفروق الفقهية والأشباه والنّظائر والتخريج الفقهي، وأنواع النّظر الاستحساني والاستصلاحي ومراعاة الأعراف واستصحاب ما كان على ما كان عليه من مصالح النّاس، وكل ذلك إعمالا للرّأي والاجتهاد، في مقابل انحصار الاشتغال في الحديث بمعايير التّصحيح والتّضعيف مع التّبويب والتّرتيب، فكيف يقال بعدها إن رسالة الشّافعي قيّدت الرّأي إلى أبعد حدّ، ورجّحت كفّة الأثر؟

ب/ يقول: "موضوع العقل البياني العربي لا يقبل بطبيعته التّجربة ...وتلك في الحقيقة نقطة ضعفه الأساسية والخطيرة"[2]، وهذا في مقابل العقل اليوناني فإن "الموضوع الذي كان يتعامل معه الكون وظواهره يقبل التّجرية فعلا، وبالتالي يتيح من إمكانيات

[1] تكوين العقل العربي، ص 101.

[2] المصدر نفسه، ص 336.

التّقدّم واطّراده ما لا حدّ له...إذ من المستحيل تماما الوقوف على آخر قانون من قوانين الطّبيعة"[1]، هكذا يعلّل الجابري ضعف العقل البياني العربي باشتغاله بالنّصوص؛ لأن نتائجه محدودة ونهائيّة، لكن أليس اختلاف المجال هنا مانعا من هذه المقارنة التي أفضت للنتيجة؟ ألا يمكن الخلوص من هذه المقدّمة إلى نتيجة أكثر وجاهة فنقول: إن الاشتغال بالنّصوص المحدودة المعدودة بناءً على قواعد الاستنباط العلمية المحدودة كذلك والمعدودة، سينتهي لا محالة إلى نتائج محصورة، وعندها سينطلق العقل وقد فرغ من استكناه النّصوص إلى الواقع بكل تجلياته الإنسانية والطبيعية لينزّل مضامين النّصوص على هذا الواقع، عندها سينفسح أمام العقل مجالا خصبا للتّجربة في الطّبيعيات، أليس هذا ما وقع في تاريخ المسلمين بالفعل مع العلوم التّجريبية؟ ثم ألم يشتغل اليونانيون وغيرهم بتفسير نصوصهم القانونية، ومع إقرارهم بمحدودية النتائج، هل حدّ ذلك من ابتكارهم في الطّبيعيات؟

ج/ يقول: "في مجال الفقه كان من نتائج إعطاء الأولوية للفظ على المعنى، أن أخذ الفقهاء يشرّعون للفرد والمجتمع انطلاقا من تعقّب طرق دلالة الألفاظ على المعاني، أي: من "المواضعة" اللّغويّة على مستوى الحقيقة والمجاز معا فأهملوا أو على الأقلّ همّشوا إلى درجة كبيرة مقاصد الشّريعة، كما لاحظ ذلك الشّاطبي فأصبحت مقاصد اللّغة إذا جاز التّعبير هي المتحكّمة، وهكذا فعوضا من بناء التّشريع على قواعد كليّة تستخلص من الأحكام الشرعية وتعتمد توخّي المصلحة العامّة، التي تتطوّر بتطوّر العصور ...رهن الفقهاء التّشريع بقيود العلاقة بين اللّفظ والمعنى وهي علاقة محدودة مهما يكن من اتّساع لسان العرب"[2]، إذن بحسب الجابري فإن تغليب اللّفظية على

(1) المصدر نفسه، ص 336.

(2) بنية العقل العربي، ص 99.

النّظر المقاصدي لدى الفقهاء قد أبعدهم عن تلك الكليات المصلحية التي تجد مستجدّات العصور لها موقعا فيها فيستوعبها التّشريع، الحقيقة أننا هنا بإزاء مقدّمة تُعدُّ افتراضا خاطئًا ونتيجة أكثر خطأً، أما خطأ المقدّمة فهي أن الاعتناء بثنائية "اللّفظ المعنى" هو بالأساس اعتناءً أصوليا لا فقهيا؛ لطبيعة اشتغال علم أصول الفقه بقواعد الاستنباط التي أكثرها لغوية، والقول بأن التّغليب قد وقع للّفظ على حساب المعنى، فغير صحيح إلا على مذهب الظّاهرية، بل إن اعتناء الإمام الشّافعي بالمعنى وحرصه على ضرورة اقتناصه من النّصوص هو ما أسّس للقياس، أما الفقهاء في اشتغالهم بالفروع العملية فكان اعتناؤهم في جانب اللّغة مُنصبًّا على الاستعمال والعرف اللّغوي الحادث أكثر من اعتنائهم باللّغة في أصل الوضع؛ لأن تلك اللّغة التي يتعامل بها الناس هي مُتعلّق النّظر الفقهي؛ لأجل حسن تنزيل الأحكام عليها، فكيف يقال بأن "المواضعة" اللغويّة هي أولوية النظر الفقهي؟ وأما خطأ النتيجة، فإن تاريخَ المدرسة الشّافعية التي استلهمت أصول الإمام هي خيرُ دليل على ذلك، باعتبارها الامتداد الطّبيعي للشّافعي مع الجويني والغزالي والعز ابن عبد السلام فهم من أسّس لمقاصد الشّريعة والنّظر الاستصلاحي، بل إن الاشتغال باقتناص الكليات المعنوية المستوعبة للفروع شأنًا، هو دأب كل المدارس والمذاهب الفقهية عدا الظّاهرية، وإذا كان الشّاطبي قد أظهر وأبدع الإخراج والتّرتيب والتّأسيس، فإن الشّافعي هو من وضع في الرّسالة الحجر الأساس لما سُمّي فيما بعد بعلم مقاصد الشّريعة.

لكن على الرّغم من هذه الحقيقة في تاريخ نشأة مقاصد الشريعة وتطوّرها، يُصِرُّ الجابري على وجود وشائج صِلة بين الشّاطبي وابن حزم، ويقطعُها بين الشّاطبي والغزالي وكل ما اعتبره منظومة معرفية مشرقية، في حين بينما يجد القارئ للموافقات حضورا قويا للغزالي في الكتاب كلّه، يجد استبعادا مُعلَنًا لابن حزم من أول كتاب المقاصد.

3/ الاستدلالات وما يرد عليها من اعتراض: لم تخل استدلالات الجابري "العقلية" ممّا يسمى في علم المناظرة بأغليط الاستدلال أو الحيل الاستدلالية، ومن نماذج ذلك:

أ/ التّعميمات الجزافية: يُطلق الجابري أحكاما وتعميمات لا تصمد أمام النّظر ومنها:

- قوله عن أبي حنيفة أن "اعتماده الرّأي –لا بل العقل– بدون حدود ولا قيود" ثم يؤكّد "مع أبي حنيفة ومع أهل الرأي عامّة كان المشرّع هو العقل: "لقد كان أبو حنيفة في الشريعة كالمعتزلة في العقيدة، أما مع الشّافعي فلقد كان العقل هو المشرَّع له"[1]، كيف يكون المشرّع عند الحنفية هو العقل بإطلاق، مع أن ما يسميه الجابري أصول الشّافعي، الكتاب والسنة والإجماع والقياس هي نفسها أصول الحنفية، وإن وجد بعض الاخلاف في التّفاصيل.

- قوله أن مدار أصول الفقه على البحوث اللّغوية، أو ما يسميه "السّلطة المرجعيّة" في قوله: "واضح إذن أن السّلطة المرجعية الأولى في أصول الفقه هي للبحوث اللّغوية"[2]، هذا تعميم غير دقيق؛ لأن مبحث الدّلالات هو جزء من أصول الفقه، بل إن أصول الفقه عندما يُعرّف بأهمّ جزء فيه يُقال: أصول الفقه أدلّتُه[3]، وهي الأدلّة الكليّة وأهم ما تناوله النّظر الأصولي فيها تحرير حقيقتها وإثبات حجيّتها، أما الحقيقة فبحث في ماهيّة الدّليل وأما تأسيس الحجيّة فهو الاستدلال لدليلية الدّليل من النقل والعقل، كما فعل الشّافعي مع حجية خبر الواحد والحديث المرسل، والإجماع والقياس، ثم أضاف الأصوليون بعده في مختلف المذاهب ما اعتبروه أصلا تبنى عليه الأحكام فاشتغلوا بالحجيّة، ويكاد يكون هذا هو أصل أصول الفقه، وهو ليس بحثا

---

(1) تكوين العقل العربي، ص 102.

(2) بنية العقل العربي، ص 49.

(3) ابن العربي أبو بكر المعافري، المحصول في أصول الفقه، أخرجه واعتنى به حسين علي البدري، ط1، 1420هـ-1999م، دار البيارق، الأردن، ص 21.

لغويا كما يقول الجابري، فضلا عن مباحث الحكم والاجتهاد.

ب/ المصادرة على المطلوب: يبني الجابري أحيانا استدلاله على حجج تفترض النتيجة في المبرّرات، ومن ذلك:

- يؤكّد في كل مرّة أن أصول الشّافعي لم تكن تقنينا للفقه فقط بل للعقل العربي في النّظام البياني كلّه، بما هو في النّهاية بنيةٌ لاشعورية، فكونه "بنية لا شعورية" أمر يحتاج إلى إثبات، إلا أن الجابري يفتتح الكلام بتقريرها وهو يُعرّف النظام المعرفي؛ ليمكنه أن يُفسّر: لماذا كان العقل العربي لا يستطيع في نظره التّفكير إلا في النّصوص وبالنّصوص؟ فالجواب يكمن في هذه البنية الثّاوية في اللاشعور، هذه مصادرة على مطلوبه والحقيقة أن علم أصول الفقه بخلاف هذا، ومنذ تأسّس مع الشّافعي وبعده كان دوما معرفةً عقليةً واعيةً إذ فيه ضبط المفاهيم وتقعيد القواعد وتأسيس حجية الأدلّة من المنقول والمعقول، فكيف ينقلب هذا العمل العقلي إلى بنية لاشعوريّة .

ج/ تناقض بعض المقدّمات.

- يعتبر الجابري عمل الشّافعي في الرسالة أول عمل علمي بدأ بتقنين العقل ورسم حدوده، مفرّقا كما سبق بين الاشتغال بالأصول والتّنظير لها، مؤكّدا أنها أصول الشّافعي، ذلك الرّجل الذي يريد أن يفرض النظام على كل شيء كما يصفه، لكنه قبل هذا الكلام الذي خلص إليه في بنية العقل العربي وأكّده، كان قد عرّف التّدوين بقوله: "تدوين العلم وتبويبه غير إنتاج العلم، تدوين العلم معناه: أن العلم جاهزٌ وأن مهمّة المدوّن أي العالم تنحصر أو تكاد في التقاطه وجمعه وتبويبه"[1]، إذن إذا كان الشّافعي قد دوّن الأصول بهذا المعنى، فكيف يقال إنه هو من شرّع للعقل الفقهي وحاصره.

- يحاول الجابري أن يربط تدوين علوم البيان ومنها أصول الفقه بالصّراع السياسي

[1] تكوين العقل العربي، ص 60.

والإيديولوجي، ولكنه يصرِّح قائلا : " إن التّطوّر قد بلغ بالفكر العربي في مجال الشّريعة خاصّة إلى نقطة أصبح معها من الضّروري الفصل في مسألة الأصول"[1]، فهذه ضرورة معرفية، وعليه فمن أين كان الدافع سياسيًا؟

- يؤكّد الجابري أن الشّافعي قد تأثر بمناهج أهل اللّغة، وفي الوقت ذاته يعتبر رسالة الشّافعي تقنينًا لمناهج اللّغويين، فقد تعاصر الشّافعي والخليل وسيبويه، يقول: "فإن الشّيء الذي لا يمكن تجاهله ولا إغفاله هو تأثير منهج اللّغويين والنّحاة في الرّسالة شكلا ومضمونا"[2] ومن مظاهر ذلك كما يقول أن الشّافعي كان يسمي كتابه "الكتاب" كما سمى سيبويه كتابه، ثم يعود فيعتبر الشّافعي واضع الأساس لنظريّة أصوليّة بيانية يقول عنها إنها: "نفس القواعد التي تبناها المتكلمون والنُّحاة والبلاغيون بعد أن ساهموا جميعا في تدعيمها وإغنائها"[3] فهل سار الشّافعي على قواعد اللّغويين أم هم الذين تبنّوا قواعده؟

- يحصر الجابري مصطلح البيان كما ورد في رسالة الشّافعي بمجال الشّريعة فيقول: "البيان أصول وفروع والعلاقة بينهما تضبطها المعرفة باللّغة العربية، وأن التباس هذه العلاقة وتشعّبها إنما يحصل عند من يجهل لسان العرب، أما مجال الاهتمام فمحصور في دائرة الشّريعة دون العقيدة"[4]، فإذا كان محصورا في مجال الشّريعة دون العقيدة ،كيف يستقيم بعد ذلك أنه هو المشرّع للعقل العربي، وأساس لإنتاج المعرفة وهو الذي يصنع رؤية العقل للعالم الخارجي؟ وإطارا مرجعيّا لنظرة العربي إلى الأشياء، كما يقول[5]

---

(1) المصدر نفسه، ص 98.

(2) المصدر نفسه، ص 98.

(3) بنية العقل العربي، ص 19.

(4) تكوين العقل العربي، ص 98.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص 61.

ه/ المفاهيم المستبعدة والتفسيرات المناسبة: يستبعد الجابري مفاهيم المصطلحات التي استعملها الشّافعي بعد أن حرّرها ورسم حدودها، ثم يستعمل المصطلح نفسه بمفهوم مغاير، ليخلص إلى ما يريد إثباته من نتائج وبالعودة إلى مفاهيم الشّافعي، تظهر التّفسيرات الوجيهة لآرائه، ومن ذلك:

- يعتبر الجابري تحديد الشّافعي لأصول الفقه في أربعة جامعة بين أصول أهل الحديث وأصول أهل الرّأي على أن يكون الرأي قياسا لا غير "أما الاستحسان الذي كان يعمل به أصحاب الرّأي بسبب الحاجة أو الضّرورة فإنه لا يجوز...وإنه لا يجوز أيضا العمل بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح التي كان يعمل بها الإمام مالك زعيم مدرسة أهل الحديث، وهكذا يكون الشّافعي قد سحب من أبي حنيفة ما عليه يعتمد الرّأي عنده "الاستحسان"، ومن مالك ما كان يقوم لديه مقام الحديث في حالة عدم توفّره "المصالح المرسلة" وبالتالي يكون الشّافعي قد خطّط لإرجاع كل شيء إلى الكتاب والسنة بواسطة القياس"[1]، يستبعد الشّافعي هنا معلومات مهمّة عن عمل الشّافعي في الرّسالة، وهي: أنه توقّف عند المفاهيم الأساسية التي شيّد عليها الأصول، وبدون استدعاء مفاهيمه ومصطلحاته لا يصحّ تأويل كلامه، منها أنه وسّع من دلالة القياس ليشمل كل ضروب الاجتهاد، وأكّد أن النّظر القياسي لا تفي به اللّغة وحدَها، وأن أساسه هو إدراك المعنى، وليس المعنى كما يفهمه الظّاهرية، أي: "تفسير الألفاظ"، بل المعنى بمفهوم العلّة وهي تلك الحكمة والمصلحة التي قصدها الشّارع وعلّق الحكم بها، ومن ثمّة أمكن إلحاق الفرع بالأصل لا لأنه في معناه لغةً، بل لأن مقصود الأصل قد تحقّق فيه، وسبيل ذلك فقه مقاصد الشّارع لا معرفة تفسير الألفاظ، لكن الجابري يصرّ على إدراج الدلالة القياسية ضمن الدلالات اللغوية،

[1] تكوين العقل العربي، ص 100.

مبتعدا به عن النظر المقاصدي حتى وهو يحلّل أركانه، يقول: "الكلام في القياس يدور حول أربعة أركان، الأصل والفرع والحكم والعلّة، ولكل منها علاقة مباشرة بالبحث اللغوي، البحث في العلاقة بين اللّفظ والمعنى "[1]، وهذا غير صحيح؛ لأن العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست هي الوسيلة لتقصيد الأصل ولا للاستدلال على صحّة العلّة ولا لتحقيق مناطها في الفرع، اللّهم إلا مسألة واحدة وهي النّظر في أن الفرع ليس مشمولا بحكم الأصل بدلالة اللّغة، وهي مسألة جزئية في القياس، أما أكثر عناصر النظر القياسي فهي عناصر غير لغوية، كما تؤكّدها أصول الشّافعي نفسه، وقد رفض أن تكون دلالة قياس الأولى دلالة لغوية، تفريقا بين اللّغة والقياس، فكيف يجمع الجابري بينهما ثم ينسب ذلك للإمام الشّافعي، خلافا لما ذهب إليه تصريحا؟

أما تفسير إنكار الشّافعي للاستحسان فمردّه إلى أن مفهوم الاستحسان عند من استعمله لم يكن قد تحدّد بعد، وإذا علمنا أن العبارة التي شاعت وقتئذٍ ونُسبت للإمام أبي حنيفة في معنى الاستحسان وأنه "دليل ينقدح في ذهن المجتهد تعسر عنه العبارة"[2]، فإن تدوين العلم أساسا هو إخراج ما في الذهن إلى العبارة، إذن كيف يُدوّن دليلا لا تحمله العبارات؟ من هنا لم يكن له معنى عند الشّافعي إلا القول بلا دليل، وحتى بعد اجتهاد الحنفية في صوغ العبارة وقالوا "ترجيح قياس خفي قوي الأثر على قياس ظاهر ضعيف الأثر"[3]، فإن الاستحسان لم يخرج عن حقيقة القياس، وفي عبارات المالكية "استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي، أو تقديم الاستدلال المرسل على القياس"[4]، لم يخرج كذلك عن النّظر المصلحي وتعارض

---

[1] بنية العقل العربي، ص 49.

[2] انظر: الشاطبي، الاعتصام، ط1 ،1994، تقديم محمد رشيد رضا، مطبعة الحلبي ، القاهرة، ص 386

[3] انظر: البخاري عبد العزيز، كشف الاسرار، ط2، 1995م، دار الفاروق الحديثة ، القاهرة، 3/4.

[4] انظر: الشاطبي، الاعتصام، ص 386

الأدلّة، إذن فليس له حقيقة مستقلّة يمكن الإمساك بها، وعليه فإن النتيجة الأكثر وجاهة بناء على استحضار المفاهيم التي استبعدها الجابري هي، أن توسُّع القياس عند الشّافعي قد دخلت فيه كل طرق النّظر بالرّأي عند غيره، ولا يدلّ ذلك على إبطالها، فكيف يقال بعدها أن الشّافعي خطّط لإرجاع كل شيء إلى النّصوص؟ إرجاعا أساسه دلالات الألفاظ، كيف والشّافعي نفسه تكلّم عن تعيّن الاجتهاد فيما لا نصّ فيه؟

– بينما يستبعد الجابري أحيانا الدّلالات الاصطلاحية للمفاهيم الأصولية، فإنه في الوقت ذاته يستعمل المصطلح نفسه بدلالة مغايرة، وأبرز مثال على ذلك مصطلح الإجماع، وخصوصا ما سمّاه الشّافعي إجماع الخاصّة وهو الإجماع الأصولي باعتباره دليلا كليّا يلي النّصوص، فإن الجابري يستعمله بمعنى مطلق التّوافق مهما كان أصحابُهُ ومُتعلّقهُ، لذا تداخلت في سياقات مختلفة عنده مفاهيم ثلاث: اتّفاق المجتهدين على حكم شرعي، والتّواتر في نقل الخبر، والتّوافق السّياسي، وربّما ينقلب دليل الإجماع في عصر ما إلى مدلول جديد غير مسبوق، كما يقول في عبارة صريحة: "وبذلك يصبح الإجماع يعني في العصر الحاضر ممارسة الدّيمقراطية، نحن لا نظنّ أن هناك من يعارض هذا التّأويل، أعني الرّغبة في ربط الإجماع بالشُّورى والدِّيمقراطية"[1]، ومنه يرى الجابري أن "الإجماع كأصل من أصول التّشريع إنّما يجد مصدره في التاريخ والمجتمع"[2] وعندما تساءل عن الإجماع الأصولي من أين اكتسب حجيّته؟ لم يجدها إلا فيما سمّاه سُلطة السّلف، معتبرا إثباته بالتّواتر دورًا لما في التواتر من الإجماع، يقول: "إجماع السّلف على صحّة الحديث الذي يستدلّ به على حجية الإجماع"، والحقيقة أنه لا دور هنا؛ لأن ما سمّاه إجماع السّلف على صحّة الحديث ويقصد به التواتر ليس هو الإجماع الأصولي، فبطل الدّور، لكن الجابري يصرّ على

(1) بنية العقل العربي، ص 128.
(2) المصدر نفسه، ص 128.

اعتبار التّواتر إجماعًا ليقول في النّهاية أن إثبات الإجماع حصل بنفسه، وهذا منطقيا دليل ضعفه، قال "السّلطة التي تمنح التّواتر قوّته الإيبستيمولوجية في الحقل المعرفي البياني هي الإجماع"[1]، والتّواتر هو دليل حجيّة الإجماع، ليقرّ في النّهاية أن الإجماع نفسه لا يستمدّ قوته إلا من سلطة القديم، "إنها ليست شيئا آخر غير سُلطة السّلف وليس المقصود هنا سلفا معيّنا بل أي سلف" [2]، ولذا لا يرى الجابري للإجماع حقيقة في مجال التشريع فيقول: "إنّنا نعتقد أن الإجماع كما ناقشه الأصوليون أنفسهم مبدأ نظري أكثر منه حقيقة ملموسة"[3]، وحتى تكتمل للجابري مقولته "تقنين الرّأي" في عمل الشّافعي ومحاصرته العقل اعتبر الإجماع بهذا المعنى استبدادَ القديم بالعقول الجديدة، يقول: "السّلف...ليس فقط المؤسّس للإجماع كأصل بل أيضا للمدينة الفاضلة التي مورس فيها وحدها مدينة "السّلف الصّالح" والنّتيجة هي استبداد مدينة السّلف هذه بعقول الفقهاء؛ ممّا أضاف إلى الاستبداد الدائر القائم في الحاضر استبدادا آخر فاضل ماضيا"[4] فإذا كان الإجماع عند الشّافعي هو إما على المعلوم من الدّين بالضّرورة الذي تشترك فيه كل الأمّة، أو إجماع الخاصّة من العلماء الذين استجمعوا شروط الاجتهاد، فأين هذا من تحليلات الجابري واستنتاجاته؟ وكم هو البون شاسعٌ جدًا بين ما ورد عند الشّافعي ومفهوم الإجماع بمعنى التوافق السياسي القائم على الإشراك في الرّأي والذي آل في نظر الجابري تاريخيا إلى استبداد القديم.

أما القول بعدم تحقّق الإجماع في الواقع وأنه مبدأ نظري ، فإن إجماعات الفقهاء في أبواب من الفقه مختلفة لم يرد فيها النّص القاطع لخير دليل على إمكان تحقّقه، وأنه ليس

---

(1) المصدر نفسه، ص 116.

(2) بنية العقل العربي، ص 127.

(3) المصدر نفسه، ص 123.

(4) المصدر نفسه، ص 129.

من قبيل المستحيل؛ لأن المستحيل لا يحصل أبدا، أما الإجماع وإن كان تحقّقه في موارد الظنّ قليل، فهذا لا يمنع تقريره أصلا كليّا؛ لأنه لا يستمدّ حجيّته من إمكان وقوعه، أو من كثرة وقوعه، بل من الدّليل السّمعي المثبت له، وإذا لم يتحقّق في مواضع كثيرة فهذا كما يقول الأصوليون إجماعا ضمنيا على تسويغ الخلاف، فالإجماع الأصولي إذن منتج للأحكام حال انعقاده وحال عدم انعقاده، لكن الجابري وغيره عندما يقاربون مفهومه بمفهوم التوافق السياسي ثم يرجعون إلى الممارسة السياسية التاريخية للمسلمين بحثا عن تحقّق الشورى والاتّفاق، لا يجدون في قضايا الإجماع الأصولي كما هي في علم أصول الفقه إلا مناقشات نظرية لا علاقة لها بالواقع والحقيقة بخلاف ذلك.

لقد كان الجابري في تناوله لأصل الإجماع إيديولوجيا حتى النّخاع، وهو الذي أخذ على نفسه أول ما بدأ الكلام في العقل العربي وفحص آليات إنتاجه أنه يستبعد الإيديولوجيا ويتناولها إيبيستيمولوجيا، لكنه هنا ابتعد كثيرا كما في مواضع أخرى عن أهم مقتضيات البحث الإيبستيلولوجي، وهو ضبط المفاهيم والمصطلحات.

في ختام هذا العرض ربّما نستطيع أن نقول باطمئنان: لقد توقّف الجابري عند عمل الإمام الشّافعي في الرسالة وأراد إدراجه ضمن ما سمّاه النّظام المعرفي البياني، الذي ينحصر عمل العقل فيه في اللّغة والقياس، معتبرا البرهان نظاما معرفيا مغايرا، فسلب بذلك كل مظاهر العقلانية من علم أصول الفقه ومن عمل الشّافعي، وفي مساره لإثبات نظريّته لم تخل استدلالاته من الضّعف والقراءة المجتزأة، ولم يستطع التقيّد بما صرّح به من التزام النّظر المعرفي وقواعد الإيبستيمولوجيا، ولكنه كان إيديولوجيا منحازا، كأنّه قد حدّد مواقفه قبل الشروع في بحث مكونات العقل العربي وبنيته.

المبحث الثالث: "سلطة النص" عند نصر حامد أبي زيد وموقفه من الإمام الشّافعي وكتابه الرّسالة.

أوّلا: "سُلطة النّص" عند نصر حامد أبي زيد.

نصر حامد أبو زيد باحث أكاديمي متخصص في فقه اللّغة العربية والدّراسات الإسلامية، له العديد من المؤلفات التي تُحيل من خلال عناوينها إلى ما يمكن أن نطلق عليه مشروعا فكريا يدور حول النّص والتأويل أو ما يسمّيه هو "سلطة النّص"، كانت رسالته للماجستير "دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة" وأطروحته للدكتوراه: "فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي" ولا تبتعد كل عناوين كتبه الأخرى عن هذا المجال ومنها: "مفهوم النّص" و"نقد الخطاب الدّيني" و"الخطاب والتّأويل" و"النّص والسّلطة والحقيقة"، ومن يتابع خطّ فكره منذ بدايات إنتاجه إلى آخر ما كتب يلمس جملة من التّحوّلات الجوهرية، كما يقول هو عن نفسه بأن مقولات نصر غير ثابتة بل متحركة ومتطورة وكل نتيجة تفتح سؤالا، فقد كان بُعيد مناقشته لرسالة الماجستير كما يصف نفسه معتزليا بعد أن استرعى فكره البعدُ العقلي لدى المعتزلة، ثم فارق مقولاتهم بعد ذلك وبعد الدكتوراه، وانتقل بفكره إلى مساحة أخرى مما يعتبره سعة في التّأويل والتّعامل مع النّص ثم الخطاب.

لا يسع هذا المقام للتّجوال المتأنّي في فكره ومؤلفاته، لكن قبل أن نقف على ما كتبه حول الإمام الشّافعي لابدّ من وقفة مع أهم مقولاته ذات الصِّلة بسياق الموضوع والتي تُلخّص مقولته "سلطة النّص"، ومن ذلك:

1/ قوله: "النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة، اللّهم إلا السّلطة المعرفية التي يحاول كل نص بما هو نص ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه"[(1)]

[(1)] مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن، ط5، 2000م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 25-26

2/ قوله: "السّلطة النّصيّة لا تتحوّل إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنّى النّص وتحوّله إلى إطار مرجعي"، أي من خلال فصله عن سياقه الزماني والمكاني كما يؤكّد: "إن عقل الرّجال ومستوى معرفتهم هو الذي يحدّد الدّلالة ويصوغ المعنى"[1]

3/ أن "القرآن مُنتجٌ ثقافي" فمع إقراره بأنه إلهي المصدر، لا يرى في ذلك ما يمنع من وسمه بأنه مُنْتَج الثّقافة العربية المصاحبة لفترة نزوله[2]، وهي مقولته المشهورة التي صارت علما على فكره في التّأويل والتّعامل مع القرآن.

4/ النّص القرآني مُنتَجٌ ثقافي لكونه استمدّ من الثّقافة وعبّر عنها، ثم يصير مُنتِجًا للثّقافة بإمداده وتغييره لها[3] وهذه هي مقولة الجابري حول "العقل المكوَّن والعقل المكوِّن"

5/ "تحدّدت قوانين إنتاج المعرفة في الثّقافة العربية على أساس سُلطة النّصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النّصوص من نصوص سابقة."[4]

6/ "إذا كان الاستناد إلى سلطة النصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائما، فإن الاستناد إلى سلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تهدر قيمة الماضي بقدر ما تستوعبه استيعابا مثمرا خلاقا"[5]

وغيرها من المقولات والأفكار الدّالة على أن ما يسمّيه "سلطة النص"، نواةُ رؤيته لقضية التّأويل والتّعامل مع التّراث، وخلاصته أن "النّص" أي نص مادام لغويّا، فإن

(1) مفهوم النّص، ص 26-27

(2) انظر: المصدر السابق، ص 23-24

(3) انظر: المصدر السبق، ص 23-24

(4) النّص، السّلطة، الحقيقة، ط1، 1995، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 19.

(5) المصدر السابق، ص 18.

اللّغة حاملةٌ للثّقافة والتّاريخ بل ولمزاج من يتكلّم بها؛ ولذا فهي كما يقول ليست وسيطا حياديا، من هنا فالنّص منتَجٌ ثقافي، ومن جهة أخرى فإن اللّغة نفسَها تملك القدرة على تجاوز كل الحمولة الثّقافية التي دخلت في تكوين النّص عندما يتلقاه القارئ، وذلك عن طريق التّفسير والتّأويل، فيُعادُ إنتاج النّص من جديد، وعليه تتعدّد التّفسيرات والتّأويلات مع الزّمن وتتجدّد بتجدّده، فيكون النّص عندئذ مُنتِجًا للثّقافة، إذن فمع كل نص يوجد قارئ ضمني ناطق به بحسب تأويله.

هذه هي رؤيته للنّص، فكيف يتحوّل إلى سلطة على المتلقّي ما دامت له مساحة معتبرة للتّأويل؟ الجواب عن هذا السؤال مبثوث في مؤلفات أبي زيد وخلاصته: أن النّص ينقلب إلى سلطة قاهرة للقارئ في حالتين:

الأولى: عندما تتوسّع دائرته فتستغرق كل مجالات الحياة ولا تدع للعقل مُتنفّسا، وبطبيعة الحال هذا مع افتراض الصّراع بين العقل والنّقل.

الثانية: عندما لا يدرك المتلقّي أن النّص مُنتَجٌ ثقافي ويتحوّل من خلاله إلى مُنتِج للثقافة إن هو أحسن التّأويل.

فإذا توسّعت دائرة النصوص ثم لم يستطع المتلقّي تأويلها بما يجعل معطيات واقعه جزءً من بنية النّص نفسه، وقع في سلطتها القاهرة، وانفصل عن واقعه وفقد القدرة على التّعامل مع المستجدّات، من هنا يدعو نصر حامد أبو زيد إلى التّحرّر من سلطة النصوص فيقول: "إن الدّعوة للتّحرّر من سلطة النّصوص ومن مرجعيّتها الشّاملة، ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حرا يجادل مع الطّبيعة ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب."[1]

---

(1) الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط1، 2014م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 34

وعليه فمن خلال نظرته هذه للنّصوص وسلطتها نسج أبو زيد موقفه من التّأويلات المختلفة للقرآن والسّنة سواءً منها التراثية مع المعتزلة والمتصوفة والأشاعرة وغيرهم أو المعاصرة، وكذا موقفه من العلوم الشرعية المتعلّقة بموضوع فهم نصوص الوحي، خاصّة منها علوم القرآن وعلم أصول الفقه، ومن هنا يتبيّن لنا دون كبير عناء لماذا كان عمل الإمام الشّافعي في الرسالة محطّة مهمّة توقّف عندها أبو زيد؟، كما سيأتي تفصيل موقفه.

ثانيا: كيف صوّر نصر حامد أبو زيد عمل الإمام الشّافعي في الرّسالة؟.. عرض وتحليل.

ربّما يكون الإمام الشّافعي أكثر الأئمّة الفقهاء حضورا في مؤلفات نصر حامد أبي زيد، وإذا كان حضوره مع الجابري حضورا مبثوثا في فصول كتابيه "التّكوين والبنية"، فإن أبا زيد قد خصّص له كتابا مستقلا بعنوان "الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" هذا فضلا عن حضوره في مواضع متعدّدة من مؤلفاته الأخرى، إلا أن هذا الكتاب قد جمع كل ما تفرّق في غيره، ما يمكننا معه الاقتصار عليه مطمئنين إلى أنه قال فيه كل ما لديه عن الشّافعي وخلاصة ما جاء في العناصر الآتية:

1/ المحدّدات المنهجيّة التي قرأ بها نصر حامد أبو زيد عمل الإمام الشّافعي: يدرك أبو زيد أنه يقرأ الشّافعي من خارج تخصص علوم الشّريعة، وأنه يصدر في ذلك عن تخصّصات ومنهجيات جديدة، لا تنتمي إلى المنتج المعرفي للمسلمين قديما ولا حديثا، من السّيميائيات واللّسانيات المعاصرة وتحليل الخطاب والهرمونيطيقيا، ويعلّل ذلك بما يشبه الدّفاع عن النّفس بقوله: "إن قراءة التّراث من منظور المنهجيات الحديثة هي الاحترام الحقيقي؛ لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتّطوّر"[1]، ويُعلّلُ

---

[1] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 15.

بلغة الهجوم فيقول: "النّقد بمعناه العلمي أي المسلّح بمنهج تحليل الخطاب، هو العدوّ الذي يريد الخطاب الدّيني أن يغتاله"[1]

أما سؤال لماذا يريد قراءة عمل الإمام الشّافعي بهذه المنهجيات الحديثة، فيقول موضّحا: "موضوعنا هو الأصول النظرية التي أقام عليها الشّافعي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية، ومرّة أخرى ليس المقصود الأصول التشريعية أو الفقهية التي يستنبط منها الأحكام، وإنما المقصود رصد "آليات" التّأصيل ذاتها من حيث هي عملية أو عمليات ذهنية، إنها دراسة في المنهج بمعناه الفلسفي"[2] ، وهٰهنا يلتقي تماما مع الجابري في فكرة رصد الآليات، وهو سؤال الكيف، كيف نظّر الشّافعي للأصول؟

من محدّداته المنهجية كذلك أنه ضمّ إنتاجه المعرفي إلى مجالات معرفية أخرى تجتمع في منهجية واحدة سماها "المنهجية الوسطية، ويقصد بذلك قراءة الشّافعي مع الأشعري والغزالي[3]، ما سمّاه الفكر السّني عقيدة وشريعة كما تشكّل خلال مرحلة التّدوين واستمرّ بعد ذلك.

2/ القضيّة الأساسية لرسالة الإمام الشّافعي في نظر أبي زيد: يمكن تلخيص ذلك في مقولته "التّأسيس لسلطة النّص"، فالإمام الشّافعي في نظر أبي زيد قد دشّن بكتابه الرسالة العقلَ الفقهي، عندما أسّس لسلطة النّص ووسّع مجاله وأضفى هذه السّلطة على جميع النّصوص بما فيها الشّارحة للنّص الأصلي، وبذلك كما يقول: "تحولت النّصوص الثّانوية إلى نصوص أصلية"[4]، لكن قبل عرض خلاصة ذلك، لابدّ من

---

[1] المصدر السّابق، ص 10.
[2] المصدر السّابق، ص 16.
[3] المصدر السّابق، ص 10.
[4] المصدر السّابق، ص 23.

الإشارة لمسألة بدت لي مهمّة بعد أن قارنتُ بين اللّغة التي يتحدّث بها الجابري ونصر حامد أبو زيد عن الإمام الشّافعي، فبينما كانت عبارات الجابري قليلة اللّمز في شخصية الإمام الشّافعي، مالت عبارات نصر حامد أبي زيد إلى نوع من الهمز واللّمز الذي يصل أحيانا إلى اتّهام النوايا:

فيرمي الإمام الشّافعي بالتناقض في قوله: "الشّافعي تناقض مع نفسه حين أسّس السنّة وحيا"(1) ويصوّره مراوغا في قوله:"يتجاهل الشّافعي بشرية الرسول تجاهلا شبه تام"(2)، ويبتعد به عن العلميّة في تصوير عمله فيقول: "كان -الشّافعي- يناضل من أجل القضاء على التّعدديّة الفكرية والفقهية، وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح" (3)، أما عن تمسّك الشّافعي بعربية القرآن، فإن نصر حامد أبو زيد لم ير فيه إلا عربيا قرشيا متعصّبا إذ يقول: "الحقيقة أن هذا الموقف لا يخلو من "انحياز إيديولوجي" للقرشيّة التي أطلّت برأسها...ولا نغالي إذا قلنا إن تثبيت قراءة النّص الذي نزل متعدّدا في قراءة قريش كان جزءًا من التّوجيه الإيديولوجي للإسلام لتحقيق السّيادة القرشية"(4)، ولا يفتئ نصر حامد يتّهم الإمام الشّافعي بالتّلفيق بين المدرستين والانتصار للأثر ضدّ الرأي في مثل قوله: "التّردد سمة لصيقة بالفكر التلفيقي التوفيق على أساس إيديولوجي"(5)، أما عندما لا يدرك مقصود الشّافعي في قضية ما، فإنه لا يتوانى في رميه بتصنّع القول والأدلجة، كما هو الحال في تفريق الشّافعي بين الجزم بإصابة الحق ظاهرا وباطنا عند النّظر في موارد

(1) المصدر السّابق، ص 134.
(2) المصدر السّابق، ص 120.
(3) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ، ص 180.
(4) المصدر السّابق، ص 95-96.
(5) المصدر السّابق، ص 134.

القطع، والحكم بالظاهر دون الباطن عند الاجتهاد في موارد الظنّ، حيث يعلّق على هذا بقوله: "وهذه التفرقة التي يصطنعها الشّافعي في نمط واحدٍ من الأحكام ...تكشف عن البعد الأيديولوجي لمفهوم الاجتهاد عنده"[1]، وغيرها من العبارات القادحة في الإمام، والتي تُصنّف في أغاليط الاستدلال ضمن تشويه الصورة ومهاجمة الشّخص بدل نقض كلامه[2]. و أما إيراده لقضايا الأصول عند الشّافعي التي وسمها بـ"تأسيس الأيديولوجية الوسطية" فقد سار في منهج عرضها على طريقة الأصوليين في ترتيب الأدلّة بحسب قوة دلالتها، فتناول مسائل من مباحث الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ووظّفها بما يخدم فكرته حول "سلطة النّص" على النّحو الآتي:

أ/ القرآن الكريم: أهم قضية تتعلّق بالقرآن الكريم هي دفاع الإمام الشّافعي عن عربية القرآن، فقد رآه أبو زيد تعصبا للعربية ودفاعا عن قريش لتحقيق سيادتها إيديولوجيا[3]، والقول بأن العربية أوسع الألسنة ولا يحيط بها غير نبي، دليل على استحالة عملية التّفسير.

ب/ السنّ النبويّة: خلاصة فعل الشّافعي في الرّسالة في نظر أبي زيد: تحويل السنّة النّبوية إلى نصّ مُشرِّع، كما يقول: "طبيعة مشروع الشّافعي "تأسيس السنّة "نصّا"[4] لا يقلّ أهميّة عن نص القرآن وقد كان من قبل نصّا شارحا، وعدم التفريق بين سنة العادات وسنّة الوحي[5]، بل في نظره أن الشّافعي أدخل السُّنة في بنية النص القرآني

---

[1] المصدر السّابق، ص 147.

[2] انظر: نيل براون كيري، وستيوارت م كيلي، طرح الأسئلة المناسبة مرشد للتّفكير النّاقد، ترجمة نجيب الحصادي محمد أحمد السيّد، ط1، 2009م، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص 194.

[3] انظر: الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 95.

[4] انظر: المصدر السّابق، ص 111.

[5] انظر: الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 36-37.

فقال: "يحرص الشّافعي في السنّة لا على جعلها شارحة ومفسّرة للكتاب فحسب، بل على إدماجها في أنماط الدّلالة وإدخالها جزءا جوهريا في بنية النّص القرآني"[1]، ويرى أن اعتبار الشّافعي السُّنة وحيا، يعني إهدار بشرية الرسول وخصوصيته[2]، ويستنتج من أمر الله تعالى لرسوله أن ليس له أن يبدّل ممّا أنزل إليه شيء أن السنّة ليست وحيا فيقول: "ولا ينتبه الشّافعي إلى أن مثل هذا الاستناد يعني أن السنّة ليست وحيا، وإنّما هي اجتهادات النّبي لفهم الوحي"[3]

وقبل الانتقال إلى أصل الإجماع لابدّ من وقفة مع موضوع النّسخ لعلاقته بالكتاب والسنّة معا، ولأن نصر حامد لم يستطع أن يستوعب موقف الإمام الشّافعي في المسألة، ذلك أنه عندما اعتبر أن الإمام الشّافعي قد أسّس سلطة السنّة وكرّسها نصا داخلا في بنية القرآن وسمّاها وحيا، توقّع كما يقول أن يكون مذهب الإمام جواز نسخ القرآن بالسنّة والسنّة بالقرآن، طالما أن الكلّ وحي، إلا أنه فوجئ برفض الإمام الشّافعي لذلك خلافا للجمهور، وتقريره قاعدة أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن مثله والسنّة لا ينسخها إلا سنّة، فعقد في كتابه عنوانا فرعيا يقول فيه مستفهما "الكتاب والسنّة: نصّان أم نصٌّ واحد؟"[4]، فلم يجد من تفسير إلا وصف الإمام الشّافعي بالمتناقض يقول: "قد تناقض مع نفسه حين أسّس السنّة وحيا، وفصل بينها وبين القرآن على مستوى النّاسخ والمنسوخ"[5] وعبارة الشّافعي في الرسالة واضحة في تعليل مذهبه كما سبق ذكرها، فالسّنة لا تنسخ القرآن؛ لأنها ليست مثله أي ليست في

[1] انظر: المصدر السّابق، ص 117- 118.
[2] انظر: المصدر السّابق، ص 125.
[3] انظر: المصدر السّابق، ص 126.
[4] المصدر السّابق، ص 126.
[5] المصدر السّابق، ص 134، وانظر: مفهوم النّص 124.

درجته وقد تقرّر في آية النّسخ أن النّاسخ إمّا مِثل أو خير، والقرآن لا ينسخ السنّة؛ لأنه بعد نزول القرآن رافعا لما في السنّة لابدّ من سنّة جديدة على وفق القرآن النّاسخ؛ إذ لا يعقل أن لا يمتثل رسول الله ﷺ ما أنزل إليه، فتكون هذه السنّة المتأخّرة الواردة على وِفق القرآن النّاسخ ناسخةً للسنّة الأولى التي أبطل القرآن العمل بها، بل إن قول اللهُ لرسوله ﷺ أنه ليس له أن يبدّل من أمره شيء هو أكبر دليل على أن ما يصدر منه وحي كما يصفه الأصوليون غير متلو، فضلا عن أنه وبتقرير القرآن لا ينطق عن الهوى.

ج/ الإجماع: يرى نصر حامد أن موقف الإمام الشّافعي من الإجماع ملتبسا؛ إذ هو في نظره ليس إلا نصّا آخر أضيف إلى نصوص الكتاب والسنّة، ويعتبر تقرير حجيّته عبارة عن"توسيع مفهوم السّنّة بإلحاق الإجماع بها"[1] أما ما عرف عن الشّافعي من الاحتياط في دعوى الإجماع طلبا للاستيثاق من صحّة الانعقاد، فلا يراها نصر حامد إلا تردّدا، ورجوعا بالإجماع إلى معنى التّواتر أي سلطة "السنن التاريخية" كما يسمّيها، وكل ذلك في نظره توسيعا لسلطة النّص.[2]

د/ القياس والاجتهاد: يفسّر نصر حامد موقف الإمام الشّافعي في جمعه بين القياس والاجتهاد ،كما هو معروف وإبطاله للاستحسان، ثم ربط القياس بالنّصوص بأن ذلك تحويلٌ للاجتهاد إلى نصٍّ ملزم، وكل ذلك مرّة أخرى توسيعا لسلطة النّصوص وإهدارا للعقل والخبرة وتكريسا للماضي، يقول: "إن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوعا من التّكريس الإيديولوجي لسلطة النّصوص." [3]

---

[1] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ، ص 36.
[2] انظر: المصدر السّابق، ص 167.
[3] المصدر السّابق، ص 180

في النهاية فإن ما أصّله الشّافعي من أصول بعد أن قرّر في مقدّمة الرّسالة شمول الشّريعة لتصرفات النّاس في قوله "فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلةٌ، إلا وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها"(1)، يستنتج نصر حامد أن فكرة شمولية النّصوص لكل الوقائع تعني أن الشّافعي "يلغي من فهم الإسلام تلك المناطق الدّنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتّجربة"(2)، ويرى أن امتداد ذلك في الزّمن يؤول إلى مفهوم الحاكمية في الخطاب السّلفي المعاصر، وتكريسا لسلطة السّياسي(3)

وهكذا يختم نصر حامد الكلام عن ما سماه "تأسيس الأيديولوجية الوسطية" مع الإمام الشّافعي بقوله أن الشّافعي "حسم الصراع لصالح النّقل والتّراث ضدّ العقل"(4)، وعمله هذا يعني "تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته"(5) أما مواقفه الاجتهادية فتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزليّ، وأن هذا التأسيس لم يكن إلا تلفيقا يقمع العقل، يقول: "كان كلٌّ من الشّافعي والأشعري يؤسّسان "سلطة النّصوص" في مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسّس سلطة العقل دون أن تهدر بالطّبع مجال فعالية سلطة النّصوص"(6)، فلم يبق من مهمة للعقل في نظره إلا التّرديد والشّرح والتّكرار.

ثالثا: مبررات نصر حامد أبو زيد لأطروحته واستدلالاته عليها...عرض ونقد.

يلمس القارئ لكتاب نصر حامد أبي زيد عن الإمام الشّافعي دون كبير عناء من أولى

(1) الرسالة، ص20.
(2) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 33.
(3) المصدر السّابق، ص 183.
(4) المصدر السّابق، ص 19.
(5) المصدر السّابق، ص 190.
(6) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 18.

صفحاته، موقفا رافضا لكل ما كتبه الإمام في الرّسالة، مع عبارات همز ظاهرة، أما مبرّراته واستدلالاته، فلم تخل كما سبق من تقرير نتائج بعيدة عن مقدّماتها، ومن المصادرة على المطلوب، وعدم التزام المفاهيم والمصطلحات الحاملة لقضايا علم أصول الفقه، بل حتى من المعلومات الخاطئة والفهم المجتزئ، على الرّغم من أنه في المقدّمته يطلب من قارئ كتبه أن يتعامل معها على أنها نصٌّ واحد يفسّر بعضه بعضا، حتى يفهم مراده، لكنه هو نفسه لا يتعامل مع نصوص الإمام بهذا المنطق، ولما كانت المعلومات هي اللّبنة الأولى لبناء الفكرة وصناعة الرّأي، آثرت البدء بها في نقد أطروحته، وفيما يأتي نماذج من ذلك:

1/ المعلومات الخاطئة: حاول نصر حامد أبو زيد إبراز مذهب الحنفية على أنه مذهب العقل والرّأي، مقابل مذهب الشّافعية الذي رآه مذهب النّقل والرواية، فأخطأ في فهم مذهب الحنفية لتتسنى له هذه المقابلة في مسائل أهمها:

- فَهِم أبو زيد أن القرآن عند الحنفية قطعي والسّنة ظنية، من خلال مذهب الحنفية في القول بقطعية دلالة العام مقابل قول الشّافعية ومعهم الجمهور أن دلالته ظنيّة مادام يقبل التّخصيص، بالنّظر إلى أن السّنة قد تخصّص القرآن، وهذا غير صحيح؛ لأن القول بقطعية دلالة العام أي: صيغة العموم سواء وردت في الكتاب أو السّنة وليس معناه أن القرآن قطعي والسنّة ظنيّة، يقول: "دلالة العام على العموم عند الأحناف دلالة قطعية، وذلك استنادا إلى أن كل ما ورد في القرآن قطعي وأن كل ما ورد في السنّة ظنّي عدا السّنن المتواترة المشهورة"[1]، ويضيف: "وهنا نلاحظ أن الأحناف قد ربطوا بين ثبوت النّص من حيث طرق التّحمّل والأداء وبين قطعية الدّلالة" وهذا كلام غير صحيح، ولم يقل الأحناف أن النص متى ثبت قطعا فدلالته

[1] المصدر السّابق، ص 130.

قطعية، بل القرآن كله قطعي الثبوت وفيه ظني الدّلالة، والسّنة فيها القطع والظّن من الجهتين الثّبوت والدّلالة، كما هو معلوم في بديهيات الدّرس الأصولي.

- قوله أن "أهل الرأي يقدمون القياس على النّص"[1]، كلام غير صحيح بل قد يتركون القياس للنّص.

- قوله: "وإذا كان الأحناف يتّفقون مع الشّافعية في قطعية دلالة المتواترات والمشهورات، فإنّهم يختلفون عنهم في دلالة الآحاد ويرون أنّها ظنيّة احتمالية"[2]، من أين هذا الخلاف؟ فلم يقل الشّافعية قط أن دلالة الآحاد قطعية، بدليل ما كتبه الشّافعي في الرسالة عن حجيّة خبر الآحاد، فلو كان قطعيا هل كان بحاجة لكل تلك الاستدلالات لتثبيت حجيّته؟ إلا إذا كان نصر حامد لا يفرّق بين إثبات الحجيّة وتقرير القطعية، وهما مختلفان تماما، كما هو مُقرّر كذلك في بديهيات الدّرس الأصولي.

- يقول: "ولا يدخل الأحناف الذين نظروا إلى دلالة السنّة في علاقتها بالقرآن بوصفها نصا شارحا في مثل هذه الدّوائر المغلقة، ناهيك عن توسيع مفهومها فتدخل فيها أحاديث الآحاد وإجماع الصّحابة، إن أبا حنيفة لا يعتبر إجماع الصّحابة سنّة واجبة الاتّباع، بل يختار من أقوال الصّحابة وأفعالهم بحرية تامّة ما يهديه إليه العقل والقياس"[3] أولا من الخطأ القول بأننا عندما نوسّع السنة ندخل فيها أخبار الآحاد فالسنّة كلها أخبار آحاد، كما هو مقرّرٌ عند الجميع حنفية وشافعية وجمهور، والمتواتر منها معدود على أصابع اليدين إن لم يكن اليد الواحدة، مقابل آلاف أخبار الآحاد، أما إجماع الصّحابة فليس من السنّة بحال عند الجميع؛ لأن رواية الصّحابة عن رسول الله أمرٌ مختلف تماما عن إجماعهم باعتبارهم فقهاء عصرهم.

---

[1] المصدر السّابق، ص 139- 140، وانظر: البخاري، كشف الأسرار، 2/ 379
[2] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 144.
[3] المصدر السّابق، ص 158.

وإجماع الصّحابة حجّة عند الجميع حنفية وشافعية، أما ما قاله أبو حنيفة من أنه يتخيّر من أقوالهم، فذلك في حالة اختلافهم والزّيادة التي حذفها نصر حامد أبو زيد من كلام الإمام أبي حنيفة أنه "لا يخرج عن أقوالهم لغيرهم" وليست تلك الزيادة التي قال فيها: " يختار بحرية تامّة ما يهديه إليه العقل والقياس، أو كما قال في موضع آخر: "إن أبا حنيفة يجعل القياس العقلي حاكما على صحّة المرويات"[1]، فغير صحيح وحتى إن وجد خلاف في تقديم القياس على خبر الواحد حتى عند المالكية، فالمقصود القياس الأصولي وليس كما يقول هنا القياس العقلي.

2/ التفسيرات المتعسّفة: تستوقف نصر حامد أبا زيد أقوالٌ وتقريراتٌ عند الأصوليين والإمام الشّافعي، فيحاول تفسيرها بما يخدم مقولته حول "سلطة النّص" ولكنه يتعسّف فيها، ومن ذلك:

أ/ في تفسير موقف الإمام الشّافعي من الأحاديث التي تخلّفت فيها شروط الصحّة، كاتّصال السّند مثلا، خاصّة في الحديث المرسل وجملة الشّروط التي وضعها لقبوله، لم يجد نصر حامد أبو زيد تفسيرا لاشتراطات الشّافعي إلا مقولته حول توسيع سلطة النّص حيث يقول: "جعل الشّافعي يضع شروطا لقبول أحاديث الآحاد بعد أن دافع عن حجيّته دفاعا طويلا، لكي يوسّع من إطار السنّة، أي: من إطار النّصوص على قدر ما يستطيع تضييقا لإطار الاجتهاد"[2]

ويقول عن شروط الإمام في قبول المراسيل: "وهكذا لا يألو الشّافعي جهدا في الحرص على إدراج المراسيل في إطار السنّة"[3]، والسؤال الذي يتوجّه لهذا التّفسير

[1] المصدر السّابق، ص 159.

[2] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 144.

[3] المصدر السّابق ، ص 152.

هو: وضع الشّروط في قبول الأخبار هل يكون توسيعا لدائرة القبول أو تضييقًا له؟ فابتداءً لا تعارض بين الدّفاع عن حجيّة خبر الآحاد ثم وضع الشّروط لقبوله، وحجيّة خبر الآحاد مسألة قال بها الجميع سنّة وشيعة، بل لم يوجد في تاريخ الأمة كلّها من العلماء من ردّ الحديث؛ لأنه من الآحاد واقتصر على المتواترات، وكل من ردّ خبر آحاد، فلأنه لم يستوف شرطا من شروط الصحّة لديه، فكيف يفسّر هذا عند الإمام الشّافعي بأنه توسيعٌ للنّصوص؟ بل العكس هو الصّحيح، ورفضُ الإمام الشّافعي للمراسيل التي قبلها غيره تضييق لا توسيع، كما ادّعى أبو زيد، فضلا عن ربطه الدائم بين توسُع النصوص وتضيّق الاجتهاد، فالاجتهاد حاضر مع النّص وفيه.

ب/ يفسّر شرط الإمام الشّافعي فيما يُعرف بالسّلامة من الشّذوذ، من خلال شرح هذا النص الذي يقول فيه الإمام: " أن يُستدلّ على الصّدق والكذب بأن يُحدّث المحدّث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يُخالف ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصّدق منه"[1]، الإمام بصدد ذكر ما يُردّ به خبر الآحاد بالنّظر إلى مَتنه، فمنها: أن يحدّث الرّاوي بما لا يجوز و-المقصود هنا الجواز العقلي- أو أن يخالف الثّقة من هو أوثق منه، والمسمّى في مصطلح الحديث "الحديث الشاذ"[2] وبيّن الإمام كيف يعرف أنه أوثق، من خلال توافر الدّلالات على أن صدق الأوثق أكثر من صدق الثّقة، هذا كل ما عناه الشّافعي هنا، وهي مسائل مبسوطة في كتب المصطلح، لكن نص حامد يريد أن يربط بين مسألة الدّلالة والرّواية فيقول مفسّرا: "المقصود بالأثبت فيما يبدوا "الأوضح دِلالة، وهو ما عبّر عنه الشّافعي في النّص السّابق بالأكثر دلالات"[3] ثم يفسّر فيقول: "ومعنى ذلك أن صحّة الحديث تقوم على ثلاثة معايير: "...الثالث: أن يكون المتن

[1] الشّافعي، الرّسالة، ص 399.

[2] انظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 428.

[3] الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 150.

غير مخالف لمتنٍ حديث آخر مشابه له وأوضح منه دلالة"، وهذا غير صحيح بالنّظر إلى معنى الشذوذ اصطلاحا عند الإمام الشّافعي وغيره، وحتى شذوذ المتن، فإنه لا يعني الأقلّ وضوحا، إن معنى كلام أبي زيد أنه إذا تعارض حديثان متشابهان متنا، فإنه يترجّح المتن الأوضح دلالةً، ولكنه لم يخبرنا ما هو معيار وضوح الدّلالة؟

ج/ بعدما فرغ الإمام الشّافعي من سوق الحجج على تثبيت خبر الواحد، أجاب عن سؤال السائل: "هل تجد لرسول الله سنّةً ثابتةً من جهة الاتّصال خالفها النّاس كلّهم؟" فأجاب: "قلت: لا، ولكن قد أجد النّاس مختلفين فيها، منهم من يقول بها، ومنهم من يقول بخلافها، فأمّا سنّة يكونون مجتمعين على القول بخلافها، فلم أجدها قط كما وجدت المرسل عن رسول الله"[1] يستنتج نصر حامد من هذا النّص بعد أن يصفه بالتّبرير والمغالطة ويتّهم الإمام بخلط المفاهيم واضطراب المصطلح[2]، أن الصحيح درجة ثالثة بعد المتواتر والمشهور، وأن عدم الإجماع على خلاف السنّة يؤكّد حجيّتها ويقول: "لا نستطيع في النّهاية أن نتقبّل تبريرات الواقع الخلافي بالقول الذي يذهب إليه الشّافعي: إن عدم الإجماع على الخلاف درجة من درجات الحجيّة"[3]، والحقيقة أن اضطراب المفاهيم والمصطلحات قد وقع لنصر حامد لا للإمام الشّافعي، وأوّلها في هذا السّياق، الخلط بين مفهوم التواتر في علم الحديث ومفهوم الإجماع في أصول الفقه، كما مرّ بسطه مع الجابري، حتى أنه يعرّف الحديث المتّصل بقوله "المتّصل وهو نمط من الإجماع مبني على عدم الإجماع على خلافه"[4].

---

[1] الرسالة، ص 470.

[2] انظر: الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 151.

[3] المصدر السّابق، ص 151.

[4] يعتبر الإجماع أساس الترتيب لدرجات حجيّة خبر الآحاد، بدءً بالمتواتر إلى المرسل، انظر: المصدر السّابق، ص 154.

وفي علم الحديث لا يفرّق بين أقسام الحديث باعتبار طريق وصولها إلينا وباعتبار القبول والردّ، فبالأوّل: تنقسم الأخبار إلى متواتر وآحاد، ومرتبة المشهور اصطلاح حنفي، أما الشّافعية والجمهور فعندهم كل ما لا يتوفر فيه شرط التّواتر فهو آحاد، ويكفي أنهم لا يكتفون بشهرته للحكم بصحّته، بل يخضعونه لشروط الصحّة خلافا للمتواتر، إذ صحّته في تواتره؛ لأنه صار كالمعلوم حسًّا، أما الاعتبار الثاني: فالخبر إمّا صحيح أو حسن أو ضعيف، إذن لا يكون بحال الصحيح قسيمًا للمتواتر والمشهور كما يقول، هذا عن اضطراب نصر حامد في المصطلحات والمفاهيم، أما استنتاجه المتعسّف ففي اعتباره أن عدم الإجماع على مخالفة السّنة درجة من الحجيّة عند الشّافعي، وهذا غير صحيح فلقد أقام الشّافعي حجية خبر الواحد على أدلّة كثيرة من المعقول والمنقول، وهذا الذي ذكره هنا تقريرٌ لواقع يشهد له العقل وليس تبريرا للخلاف؛ لأنه ما معنى أن توجد سنّة ثابتة من جهة الاتّصال، أي أنها مسندة إلى رسول الله ثابتة، ثمّ لا يقول بها أحد؟ أي: أن يتركها كل النّاس، لو حصل ذلك فالسؤال عندئذ أين هم رواتها؟ إلا أن يُقال رَووها وعَلموا أنها حقّ من رسول الله وتركوها مع ذلك، فهذا طعن في عدالتهم، لكن الذي يحصل في الواقع أن السنّة الثّابتة عن رسول الله ﷺ ربّما يختلفون فيها، فيقول بها بعضهم ويتركها بعضهم كما فصله في مختلف الحديث، إذن فالمنطق يقتضي أن لا توجد سنّة ثابتة ثمّ يتركها الجميع، ثمّ إن سنّة الآحاد لا تستمدّ حجيّتها من عدم الاجتماع على خلافها، لكن نصر حامد أبو زيد وهو يدافع عن رؤيته حول توسيع النّصوص الثّانوية كما يصفها أو الشّارحة، يريد أن يخلص إلى أن تأسيس حجية السنّة أحيانا كان يقوم على مجرّد عدم الاجماع على المخالفة؛ ولذا يصفه بتبرير الواقع الذي يَسِمُ به ما سماه الإيديولوجية الوسطية في عمل الإمام الشّافعي، وهذا تعسّف في التّفسير سافر لا يحتمله نصّ الإمام بحال.

وغير هذه النماذج من التّفسيرات المتعسّفة كثير في ثنايا هذا الكتاب، ممّا لا يسع مجال

هذا البحث لسرده كاملا فقد فسّر تأسيس حجيّة الإجماع على نصوص الوحي بأنه "إهدارٌ لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي التاريخي"[1]، مع أن الإجماع بوصفه دليلا شرعيا غير متعلّق بالتّجربة والواقع الاجتماعي ولا يرى في تأسيس حجية الإجماع إلا "إصرارا من الشّافعي على كونه مرادفا للسنّة ويتمتّع بقوّة إلزامها وحجيّتها"[2]، ومن ثمّة تتسع النّصوص وتضيق مساحة الاجتهاد بالضّرورة[3]، أما عندما يلمس وجها من الاستدلال العقلي عند الشّافعي فيبارد إلى تأويله بمثل قوله: "حاول استخدام بعض آليات التّفكير العقلي ليبرّر نفي العقل وحبسه في دائرة النصوص[4].

3/ الاستنتاجات المضّلِلة: يستنتج نصر حامد أبو زيد من بعض نصوص الشّافعي ما يدعم به مقولاته، ويربط بين مقدّمة استدلاله ونتيجته ربطا مُضلِّلا كما مرّ بيان نماذج من ذلك، ثم يصرّ على استنتاجه وإن كان معارضا صريحا لمذهب الشّافعي ومن ذلك:

أ/ استنتاجه بأن عمل الصّحابة رضي الله عنهم عند الشّافعي من السنن واجبة الاتّباع، دائما تعضيضا لمقولته حول توسيع النصوص الثانوية، يقول: "يناقش الشّافعي هذه القضية –اختلاف السنن– من جانبين: الجانب الأول اختلاف المرويات في دلالتها، والثاني: الاختلاف الذي نُقل عن جيل من الصّحابة في العمل، ومعنى ذلك أن الشّافعي يعتبر عمل الصّحابة من السُّنن الواجبة الاتّباع"[5]، فأي رابط عجيب هذا الذي استنتج به أن مذهب الشّافعي اعتبار عمل الصّحابة من السّنن

(1) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 164.

(2) المصدر السابق، ص 166.

(3) انظر: المصدر السّابق، ص 167.

(4) انظر: المصدر السّابق، ص 168.

(5) المصدر السّابق، ص 154.

واجبة الاتّباع؟ هذه نتيجة خاطئة تماما بدليل مذهب الشّافعي في قول الصّحابي وأنه ليس بحجّة، والحقيقة أن النّص[1]، الذي ساقه شاهدا في زعمه على استنتاجه، لا يفيده في مراده، فالإمام الشّافعي كان يبيّن كيف أن طريقة تحمّل الحديث وأدائه سببٌ لاختلاف الرّواية عن رسول الله ﷺ ، لكن نصر حامل يستشهد به على أن اختلاف الصّحابة هو من قبيل اختلاف السّنن ويقول: "وإذا كان اختلاف الصحابة لا يمكن ردّه –بفعل الهاجس الأيديولوجي عند الشّافعي– إلى أسبابه الحقيقية، فإن التّبرير يحلّ محل التفسير"[2]، ثمّ يفسِّرُ ذلك الهاجس بلغة هي إلى الاستهزاء أقرب فيقول: "فحواه النّظر إلى ذلك الجيل الأول بوصفه جيلا خاليا من كل شروط الضّعف الإنساني، جيلا من الأبرار الأطهار الأخيار، الذين محى الإسلام من جيناتهم كل أثر من آثار الوراثة أو الوجود الاجتماعي"[3]، ما أبعد هذا الكلام الذي يليق بحق وصفه بالإيديولوجي المنحاز على مقولته، ما أبعده عن مراد الشّافعي من بيان اختلاف طُرق التّحمّل والسّماع عن رسول الله، وهو مُعطى واقعي كما فصّله من سماع الجواب أحيانا دون السؤال، أو سماع حديث في مسألة ثم حديث مغاير في مسألة أخرى تبدو للسّامع أنها كالأولى وهما مختلفتان، أو يأتي الحديث عاما ثم يخص بعض أفراد العام بحديث آخر، وغيرها ممّا يؤثّر بالضرورة عندما يحدّث كلٌّ بما سمع، في حمل الحديث وفهمه ودفع التّعارض بين الروايات.

ب/ يستنتج أبو زيد من كون الاجتهاد ملزمًا لصاحبه كما هو مقرّر في علم أصول الفقه في قاعدة: "لا يجوز للمجتهد أن يعمل بخلاف ما أدّاه إليه اجتهاده"[4] أن لا

---

(1) انظر: الرسالة، ص 213 وما بعدها.
(2) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 155.
(3) المصدر السابق، ص 155.
(4) المصدر السابق، ، ص 155.

موضوعية في الاجتهاد فيقول: "القياس حقٌّ في حقِّ القائس/ المجتهد فقط، فهو حقّ ذاتي محض"[1] ويعتبر تمييز الشّافعي بين الحق في الظّاهر دون الباطن الذي مفاده أن المجتهد لا يمكنه الجزم في موارد الظنّ أن ما توصّل إليه بالاجتهاد هو الحقّ عند الله تعالى، يعتبره تفريقا مصطنعا يكشف عن البعد الإيديولوجي لمفهوم الاجتهاد عنده، ليصل إلى تقرير هذه النّتيجة، أن ما سماه حصر الاجتهاد في الذاتي "ليس إلا إنكارًا غير مباشر لموضوعية العقل واتّهامًا له بالعجز عن إنتاج معرفة مشتركة"[2]، فكيف ساغ له الخلوص إلى هذه النتيجة، والشّافعي أصلا بصدد التّقعيد لعمل العقل في دائرة النّصوص فهما واستنباطا، أما المجالات الأخرى من عمل العقل فلم تكن أصلا موضوعا للإمام الشّافعي في الرسالة، حتى يمكن استنتاج مثل هذه التّعميمات المضلِّلة، بل إن في الرسالة نصّ طويل حول شروط المجتهد القائس يشيد فيه الإمام الشّافعي بأهمية الخبرة العملية المتعلّقة بالفروع المقيسة، وكيف أن المجتهد لا يمكنه أن يقيس إلا بناء على تلك الخبرة يقول: " كما لا يحلّ لفقيه عاقلٍ أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه "[3]

وهكذا لم يستطع نصر حامد أبو زيد أن يرى في عمل الإمام الشّافعي كما يقول، إلا تلفيقية جعلت من النّصوص الدّينية بعد توسيعها مصدرا لليقين، وهو في نظره موقف إيديولوجي يتصدّى لموقف آخر، وهو جعلُ العقل الحرّ هو مرجعيّة اليقين[4].

لقد مارس نصر حامد أبو زيد مع نصوص الإمام الشّافعي، ما طالب بممارسته مع أي نصٍ حتى القرآن الكريم على أساس أنه نصٌّ لا بدّ أن يدخل المُخاطب في بنيته،

---

(1) المصدر السابق، ، ص 147.

(2) المصدر السابق، ، ص 147.

(3) الرسالة، ص 511.

(4) انظر: الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 168.

ويتأوّلُه بمنهج تحليل الخطاب الذي يزعم أنه وسيلتَه إلى استنطاق النصّ في مساحة المسكوت عنه، بل يذهب أبعد من ذلك عندما ينطلق من أن "للخطاب من حيث هو خطاب آليات مستقلّة عن قصد منتِجِهِ في إنتاج الدّلالة"[1]، وهكذا يطلق العنان لنفسه وهو يقرأ رسالة الشّافعي بهذا المنهج في أن يتأوّلها كما يشاء ويفسّرها بما يتناسب ومقولته حول "سلطة النّص" متجاوزا كل القواعد الموضوعية، والمفاهيم الأساسية والمصطلحات المفتاحية الضرورية لقراءة أي نص، وفي النهاية لم يكن إلا دعوة للتحرّر ممّا سماه سلطة النّص وسلطة الفقهاء ووقوعًا في سلطة الذّاتية، التي مآلها الهوى.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث يمكن تقرير جملة من النتائج، التي لا يُخطِئها النّظر المتأني في ما سبق من عرض وتحليل ونقد لموقف محمد عابد الجابر ونصر حامد أبي زيد، حول رسالة الإمام الشّافعي وتأسيسه لعلم أصول الفقه:

- يلتقي كل من الجابري ونصر حامد أبو زيد في أنهما حدّدا مجال البحث في كتاب الرسالة للإمام الشّافعي فيما سمّياه "آليات إنتاج المعرفة"، ودراستها من حيث تكوّنُها في الثّقافة العربية، ثم صيرورتها مُكوِّنا للثقافة بعدها، وهذا من خلال مقولة الجابري "العقل المكوَّن والعقل المكوِّن، ومقولة نصر حامد "النّص منتَج ثقافي والنّص مُنتِج للثّقافة"

- يعتبر الجابري عمل الإمام الشّافعي تقنينا للعقل وتشريعا للمشّرّع كما يقول، كما يعتبره أبو زيد تأسيسا لسلطة النّص وتوسيعا لدائرته، وفي النّهاية المآل واحد، التّضييق على العقل وخنقه في مهده حسب منظور الجابري في مقولته أن علم أصول

---

[1] انظر: المصدر السابق، ص 69.

الفقه مع الشّافعي فضلا عن أنه ضيّق مجال العقل فإنه أيضا وُلد مكتملا، فقطع الطريق أمام أية زيادة عليه، وكذلك نصر حامد خلص إلى النتيجة نفسها، فمع تقرير سلطة النّصوص واتّساع مجالها، انحسر العقل وتلاشت الخبرة الإنسانية.

- لم تكشف القراءتان معا جوانب القصور في المنظومة الأصولية يمكن عزو مظاهر من الجمود الفقهي إليها، بقدر ما كانت كل قراءة خادمة لمشروع صاحبها، مع التعسّف في الإدراج والتّقسيم والاستدلال وحمل المصطلحات وتحرير القضايا.

- لم يلتزم الجابري ولا نصر حامد اصطلاح العلم كما تأسّس مع الشّافعي ثم استقرّ في مصنفاته المعتمدة بل كانا ينسجان المفاهيم لمصطلحات أصولية محدّدة، ثمّ يحاكمون نصوص الإمام الشّافعي لتلك المفاهيم المستحدثة، بدا ذلك مع الجابري في مصطلح الإجماع، المعنى، لكن نصر حامد ذهب في ذلك بعيدا عندما اعتبر الكتاب والسنة والإجماع والقياس وقول الصّحابي كل ذلك نصوص.

- مع تقارب المشروعين إلا أن الجابري يستبعد الكلام عن الوحي تماما، وينطلق مع العقل البياني في تعامله مع النّصوص باعتبارها مُنتجا منسوبا لأصحابها، في حين يستدعي نصر حامد أبو زيد نصوص القرآن والسّنة ويطبّق عليها المقولة نفسها حول "سلطة النّصوص".

- فرّق الجابري بين البيان والبرهان باعتبارهما نظامين معرفيين مختلفي الآليات في إنتاج المعرفة، فأهمل مساحةً واسعةً من الاستدلالات العقلية، واللّغة البرهانية الحجاجية في عمل الشّافعي، وفي علم أصول الفقه بعده عندما صنّفه علما بيانيا منشغلا بالألفاظ.

- انطلق الجابري في مشروعه من مبدأ أنه سيتعامل مع الآليات الذّهنية التي أنتجت البيان العربي تناولا معرفيا "إيبستيمولوجيا" بعيدا عن المضامين وعن الإيديولوجيا، ولكنّه في أثناء عمله خاض فيهما معًا "المضامين والإيديولوجيا"

- كان الجابري أكثر تحفّظا في إيراد المعلومات، بينما أخطأ نصر حامد أبو زيد في تقرير كثير من المعلومات، ولم يراع القواعد العلمية في نقلها، ولا في نسبتها لأصحابها.

- افترض الجابري ونصر حامد أبو زيد أن الأصول التي وضعها الشّافعي قابلة للزيادة والحذف والتّطوير والتغيير، ومن هنا فسّرا مكانة رسالة الشّافعي في علم الأصول بعده بأنها استبدادٌ بالمعرفة ومصادرةٌ للعقل حتى كأنها هي السّبب في عدم القدرة على الزيادة في الأصول، ولكنهما في الوقت نفسه لم يقترحا تلك الزيادة الممكنة في أصول الأدلّة التي كان على الفكر الأصولي عبر تاريخه أن يبتكرها.

- يُنبّه الجابري إلى ذلك الخلاف في حركة العقل بين مجال فهم النصوص واستنباط الأحكام، وهو مجال محصور النتائج وبين المعرفة الطبيعية وقوانينها المتجدّدة بتجدّد البحث والتّجربة، ومع ذلك يصف العقل العربي البياني في اشتغاله بالنّص بالقصور وعدم القدرة على الإبداع، أما نصر حامد فيريد أن يتحرّر مما سماه سلطة النصوص ليجعل من الواقع وكل مجالاته الإنسانية والطبيعية جزءً من النّص نفسه، عن طريق التأويل.

- إن محاولة فهم التراث بمناهج غريبة عنه، يحتاج إلى تأسيس علمي، كما أن عدم الفصل بين نصوص الوحي وغيرها في إعمال تلك المناهج مجازفة غير مأمونة العواقب، يبقى التطوير والتجديد مطلب في كل إنتاج علمي، لكن لا بدّ أن يتأسّس على قواعد معرفية صحيحة.

التيار الحداثي وموقفه من المقاصد الشرعية

بقلم

د/ هاجر محمد نجيب عليوة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات بكفر الشيخ

جامعة الأزهر الشريف – جمهورية مصر

ismlnaguib@yahoo.com

المقدمة:

الحمد لله الذي هدانا للتفقه في الدين، وشرح صدورنا لاقتفاء سلف المؤمنين، وشرع لنا الشرائع والأحكام لنميز بها الحلال من الحرام، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، أحاط بكل شيء علما، ووسع كل شيء رحمة منه وحلما، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، ﷺ وبعد ،،

التعريف بالموضوع:

لما كان علم أصول الفقه هو الأداة المعيارية الأقوى لحماية النصوص الشرعية من التلاعب بدلالتها على مر العصور، إذ أن المراد منه: إيجاد قواعد كلية ثابتة تضبط الأحكام الجزئية المتغيرة، وهو الذي يتعارض في حد ذاته مع الفكر الحداثي إلى حد التناقض، لذا فقد شكّل شبحاً مخيفاً للمتطفلين فكرياً على العلوم الإسلامية، ومنهم التيار الحداثي، ولما يأسوا من اللعب بالدلالات الشرعية، ومحاولة القفز على النصوص، اتجهوا لعلم المقاصد الشرعية؛ لعلهم يتخذون منها ذريعة لتبديل الشرع، وترك ما لا تهواه أنفسهم، لذا كان لزاماً علينا أن نلقي الضوء على التيار الحداثي وموقفه من المقاصد الشرعية .

أهمية موضوع البحث: هذا وتكمن أهمية هذا الموضوع فيما يأتي :

1-التصدي لهؤلاء المحدثين ، وبيان زيغ مذهبهم ،فإنه يجب على كل غيور على دينه و أمته أن يعمل جاهداً- كل بحسب قدرته - على كشف وبيان زيف مذهبهم وأفكارهم ،وأن لا يقف مكتوف اليدين، لأن الله تعالى يقول: " و إذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتُبيِّنُنَّه للناس ولا تكتمونه "(1) .

2-إبطال استدلال أصحاب الفكر الحداثي ببعض اجتهادات الصحابة، لما قد يكون له الأثر السيء على عوام المسلمين ، بتشتيتهم والتلبيس عليهم .

إشكالية البحث: لقد اهتم الحداثيون بالمقاصد وأعلوا من شأنها، وظهر ذلك جلياً عندهم، فلماذا اهتموا بعلم المقاصد؟ وما المراد بالنظرية المقاصدية عند الحداثيين؟

- ويندرج تحت هذا الإشكال الرئيسي عدة من التساؤلات الأخرى، منها:

1- ماهو التيار الحداثي؟ وما الهدف الذى يسعى إليه؟

2-إلى أي مدى أعلى الحداثيون من شأن المصلحة، وما هي ضوابط المصلحة عندهم؟ وما موقفهم من تعارضها مع النص؟

3- ما هي شبهات الفكر الحداثي المبنية على بعض اجتهادات الصحابة –رضوان الله عليهم-؟

الدراسات السابقة:1-مقاصد الشريعة ورقة نقدية للأغلاط المعرفية عند التيار الحداثي للباحث :الحضرمي أحمد الطلبة _ مركز سلف للبحوث والدراسات .

2-الحداثة في ميزان الإسلام لعائض بن محمد القرني 1988م (ط1 دار هجر

---

(1) سورة آل عمران: من الآية 187 .

_مصر): تكلم فيه عن طرق تعامل الحداثيين مع النصوص الشرعية وأساليبهم .

منهجية المعالجة والتقسيم: قد سرت في بحثي هذا على المنهج الآتي :

1-خرجت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تخريجاً علمياً .

2-اتبعت في عرضي ودراستي لهذا الموضوع المنهج الاستقرائي التحليلي والنقدي، فقمت ببيان النظرة الحداثية للمقاصد واستخداماتهم لها، ومم ينطلقون في فهمهم لها، مع نقد نظرتهم الحداثية للمقاصد ولاجتهادات بعض الصحابة .

3-اعتمدت على أمهات المصادر والمراجع في : التحرير والتوثيق .

4-إلتزمت المنهجية البحثية في العزو والفهرسة وعلامات الترقيم .

خطة البحث: اشتمل هذا البحث على مقدمة ،وتمهيد ،ومبحثين ،وهي على النحو الآتي :

المقدمة: فيها التعريف بالموضوع وبيان أهميته، الإشكالية، الدراسات السابقة، منهجية المعالجة.

التمهيد : في توضيح ما يتعلق بالبحث ،وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : التعريف بمقاصد الشريعة ،وبيان أنواعها ،والحاجة إلى معرفتها .

المطلب الثاني: التعريف بالحداثة، وبيان نشأتها، ومراحل تطورها، والأسس التي قامت عليه، والهدف الذي تسعى إليه .

المطلب الثالث : سبب احتفاء الفكر الحداثي بمقاصد الشريعة الإسلامية .

المبحث الأول : الحداثة وعلم مقاصد الشريعة بين التفعيل والإلغاء ، وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول : إلغاء مقاصد الشريعة بفكرة النص المفتوح .

المطلب الثاني: إلغاء مقاصد الشريعة بفكرة تقديم المصلحة على النص .

المطلب الثالث : إلغاء مقاصد الشريعة بتعطيل كثير من النصوص التي لا تتواكب _في حد زعمهم_ مع العصر الحديث .

المطلب الرابع : إلغاء مقاصد الشريعة بجعل العقل وحده ضابطاً لها .

المطلب الخامس: إلغاء مقاصد الشريعة بتحميل النصوص الشرعية ما لا تحتمله من المقاصد.

المبحث الثاني: شبهات الفكر الحداثي حول اجتهادات لبعض الصحابة ،والرد عليها، فيه مطلبين:

المطلب الأول: إلغاء عمرﷺالعمل بالنص، إعمالاً لقاعدتنا: الأحكام تتغير بتغير الزمان، باعتبار المصالح في كل زمن

المطلب الثاني: رد الشبهة ، وبيان أن العمل بالنصوص ثابت، وأن المتغير إنما هو الحكم في بعض القضايا لاختلاف الحيثيات المتعلقة بها.

هذا وقد تم إعداد هذا البحث على وجه الخصوص لهذا المؤتمر .

المطلب الأول : التعريف بمقاصد الشريعة ،وبيان أنواعها ،والحاجة إلى معرفتها .

المراد بالمقاصد الشرعية: عرف العلماء المقاصد الشرعية بتعاريف كثيرة منها ما يأتي :

1- عرفَّها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنها: المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها ،وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، وكذلك ما يكون من معانٍ من الحكم لم تكن ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها[1] .

(1)مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)تحقيق: محمد ابن الخوجة(ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،قطر1425هـ-2004 م)21/2 .

2- عرفها الدكتور محمد بن سعد اليوبي: بأنها المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصًا من أجل تحقيق مصالح العباد(1).

3- عرفها العلامة علال الفاسي :بأنها الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها(2) .

4- عرفها الدكتور نور الدين الخادمي: بأنها المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين(3) .

- وبناءً على ما سبق فإن المقاصد الشرعية: هي الغايات التي وُضِعت الشريعة الإسلامية لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد ، كليةً كانت أم جزئية .

أقسام المقاصد الشرعية:

تتنوع المقاصد تنوعات كثيرة، باعتبارات وحيثيات مختلفة .

❊ فهي باعتبار محل صدورها تنقسم إلى قسمين:

أ- مقاصد الشارع: وهي المقاصد التي قصدها الشارع بوضعه الشريعة، وهي تتمثل إجمالا في جلب المصالح ودرء المفاسد في الدارين .

(1)مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية محمد بن سعد بن أحمد بن سعود اليوبي (ط 1 دار الهجرة - الرياض 1418هـ ، 1999م) ص37.

(2)مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للعلامة علال الفاسي المغربي(ط5 دار الغرب الإسلامي1413ه، 1993م) ص7.

(3) علم المقاصد الشرعية للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي (ط1 مكتبة العبيكان 1421هـ-2001م)16/1.

ب- مقاصد المكلف: وهي المقاصد التي يقصدها المكلف في سائر تصرفاته، اعتقادا وقولا وعملا، والتي تفرق بين صحة الفعل وفساده، وبين ما هو تعبد وما هو معاملة.

* والمقاصد باعتبار مدى الحاجة إليها تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

أ- مقاصد ضرورية : وهي التي لا يستغني الناس عن وجودها بأي حال من الأحوال ويأتي على رأسها الكليات الخمس، والتي هي حفظ الدين ،والنفس ،والعقل ،والنسل ، والمال ، وحفظ هذه الضروريات يكون من جانبين: جانب الوجود ،وجانب العدم، الحفظ من جانب الوجود يكون بتشريع ما يثبتها، ويقرر أركانها، وأما حفظها من جانب العدم؛ فيكون بمنع ما يطرأ عليها من الخلل؛ بوضع الحدود، ووضع العقوبات على من يتعدى عليها.

ب- مقاصد حاجيه: وهي التي يحتاج إليها للتوسعة ورفع الضيق والحرج والمشقة، مثل: الترخص في تناول الطيبات، والتوسع في المعاملات المشروعة نحو السلم والمساقاة وغيرها .

ج- مقاصد تحسينية: وهي التي تليق بمحاسن العادات، ومكارم الأخلاق، والتي لا يؤدي تركها غالبا إلى الضيق والمشقة، ومثالها الطهارة وستر العورة وآداب الأكل وسننه وغير ذلك.

* والمقاصد باعتبار تعلقها بعموم الأمة وخصوصها، تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

أ- مقاصد عامة: وهي التي تلاحظ في جميع أو أغلب أبواب الشريعة ومجالاتها، بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع خاص من أحكامها، فيدخل فيها أوصاف الشريعة وغاياتها الكبرى.

ب- مقاصد خاصة: وهي التي تتعلق بباب معين كالمقاصد الخاصة بالتصرفات المالية، الخاصة بالمعاملات ، الخاصة بالقضاء والشهادة، الخاصة بالتبرعات ،الخاصة بالعقوبات.

ج- مقاصد جزئية: وهي علل الأحكام وحكمها وأسرارها .

❊ والمقاصد باعتبار القطع والظن تنقسم إلى قسمين :

أ- مقاصد قطعية : وهي التي تواترت على إثباتها طائفة عظمى من الأدلة والنصوص، ومثالها: التيسير، والأمن، وحفظ الأعراض، وصيانة الأموال، وإقرار العدل ...

ب- مقاصد ظنية: وهي التي اختلفت حيالها الأنظار والآراء، ومثالها: مقصد سد ذريعة إفساد العقل، والذي نأخذ منه تحريم القليل من الخمر، وتحريم النبيذ الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار، فتكون تلك الدلالة ظنية خفية .

❊ والمقاصد باعتبار تعلقها بعموم الأمة وأفرادها، تنقسم إلى قسمين :

أ- مقاصد كلية: وهي التي تعود على عموم الأمة كافة أو أغلبها، ومثالها حماية القرآن والسنة من التحريف والتغيير، وحفظ النظام، وتنظيم المعاملات، وتقرير القيم والأخلاق...

ب- مقاصد بعضيه: وهي العائدة على بعض الأفراد، مثل: الانتفاع بالمبيع، والأنس بالذرية.

❊ والمقاصد باعتبار حظ المكلف وعدمه، تنقسم إلى قسمين :

أ- مقاصد أصلية: وهي ليس فيها حظ ظاهر للمكلف، ومثالها: أمور التعبد والامتثال غالبا.

ب- مقاصد تابعة: وهي التي فيها حظ ظاهر للمكلف، ومثالها: الزواج والبيع...[1].

---

(1)الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن الثعلبي الآمدي (المكتب الإسلامي، بيروت) 274/3 ، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني (ط2 الدار العالمية للكتاب الإسلامي 1992م) 153/1، مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور 138/2 وما بعدها ،علم المقاصد الشرعية للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي 16/1.

الحاجة إلى معرفة المقاصد الشرعية :

تكمن أهمية معرفة المقاصد الشرعية فيما يأتي :

1- إن في معرفة المقاصد الشرعية سبيلٌ لاستنباط الأحكام، وتنزيلها على الوقائع المستجدة والمتغيرات الحياتية .

2- إن في معرفة المقاصد الشرعية آثاراً عظيمة في حفظ دين المسلمين وعقائدهم من أي دخيل ، فما تسللت الحداثة الغربية إلى فكرنا العربي ،إلا عند غفلة كثير من المثقفين العرب المسلمين عن دينهم، والذين تنبهوا لهذا الخطر الداهم قلة منهم، ولما حاولوا التصدي لها كان مساندو الحداثة أسرع إلى التحايل على الجهلة و أنصاف المثقفين ممن يدّعون أنهم منفتحون على الفكر الغربي وثقافته، فأخذ دعاة الحداثة على عواتقهم تمرير هذه البدعة الجديدة، وجاهدوا في الوصول إلى أغراضهم الزائفة حتى استطاعوا أن يقنعوا الكثيرين بها باعتبارها دعوة إلى التجديد والمعاصرة ،وما ذاك إلا لجهل المسلمين وعدم معرفتهم بأهمية العلوم الشرعية .

المطلب الثاني: التعريف بالحداثة ،وبيان نشأتها ،ومراحل تطورها، والأسس التي قامت عليه، والهدف الذي تسعى إليه .

التعريف بالحداثة :

الحداثة في اللغة: مصدر من الفعل " حَدَثَ "، وتعني نقيض القديم، والحداثة أول الأمر وابتداؤه، وهي الشباب و أول العمر[1] .

(1) لسان العرب لمحمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ط3دار صادر - بيروت1414 هـ) 131/2 ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (ط4 دار العلم للملايين - بيروت1407هـ - 1987م) 278/1 .

الحداثة اصطلاحا: هي منهج فكري أدبي علماني مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية ، يقوم على الثورة على الموروث ،ونقده وتفسيره بحسب وجهة نظر القارئ ،بعيدا عن حياة المسلمين، بعيدا عن حقيقة دينهم، ونهج حياتهم، وظلال الإيمان والخشوع للخالق الرحمن"، فهو أشد خطورة من اللبرالية والعلمانية والماركسية، وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة، ذلك أنها تتضمن كل هذه المذاهب الفكرية، وهي لا تخص مجالات الإبداع الفني، والنقد الأدبي، ولكنها تشمل الحياة الإنسانية المادية والفكرية على حد سواء "، وهي بهذا المفهوم: اتجاه يشكل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع الإسلامي(1) .

وحتى يتجلى مفهوم الحداثة أكثر لا بد من الوقوف على تعريفات بعض أصحابها ومفكريها .

يقول علي أحمد الملقب بـ " أدونيس " وهو من رواد الحداثة العربية و مفكريها رابطا بينها وبين الحرية الماسونية:" إن الإنسان حين يحرق المحرم يتساوى بالله "، ثم يتنامى المفهوم الماسوني لكلمة الحرية إلى صيغته التطبيقية الكاملة في قوله: " إن التساوي بالله يقود إلى نفيه وقتله، فهذا التساوي يتضمن رفض العالم كما هو، أو كما نظمه الله، والرفض هنا يقف عند حدود هدمه، و لا يتجاوزها إلى إعادة بنائه، ومن هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه مبدأ العالم القديم، وبتعبير آخر لا يمكن الارتفاع إلى

(1) الحداثة والمقاومة لطه عبد الرحمن (ط1 مكتبة مؤمن قريش 2007م) ص21 ، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة (الحداثة والأصولية) للدكتورة: زينب عبد العزيز (ط1 دار الكتاب العربي_ القاهرة 2004م) ص35 ،الحداثة وما بعد الحداثة للدكتور: طلعت عبد الحميد ،الدكتور: عصام الدين هلال ، الدكتور: محسن خضر (ط مكتبة الأنجلو المصرية 2003م) ص161، أهم القضايا التي عالجها عبد الله محمد الغدامي في كتابه :الموقف من الحداثة ومسائل أخرى للباحثة: خديجة الوافي رسالة تكميلية لنيل شهادة الماستر _ جامعة محمد بوضياف بالمسيلة ص8 .

مستوى الله إلا بأن يهدم صورة العالم الراهن وقتل الله نفسه " . وقد عرّف " رولان بارت " الحداثة بأنها انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه فيقول: في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، و تتحرر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكارا جديدة، و أشكالا غير مألوفة، و تكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس منبهرا بها، ويقف بعضهم الآخر خائفا منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضا .

كما يصفها أحد الباحثين الغربيين: " بأنها زلزلة حضارية عنيفة، وانقلاب ثقافي شامل، و أنها جعلت الإنسان الغربي يشك في حضارته بأكملها، ويرفض حتى أرسخ معتقداته الموروثة "[1] .

نشأة الحداثة ، ومراحل تطورها :

الحداثة في أصل نشأتها مذهب فكري غربي، ولد و نشأ في الغرب، ونتيجة للمد الطبيعي الذي دخلته أوروبا منذ العصور الوثنية في العهدين اليوناني والروماني، مروراً بالعصور المتلاحقة التي تزاحمت بكل أنواع المذاهب الفكرية والفلسفات الوثنية المتناقضة والمتلاحقة، حيث كان كل مذهب عبارة عن ردة فعل لمذهب سابق، وكل مذهب من هذه المذاهب كان يحمل في ذاته عناصر اندثاره وفنائه.

وقد اختلف كثير من الذين أرّخوا و نظّروا للحداثة الغربية حول بداياتها الأولى، وعلى يد من ظهرت ونشأت، ورغم ذلك يتفق بعضهم على أن إرهاصاتها المبكرة بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر ميلادي على يد الكاتب الفرنسي "بودلير " صاحب ديوان " أزهار الشر " و لكنها لم تنشأ من فراغ، بل هي امتداد لإفرازات المذاهب والتيارات

(1)ترجمة المصطلح بين الشرق والغرب للدكتور محمد عبد المجيد _جامعة سلمان بن عبد العزيز _المملكة العربية السعودية_ص9.

الفكرية والاتجاهات الأدبية والعقدية التعاقبة التي عاشتها أوروبا .. والتي قطعت فيها صلتها بالدين والكنيسة وتمردت عليهما، وقد ظهر ذلك جليا منذ ما عُرف بعصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادي، عندما انسلخ المجتمع الغربي عن الكنيسة وثار على سلطاتها الروحية والتي كانت بالنسبة لهم كابوساً مخيفاً، وسيفاً مسلّطا على رقابهم محاربا الدعوة إلى العلم الصحيح و الإحترام لعقل الإنسان وتفكيره .

ونتيجة لتمرد الغرب وثورته على كل شيء من حوله ما دام لا توجد له أرضية صلبة مستوية ينطلق منها، لتصور مقبول للحياة و الإنسان والكون عامة، عاش الكثير من المتناقضات والتضاد وظل يهدم اليوم بمعاول تمرده ما بناه بالأمس، فمن الكلاسيكية التي كانت امتداداً طبيعياً لنظرية المحاكاة والتقليد التي أطلقها أرسطو – والتي تعني أن الإنسان محدود الطاقات متمسك بالتقليد، مع الميل إلى التحفظ واللياقة – إلى الاتجاه الرومانسي المؤسَّس على أنقاض سابقه، الذي وقف عاجزاً أمام تحقيق ما كان يصبوا إليه الغرب من التخلص من آثار القديم و محاكاته، وفي الاتجاه الرومانسي وجد ضالته لأنه مذهب ثوري متمرد على كل أشكال القديم و آثاره فقدّس الذات ورفض الواقع، وثار على الموروث، وادعى أن الشرائع والعادات والتقاليد هي التي أفسدت المجتمع، لذا يجب العمل على تحطيمها، والتخلص منها، لكنه فشل فشلا ذريعا في تغيير الواقع .

ثم تحول الغرب فراراً من المجهول إلى المجهول، ومن الضلال إلى الضلال، لعله يجد ضالته في اتجاه جديد، فاتجه نحو ما عُرف بالبرناسية، ثم فرّ إلى ما عرف بالواقعية التي تطورت فيما بعد إلى الرمزية التي كانت حلقة الوصل بين تلك المذاهب الفكرية والأدبية وبين ما يعرف اليوم بالحداثة وعلاقتها بالجانب الأدبي على أقل تقدير.

ولكن الذي يعد مؤسساً حقيقياً لتيار الحداثة من الناحية الفنية الأدبية هو: " بودلير " ،

عميد الحداثيين في الغرب والشرق على حدّ سواء ،الذي نادى بالغموض في الأحاسيس والمشاعر والفكر والأخلاق، كما قام المذهب الذي أراده على تغيير وظيفة الحواس عن طريق اللغة الشعرية، لذا لا يستطيع القاريء أو السامع أن يجد المعنى الواضح المعهود في الشعر الرمزي، كما تأثر رموز الحداثة وروادها في الغرب بالكاتب و الأديب الأمريكي المشهور " إدغار آلان بو " ، ثم تعاقب ركب الحداثيين في الغرب، وسلكوا نفس الطريق الذي بدأه " بودلير " وساروا على نهجه، حتى وصلت الحداثة الغربية إلى شكلها المتكامل والنهائي على يد الأمريكي اليهودي " عرزا باوند " والإنجليزي " توماس إليوت ".

ثم تسللت الحداثة الغربية إلى أدبنا ولغتنا العربية وفكرنا ومعتقداتنا و أخلاقنا ،كغيرها من المذاهب الفكرية والأدبية التي سبقتها إلى البيئة العربية _كالبرناسية، والواقعية، والرمزية، والرومانسية، والوجودية،_ وحينها وجدت لها في فكرنا و أدبنا العربي تربة خصبة، فسرعان ما نمت وترعرعت على أيدي روادها العرب، أمثال غالي شكري، وكاهنها الأول والمنظّر لها علي أحمد سعيد المعروف بـ " أدونيس "، وزوجته خالدة سعيد من سوريا، وعبد العروي من المغرب، وصلاح فضل، وصلاح عبد الصبور، و محمد عفيفي، و أمل دنقل من مصر، وعبد الوهاب البياتي من العراق، وعبد العزيز المقالح من اليمن، وحسين مروة من لبنان، ومحمود درويش، وسميح القاسم، وكمال أبو ديب من فلسطين، وعبد الله الغذامي، وسعيد السريحي من السعودية، ومحمد أركون من الجزائر ،وغيرهم [1] .

(1)الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها للدكتور : سعيد بن ناصر الغامدي (ط1 دار الأندلس الخضراء _جدة_ المملكة العربية السعودية1424ه_2003م) ص92 وما بعدها ، الحداثة في منظور إيماني للدكتور: عدنان علي رضا النحوي (ط1 دار النحوي _الرياض_ المملكة العربية السعودية1988م) ص39 وما بعدها ،الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر لعبدالرحمن اليعقوبي كاتب مغربي ،باحث في.

وقد أشار غالي شكري في كتابه " الشعر الحديث إلى أين؟ " إلى الروافد التي غذت بذرة الحداثة العربية، فقال: " كانت هذه المجموعة من الكشوف تفصح عن نظرة تاريخية تستضيء بالماضي لتفسر الحاضر، وتتنبئ بالمستقبل، فالمنهج الجدلي، والمادية التاريخية يتعرفان على أصل المجتمع، ثم يفسران أزمة العصر، أو النظام الرأسمالي، ثم يتنبآن بالمجتمع الإشتراكي الذي ينعدم فيه الصراع الطبقي "(1).

<u>الأسس التي قامت عليها الحداثة :</u> قامت الحداثة على أربع مرتكزات هي :

1-العقلانية: وتعد العقلانية مبتدأ الحداثة وخبرها ، فلا توجد حداثة من غير أساس عقلاني كما يؤكد آلان تورين ،فهي انتصار للعقل في مختلف مجالات الحياة والوجود، وبناء مجتمع عقلاني خالي من الموروثات القديمة التي تقوم على أساس ديني .

2-التاريخانية: أي أن الحداثة قامت على أساس معقولية التحول ، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع ، يحدد مراحلاً لنموه وتطوره ، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم .

3-الحرية: كأرضية تعين شرعية السلطة ، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية، دون إكراه أو قيد .

4-العلمانية:أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية (2).

= الفلسفة والفكر الإسلامي(ط مركز نماء_ الرياض_ المملكة العربية السعودية1435ه) ص15 وما بعدها، الحداثة للدكتور مسعد محمد زياد _دكتور الأدب الحديث والنقد بجامعة الخرطوم ،ومحاضر في العلوم اللغوية والتربوية ،ومستشار تربوي لمنتديات الحصن النفسي ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية للدكتور عبد الوهاب المسيري (ط مكتبة الشروق الدولية _القاهرة _ 2006م) ص100 وما بعدها ، كتاب في جريدة _أصدرته منظمة اليونسكو عام1996م _ العدد125 _يناير2009م .

(1) شعرنا الحديث إلى أين ؟ للدكتور: غالي شكري (ط1 دار الشروق _القاهرة 1991م) ص31 .

(2) روح الحداثة لطه عبد الرحمن (ط1 المركز الثقافي العربي_ الدار البيضاء _ المغرب 2006م) ص24 وما بعدها ، أهم القضايا التي عالجها عبد الله محمد الغذامي في كتابه :الموقف من الحداثة ومسائل أخرى للباحثة: خديجة الوافي رسالة تكميلية لنيل شهادة الماستر _ جامعة محمد بوضياف بالمسيلة من ص28 إلى ص32 .

الهدف الذي تسعى إليه الحداثة : تسعى الحداثة إلى الأمور الآتية :

1 - رفض مصادر الدين: الكتاب والسنّة والإجماع، وما صدر عنهم من عقيدة، بالإضافة إلى رفض أحكام الشريعة والدعوة إلى نقد النصوص الشرعيّة نقداً أدبياً .

2 - الدعوة إلى إنشاء فلسفات حديثة على أنقاض الدين، والثورة على الأنظمة السياسية الحاكمة وخاصة الإسلامية منها، لأنها في منظورها رجعية متخلفة غير حداثية، إضافة إلى تبني النظريات الماركسية ونظريات داروين في أصل الأنواع .

3 - التركيز على تحطيم التقاليد التي تربت عليها الأجيال الناشئة، من قيم و أخلاق، بالإضافة إلى الثورة على جميع القيم الدينية والاجتماعية، وحتى الاقتصادية والسياسية.

4-تأليه الإنسان ،والعقل ،والعلم المادي ،وإعلان أن حرية العقل هي أساس كل نهضة وتقدم .

5- الترديد الدائم بأنه كما يجب أخذ التقنية عن الغرب فإنه يجب أخذ الأفكار والثقافة والفلسفات والمذاهب والقيم .

6- التركيز على أن الحداثة رؤيا شاملة للحياة والوجود ،وأنها عقيدة ومضمون أبدي، ومفهوم حضاري جديد كامل شامل[1]. يقول أدونيس في كتابه " الثابت والمتحول ": لا يمكن أن تنهض الحياة العربية، ويبدع الإنسان العربي إذا لم تنهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي، ويتخلص من المبنى الديني التقليدي الإتباعي "[2] .

وهذه الدعوة الصريحة والخبيثة في حدّ ذاتها دعوة جاهزة للثورة على الدين الإسلامي، والقيم و الأخلاق العربية الإسلامية، والتخلص منها، والقضاء عليها، وليست دعوة

---

(1)الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها للدكتور : سعيد بن ناصر الغامدي ص53 ، 2235 ،2236

(2) الثابت والمتحول لأدونيس (ط دار العودة _ بيروت) ص34 ، مصطلح الحداثة عند أدونيس للباحث: منصور زيطه رسالة ماجستير في الأدب العربي _جامعة قاصدي مرباح ورقلة ص 53 ،66 .

للتجديد بمفهومه المتعارف عليه في اللغة فهو لا يهتم بالأدب والشعر فقط كما يدّعون، و إنما هم دعاة للهدم والتخريب وترك الدين كلياً وجزئياً ، كما يعلنون عن ذلك صراحة في كتبهم النقدية ودواوينهم الشعرية ومؤلفاتهم بشكل عام .

المطلب الثالث : سبب احتفاء الفكر الحداثي بمقاصد الشريعة الإسلامية .

يرجع احتفاء الفكر الحداثي بمقاصد الشريعة الإسلامية إلى الأمور الآتية :

1/ أنهم لم يستطيعوا فرض أفكارهم مباشرة على المجتمع الإسلامي المعظم للنصوص الشرعية ،والذي لا يقبل أي تعارض صريح مع النصوص الشرعية ، فعمدوا إلى المقاصد الشرعية ، ففرغوها من معانيها الصحيحة ليستخدموها حسب أهوائهم .

2/ لما كانت المقاصد الشرعية موضوعة لأجل مصلحة العباد ،وجد الحداثيون منها سبيلاً لتحقيق هدفهم باعتبار ما يحمله شباب العصر من عقد نفسية، وقلق ذاتي من القديم الموروث، ومحاولة الثورة عليه، والتخلص منه، والبحث عن كل ما هو جديد يتوافق وروح عصر التطور العلمي والمادي، ويواكب الإديولوجيات الوافدة على عالمنا العربي الإسلامي ، فعمدوا إلى المقاصد وغلفوها بغلاف شرعي زاعمين تحقيق ما يرجوه المجتمع من مواكبة العصر ، ولكنهم في الحقيقة كانوا يدسون أفكارهم من وراء ستار المقاصد والمصالح .

3/ لما كان بعض المسلمين _لشديد الأسف _ ينظرون إلى علم أصول الفقه على نظرة صارمة وأنه غير صالح لتحيق متطلبات العصر،انطلق الحداثيون من تلك الثغرة فانتقدوا أصول الفقه وشنوا عليه هجوماً شرساً ،وأرادوا المقاصد بديلاً عنه بهدف : تخفيف حد النظرية الصارمة لأصول الفقه ، وذلك باستبدالها بمفهوم جديد ،وهي مقاصد الشريعة[1] ، لكنهم استخدموها حسب أهواءهم، وليس كحسب مراد الشارع منها.

(1) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون _ طبعة المركز الثقافي العربي _ ص170 .

4/ اعتبر الحداثيون أن المقاصد هي الملاذ الوحيد الذي يمكن المجتهد الحداثي من نسخ ما فُقِدت مصلحته ،فيتخلص من سلطة النص ،ويصبح حراً في كيان التشريع الإسلامي(1) . يقول عبد المجيد الشرفي :(ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص ، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم مع حاجات المجتمع الحديث ،ويتعين تبعاً لذلك الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين(2).

المبحث الأول : الحداثة وعلم مقاصد الشريعة بين التفعيل والإلغاء .

المطلب الأول : إلغاء مقاصد الشريعة بفكرة النص المفتوح .

النص المفتوح : هو النص القابل للتأويل المستمر ،والتحول الدائم، والتغير حسب الأحوال والفروق والبيئات والحضارات والعصور ،وله أبعاد فلسفية وتاريخية وسياسية؛ فأما البعد الفلسفي: فقائم على الأساس المادي، والعقل المادي الذي يؤكد أصحابه دائماً بأن (الحقيقة الثابتة) ليست سوى صناعة لغوية ،أما البعد السياسي (الأيديولوجي)فقائم على أن أهمية الشيء مرهونة بنتائجه، وهنا نلتقي مع (البراغماتية) ، وقد ظهر مصطلح النص المفتوح لأول مرة في الغرب عام1958م حين أصدر :(أمبرطو إيكو) كتابه (الأثر المفتوح) ثم انتقل إلى النقد العربي ومنه إلى النص الديني، حيث تبناه الحداثيون ؛ إذ كان يخدم تسويق أفكارهم(3) .

وفي القول بفكرة النص المفتوح ما فيه من إلغاء مقاصد الشريعة :حيث تقصد الشريعة الإسلامية إلى حفظ الكليات الخمس، والتي هي حفظ الدين ،والنفس ،والعقل ،

(1)مقاصد الشريعة ورقة نقدية للأغلاط المعرفية عند التيار الحداثي: الحضرمي أحمد الطلبة، مركز سلف للبحوث ص3 .

(2) لبنات لعبد المجيد الشرفي (طبعة دار الجنوب) ص162 .

(3) الأثر المفتوح لأمبر طو إيكو_ترجمة :عبدالرحمن بو علي (ط2001:2م_دار الحوار_ سوريا) ص1 ،2.

والنسل ، والمال : والقول بفكرة النص المفتوح، تضييع لتلك الكليات : فنجد أبو زيد مثلاً : ينادي بتأويل النصوص الشرعية تأويلاً مفتوحاً متنوع القراءات بحسب نوعية وعدد القراء؛ لأنه يرى أن التمسك بحرفية النص ودلالاته اللغوية يجعل النص مغلقاً، ومن ثم ينحصرفهم النص في أقلية مستبدة مسيطرة حسب قوله،لذا فلابد من تأويل النصوص الشرعية تأويلاًمفتوحاً كلٌ بحسب رأيه وهواه ومزاجه[1]،ومن زاوية أخرى يدرس أركون نصوص الوحي وفق مفهوم(النص المفتوح)، وضمن منظور الدلالات المفتوحة القابلة للتجدد مع تغير آفاق القراءة، المرتهن بتطور الواقع اللغوي والثقافي . حسب كلامهم .[2] . وفي هذا من إضاعة الكليات الخمس، والتي على رأسها الدين ما هو غني عن التوضيح ،فنجد كل إنسان يتأول النص حسب مصلحته فقط غافلاً عن مصالح الآخرين، أو مصالحه هو الأخروية والدنيوية ،والتي لم يدركها لقصور عقله وقصور علمه عن إدراكها حين كان يؤول النص ، وفي ذلك من مفاسد الدين والدنيا ما لا يعلمه إلا الله ، فضلاً عن أنه ينقض أصلهم القائل: بأن للشريعة مقاصد .

المطلب الثاني: إلغاء مقاصد الشريعة بفكرة تقديم المصلحة على النص .

المصلحة : هي كل ما فيه جلب المنفعة ودفع المضرة لمجموع المسلمين ولأفرادهم على سبيل العموم والخصوص[3] ، وهذه المصلحة لابد أن تكون تابعة للنص الشرعي ،وأي مصلحة كانت مقابلة للنص، فلا عبرة بها حتى وإن كانت من كبار

(1)تاريخيةالنص القرآني عند نصر حامد للباحثة: أسماء حديد_جامعة فرحات عباس سطيف _الجزائر ص168ومابعدها.

(2) منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية (دراسة في مقاربة محمد أركون للعقل الإسلامي)لضرار بني ياسين بحث في مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلد 42 ملحق 1 _2015م .

(3)مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور 214/3 ،نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني (ط2 الدار العالمية للكتاب الإسلامي- 1412 هـ - 1992م) ص234 .

المجتهدين[1] ، لكن الحداثيون جعلوا المصلحة مقدمة على النص ،من وجهين: الأول: هو المخالفة الصريحة للنص، الثاني: تأويل النصوص على مقتضى المصالح التي وضعوها بعقولهم ، حتى لا تكون عائقًا عن الحداثة والتقدم[2]، وفي هذا يقول حسن حنفي : وتقدم المصلحة على النص والإجماع عند التعارض لأن إنكار الإجماع ممكن، وإنكار المصلحة مستحيل[3]، ويقول فهمي هويدي: إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المعتبرة،فلا مجال لتطبيق الأولى،وتغلب المصلحة على النص في الثانية[4]،فمرادهم من ذلك ألا يتقيدوا في التعامل مع النص،وتعليق الحكم بمفهوم عام هو المصلحة، دون أن يضعوا لها تعريفاً أوضابطاً،ليتوصلوا من خلال ذلك إلى مقصودهم ومرادهم لا مرادالشرع يقول أبو زهرة: (إن مهاجمة النصوص، أو تخصيصها بالمصالح هو أسلوب شيعي، أُريد به تهوين القدسية التي يعطيها الجماعة الإسلامية لنصوص الشارع)[5]،وفي ذلك كله إلغاءٌ لمقاصد الشريعة وتعطيل لها.

---

(1)مثاله :ما فعله أبو بكر في حرب الردة، فعمر قال: يا أبا بكر "كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ؟ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ ". قال أبو بكر: "وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ..."(أخرجه البخاري في صحيحه باب وجوب الزكاة رقم 1399 105/2، مسلم في صحيحه باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله رقم20 51/1) ولما بين لهم أبو بكر أن ما يرونه إنما هو مخالف لما ورد عن رسول الله ﷺ تركوا ما ظنوه مصلحة – وهم صحابة مجتهدون – وعملوا بما ورد في النص. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية للدكتور عابد بن محمد السفياني (ط1 مكتبة المنارة، – المملكة العربية السعودية1408هـ – 1988م) ص501 بتصرف .

(2)معركة النص لفهد بن صالح العجلان (ط1مركز البيان للبحوث والدراسات1433 هـ) 128/1 .

(3) من النص إلى الواقع لحسن حنفي (طبعة كتب عربية) ص491 .

(4) التدين المنقوص لفهمي هويدي (طبعة : دار الشروق) ص176 .

(5)أحمد بن حنبل، لأبي زهيرة (طبعة دار الفكر العربي. القاهرة) ص359 .

المطلب الثالث : إلغاء مقاصد الشريعة بتعطيل كثير من النصوص التي لا تتواكب _في حد زعمهم_ مع العصر الحديث .

فالحداثيون يريدون جعل نصوص الكتاب والسنة متقيدة بزمانها ،وهدم الدين الإسلامي القائم ،وجعل الدين القائم على المصالح هو الدين الجديد ، فالجابري مثلاً : يرى أن قطع يد السارق لا يصح تطبيقه إلا إذا كان المجتمع مثل ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كأن يكون مجتمعاً بدوياً صحراوياً[1]،ويقول العلايلي: إن إنزال الحد لا يتفق مع روح القرآن الذي جعل القصاص صيانة للحياة ، وإشاعة للأمن العام ، وليس لجعل المجتمع عبارة عن مجموعة من المشوهين ، هذا مقطوع اليد ، والآخر مقطوع الرجل ، والآخر مفقوء العين ، أو مصلوم الأذن أو مجدوع الأنف[2]

ويقول جودت سعيد: الكفر ليس ذنباً دنيوياً ،وإنما ذنب أخروي ، فالله يحاسب الكافر عليه ، والكافر له حق أن يعيش ، والملحد له حق أن يعيش محترماً ،وإن استطاع الملحد أن يقنع الناس بإلحاده فلا حرج عليه ، لكنه لا يفرض رأيه بالقوة ، ويجب أن نزيل التنابز بالكفر ..فلكل إنسان الحق في أن يكفر وأنت لك الحق أن تكفر ، فليس الكفر عيباً دنيوياً ،والعيب الدنيوي أن تظلم الناس ،ولا تعطي الكافر الحق في أن يعيش بالعدل[3]

ويقول قاسم أمين :إن المسلمين في جميع أزمان تمدنهم ، لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية ، ولم يتوصلوا إلى ما وصلت إليه الأمة اليونانية ، من جهة وضع النظامات اللازمة

(1) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري (طبعة مركز دراسات الوحدة العربية) ص60 .

(2)أين الخطأ ، تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد لعبد الله العلايلي (ط1دار العلم للملايين _بيروت _لبنان 1411ه) ص80.

(3)المدرسة العصرانية في نزعتها المادية ص225 .

لحفظ مصالح الأمة وحريتها[1] ،فهم يخطؤون من يظن أن تطبيق الشريعة يعني تطبيق أحكامها ، لأن الحق في تطبق روحها ،ويكون ذلك بالمحافظة عليها ورعاية مصالحها وجعلها في تطور دائم ؛ لأنها منهاج وطريق مستقبل ، وكمال المنهج إنما يكون بتطبيقه تطبيقاً سديداً دائماً ،وجعله يواكب ركب الحياة[2] ، فظهر بذلك أنهم يريدون هدم الدين وإلغاء مقاصد الشريعة بتعطيل كثير من النصوص[3].

المطلب الرابع : إلغاء مقاصد الشريعة بجعل العقل وحده ضابطاً لها .

وفي ذلك يقول فتحي عثمان : إن هذا العقل هو عدتنا الوحيدة للحكم على الأشياء ، فماذا يبقى لنا إذا فقدناه؟ ... أنا لو خيرت بين ديني وعقلي لآثرت عقلي لأني قد أصبحت به متديناً [4] ،ويقول محمد عمارة ممتدحاً ذلك: لقد أوجبوا عرض النصوص والمأثورات على العقل ، فهو الحكم الذي يميز صحيحها من منحولها ، ولا عبرة بالرواة ورجال السند مهما كانت هالات القداسة التي أحاطهم بها المحدِثون، وإنما العبرة بحكم العقل في هذا المقام... وهكذا كانت حجج العقل وبراهينه قاضية وحاكمة على حجج السمع[5] ، ويقول محمد عبده: الأصل الأول للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض[6] ، ويقول إلياس قويسم: ((إن العقل ناسخ

(1)جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث لجمال سلطان (ط1 مركز الدراسات الإسلامية بريطانيا1412ه)ص51.

(2)جوهر الإسلام لمحمد سعيد العشماوي (طبعة دار سينا) ص23 ، 37 .

(3) موقف اللبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين لصالح محمد الدميجي (طبعة مركز الدراسات والبحوث _ البيان) ص591 وما بعدها .

(4) الفكر الإسلامي والتطور للدكتور فتحي عثمان (طبعة الأولى : الدار الكويتية 1388ه) ص37 ، 38 .

(5) تيارات الفكر الإسلامي للدكتور محمد عمارة (طبعة1 دار الشروق _ القاهرة 1411ه) ص71 ،الإسلام وفلسفة الحكم للدكتور محمد عمارة ((طبعة دار الشروق _ القاهرة 1409ه) ص180 .

(6) الإسلام والنصرانية لمحمد عبده ص74 .

للنص، بمعنى أن أحكام القرآن قد تكيفت مع واقع ثقافي مرتبط بمكان وزمان معينين، ومع تجدد الواقع وأحكامه وجب تجديد النص، وبما أن النص ثابت وجب نسخ بعض عناصره التي لا تتجاوب وروح العصر، نظرا لأن الإنسان قد خرج من بيئة إلى أخرى، من بيئة ميتافيزيقية إلى بيئة علمية عقلية، وبما أن اللاحق ينسخ السابق إن تعارض معه فإن الواقع الحديث ينسخ كل الأحكام والشرائع المسلطة عليه، وبما أنه وصل إلى قدر من العقلانية التي تخول له رفع الوصاية الشرعية عليه، فإنه ارتأى التحرر، بل لنقل التحلل من سلطة النص والتحول إلى سلطة العقل)) ، وفي هذا كما نرى نسخ لسلطة الإله وتثبيت لسلطة الإنسان، نسخ للثوابت بالتيه والتحول، نسخ لسلطة النقل- بسلطة العقل- ، ومن ثم إهدار للنصوص الشرعية ،وإهدار لمقاصد الشارع الحكيم منها، إنها دعوة ممن يزعمون حماية النص القرآني إلى إهداره وسلبه صفة القدسية حتى نفعل فيه ما نشاء، وكل ذلك باسم التقدم والإصلاح والحداثية[1]

فلا إله إلا الله كم نفي بذلك من حق وكم أُثبت به من باطل ، كم أميت بها من هدى ،وكم أحيي بها من ضلالة، كم هدم بها من معقل الإيمان ،وكم عمر بها من دين الشيطان .

المطلب الخامس: إلغاء مقاصد الشريعة بتحميل النصوص الشرعية ما لا تحتمله من المقاصد.

فنجدهم يدعون إلى وحدة الأديان، والمقصد هو حفظ السلام الذي دعا إليه الإسلام، مستشهدين بآيات كريمات نحو قوله تعالى :"وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا... "[2]،وفي ذلك يقول محمود أبو رية: ولأني قضيت حياتي كلها في الدعوة إلى

(1)العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام لأبي سفيان مصطفى باحُو السلاوي المغربي(ط1المكتبة الإسلامية ، القاهرة – جمهورية مصر العربية1433 هـ – 2012 م)1/283، 284 .
(2)سورة آل عمران : من الآية 103 .

اتحاد رجال الأديان ،كما اتحدت أصول الأديان ، وأن ينبذوا ما نشأ من خلاف بينهم يكرهه الله مالك الملك ،وأن يعتصموا بحبل الله جميعاً وألا يتفرقوا ، وأن يعقدوا الخناصر على القيام بنشر ما يدعو إليه الدين الحق من كرائم الآداب وأمهات الفضائل ، ويكونوا قدوة حسنة لمن ورائهم من المتدينين ، وبذلك يسعد الناس جميعاً ،ويعيشون في مهنأ وصفاء،وقد استخرت الله في أن أنشر هذه الرسالة الموجزة لأبين لإخوتي المخلصين من أهل الأديان أجمعين[1]، ويقول حسن الترابي : إن الوحدة الوطنية تشكل واحدة من أكبر همومنا ، وإننا في الجبهة الإسلامية نتوصل إليها بالإسلام على أصول الملة الإبراهيمية ، التي تجمعنا مع المسيحيين ،بتراث التأريخ الديني المشترك ،وبرصيد تأريخي من المعتقدات والأخلاق ،وإننا لا نريد الدين عصبية عداء ، ولكن وشيجة إخاء في الله الواحد[2]، وإننا لنرجو أن يطمئن أهلنا ومواطنونا من أهل الكتاب عامة ،والمسيحيين خاصة ، على أن أصول ديننا التي هي أقرب إلى أصول دينهم تسعنا وتسعهم ،ونحن وهم سواء في الإيمان بمعاني التوحيد والأخلاق والعبادة لله والمسؤولية أمام الله[3] ،ويقول عبد العزيز جاويش :الإسلام بني أصلاً على المسيحية ، وفهم المسيحية واجب على كل مسلم ومسلمة ، فهو كطلب العلم بمثابة الفريضة[4]، ويقول أحمد زكي أبو شادي: ومن خير الحركات التي عرفناها في العالم الجديد حركة(البرلمان العالمي للديانات) الذي اشتركنا في تأسيسه وأصبحت له منزلة مرموقة في دوائر وأقطار شتى حيث يعمل جاهداً لخلق التعاون

(1)دين الله واحد على ألسنة جميع الرسل لمحمود أبو رية (طبعة دار الكرنك _ مصر) ص20،19 .

(2)مناقشة هادئة لبعض أفكار الترابي،الأمين الحاج محمد أحمد (ط1_مركز الصف الإلكتروني 1415ه)ص146 .

(3) تجديد الفكر الإسلامي للدكتور حسن عبد الله الترابي (الطبعة الثانية _ الدار السعودية 1407ه) ص408 .

(4) الاتجاهات العقلانية الحديثة لعبد العزيز جاويش ص411 .

بين الأديان الكتابية[1] ،ويتضح مما سبق :أن الحداثيون يريدون بهذه الدعوة الخبيثة هدم الإسلام، وإلغاء الفوارق بين الإسلام والكفر تحت ستار المقاصد .

المبحث الثاني: شبهات الفكر الحداثي حول اجتهادات لبعض الصحابة ،والرد عليها،

المطلب الأول : إلغاء عمر رضي الله عنه العمل بالنص، إعمالاً لقاعدتنا: الأحكام تتغير بتغير الزمان، باعتبار المصالح في كل زمن.

قام الحداثيون بتوظيف بعض الأحداث للاستدلال بها على أن المصلحة مقدمة على النص ، وأن الأحكام تتغير بتغير الزمان ، باعتبار المصالح في كل زمن ، معتمدين على بعض اجتهاداتِ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، فهم انتهوا إلى أن عمر رضي الله عنه راعى المصالح وبنى عليها أحكاماً في عدة قضايا بغير ما حكمت به الشريعة مما يبين أن مراعاة المصلحة في كل زمان لتطبيق الأحكام الملائمة لذلك الزمن، وأن تقديم المصلحة على النص ليس فعلاً مبتدعاً ، وإنما هو فعل الصحابة ، يقول نصر حامد: ونرجع إلى مواقف عمر بن الخطاب من نص المؤلفة قلوبهم ؛ فلو تعامل مع النص تعاملاً حرفياً ولو لم يستطع أن يضه في سياقه لما استطاع أن يكشف علته التي إذا انتفت انتفى الحكم ، والذي هو هنا إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبهم من الصدقات مقرراً لهم بالنص ، إذن عمر لم يتعامل مع النص كسلطة دائمة عندما وضعه في سياقه[2] ، وقد تمسك الحداثيون باجتهاد عمر رضي الله عنه في قضية السرقة : حينما لم يقم الحد على غلمان لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة رجل فانتحروها[3]، فقال الحداثيون: متى ما تغير هذا السياق وجب تغير الحكم وفق المعطيات والمصالح الجديدة لأي عقوبة ،حيث إن عقوبة قطع يد السارق مثلها مثل

---

(1) ثورة الإسلام للدكتور: أحمد زكي أبو شادي (طبعة مكتبة الحياة _بيروت) ص131 ،133 .

(2) مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد (طبعة المركز الثقافي العربي) ص104 .

(3)أخرجه مالك في الموطأ باب القضاء في الضواري والحراسة رقم 2905 2/470 ، البيهقي في السنن الكبرى باب ما جاء في تضعيف الغرامة رقم 17287 8/483 .

أي عقوبة أخرى ليست مقصودة لذاتها ولا حرج البتة في التخلي عنها واستبدالها بعقوبات أخرى تتماشى مع الأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة(1) ، كما تمسكوا باجتهاده ﷺفي سهم المؤلفة قلوبهم ، فكان المؤلفة قلوبهم يعطون من الزكاة ولكن عمر رضي الله عنهمنعهم ذلك ،وقال :" إِنَّ رَسُولَ اللهِﷺكَانَ يَتَأَلَّفُكُمَا وَالْإِسْلَامُ يَوْمَئِذٍ ذَلِيلٌ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ فَاذْهَبَا، فَأَجْهِدَا جَهْدَكُمَا لَا أَرْعَى الله عَلَيْكُمَا إِنْ رَعَيْتُمَا(2)،وهكذا اتخذ الحداثيون من هاتان الواقعتان دليلاً على وجوب تعطيل النص مراعاةً للمصلحة .

المطلب الثاني: رد الشبهة ، وبيان أن العمل بالنصوص ثابت، وأن المتغير إنما هو الحكم في بعض القضايا لاختلاف الحيثيات المتعلقة بها .

إن العمل بالنصوص ثابت، وأن المتغير إنما هو الحكم في بعض القضايا لاختلاف الحيثيات المتعلقة بها ،وهو ما يسميه الأصوليون بتحقيق المناط ،وهي المسائل التي اتفقوا على تعليق الحكم فيها على علة أو وصف أو عرف أو عادة ، فيبحثون عن تلك العلة والوصف ويحكمون بموجب ذلك البحث ، فإذا جاءت مسألة بحيثية معينة ثم جاءت مسألة أخرى بحيثية أخرى كانت المسألة الثانية مغايرة للأولى في الحكم ، وأصبحت حادثة جديدة تتطلب حكماً جديداً ولا يُنزل عليها الحكم الأول(3)،وهذا هو عين ما فعله عمررضي الله عنه، فهو لم يعطل الحدود بل اشترط لتحقيق النص الشرعي أن تتوفر شروطه وتنتفي موانعه وهذا هو العمل بالنص وبيان ذلك:أنه في قضية

(1)النص القرآني لطيب تيزني (ط: دار الينابيع) ص219، الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي (ط:دار الطليعة) ص70.

(2)السنن الكبرى للبيهقي تحقيق: محمد عطا (ط3دار الكتب ،بيروت- لبنان1424ه)رقم 13189 32/7.

(3)تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي لأبي عبد الله بدر الدين الزركشي(ط1مكتبة قرطبة للبحث العلمي- 1418هـ-1998م)320/3،الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن الآمدي(ط المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان)302/3.

السرقة:لم يعطل عمر رضي الله عنه الحد،فقد ثبت أنه ﷺ أراد أن ينفذ الحد ثم تراجع عنه لوجود شبهة وهي أن الغلمان فعلوا ذلك لأجل أن ينقذوا أنفسهم من الموت ،وكان العام عام مجاعة فعن يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَاطِبٍ قال: أَمَرَ عمرﷺ كَثِيرَ بْنَ الصَّلْتِ أَنْ يَقْطَعَ أَيْدِيَهُمْ ، ثُمَّ أَرْسَلَ بَعْدَمَا ذَهَبَ فَدَعَاهُ وَقَالَ: "لَوْلَا أَنِّي أَظُنُّ أَنَّكُمْ تُجِيعُونَهُمْ حَتَّى إِنَّ أَحَدَهُمْ أَتَى مَا حَرَّمَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَقَطَعْتُ أَيْدِيَهُمْ[1] ، فهنا الحد لم يثبت أصلاً حتى يعطله عمرﷺ _كما تقولون_ وإنما وجدت شبهة فدرأ عمرﷺ لأجلها الحد عملاً بقول رَسُولُ اللَّهِﷺ:«ادْرَءُوا الحُدُودَ عَنِ المُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي العَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي العُقُوبَةِ»[2]،أما ما فعله ﷺفي سهم المؤلفة قلوبهم: فليس تعطيلاً للنص وإنما عدم تعدية الحكم لعدم انطباق علة الحكم في الواقعة الجديدة ،وذلك لأن محل الحكم "وهو كونهم من المؤلفة قلوبهم" لم يعد موجوداً في ذلك الزمان ، كما أن في هذا تقرير لما كان في زمن النبي-ﷺ- من حيث المعنى، وذلك أن المقصود بالدفع إليهم كان إعزاز الإسلام لضعفه في ذلك الوقت لغلبة أهل الكفر ، ولما تبدلت الحال بغلبة أهل الإسلام صار الإعزاز في المنع،فالإعزاز هو المقصود وهو باق[3] .

الخاتمة

هذا وكانت أهم النتائج التي توصلت إليها في بحثي هذا ما يأتي:

---

(1)أخرجه البيهقي في السنن الكبرى باب ما جاء في تضعيف الغرامة رقم 17287 483/8 .

(2)أخرجه الترمذي في سننه ،وقال: **وقفه أصح من رفعه** باب ما جاء في درء الحدود رقم 1424 33/4 ، البيهقي في السنن الكبرى باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات رقم 17057 413/8 .

(3)روح المعاني في تفسيرالقرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين الألوسي(ط1دارالكتب العلمية-بيروت1415هـ)312/5

1- إن مكمن خطر الفكر الحداثي ليس في إزاحة الدين ،فالمجتمع المسلم لا يقبل بهذا أبدا ، بل خطره في تمييع الدين شيئاً فشيئا .

2- إن المقاصد التي عند الأصوليين وجزئيات الأحكام تحتها ،وطريقة الوصل بينهما مختلفة تماماً عن الفكر الحداثي للمقاصد والجزئيات، فالدين عند الأصوليين قائم على النصوص والتي منها المقاصد ، أما عند الحداثيين فالمقاصد أولاً ثم يبنى عليها الدين.

3- إن الفكر الحداثي لا يُولي المقاصد الشرعية أيةً أهمية ،وإنما يجعلها ستاراً يبث من وراءه أفكاره ومعتقداته في المجتمع المسلم، فنجده ينادي بفكرة النص المفتوح ؛ ليفتح بذلك باب الاجتهاد على مِصْراعيه فيقول من شاء في الشريعة ما شاء في الوقت الذي يشاء وبالكيفية التي يشاء ، ونجده يقدم المصلحة على النص ، كيف؟ وهي تابعة له ،ويعطل كثيراً من النصوص التي لا تتواكب _في حد زعمه_ مع العصر الحديث ،كيف؟ وهل يُصْلِحُ الآخرين إلا ما صَلُح به الأولين والذي جاءهم من لدن حكيم خبير ، ونجده يجعل العقل وحده ضابطاً للمقاصد الشرعية ،كيف؟ وهل كان فساد العالم وخرابه إلا بتقديم العقل وجعله وحده ضابطاً للمقاصد ؟ هلا علموا أن ضلال إبليس _لعنه الله_ كان بسبب إستبداده بالرأي في مقابلة النص ، واختياره الهوى في معارضة الأمر ، وأخيراً نجدهم يحملون النصوص الشرعية ما لا تحتمله من المقاصد : فيدخلون بعض الجزئيات في مقاصد هي ليست لها ولا تدخل تحتها، مستندين فيما سبق على اجتهادات لبعض الصحابة : تم والحمد لله تفنيدها .

<u>التوصيات:</u> لقد حقق التيار الحداثي اختراقات نخبوية بينة في معظم الأقطار الإسلامية وله في بعضها غلبة وتفوق، لذا كان ولابد من تدارك هذا الأمر والاجتهاد في دفعه ورده وقمعه ،والعمل العقدي الوقائي من شروره، والعلاج الناجح لصدّه وتطهير بلاد المسلمين منه بكافة الوسائل المشروعة، وتبسيط المقاصد لعموم المسلمين

وألا تكون محصورة في الإطار النخبوي ،وتربية الناس على المنهج العقدي القويم القائم على التسليم للكتاب وللسنة النبوية المطهرة، وغرس منهج أهل السنة والجماعة في نفوسهم في جميع أمور الدين، أصوله وفروعه، تحصينا لهم من كل فكرة وافدة أو منهج مخالف، فما أوتي الناس و انخدعوا بالفكر الحداثي وغيره إلا بسبب ضعف تربيتهم على الولاء لدين الإسلام و أهله .

المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم.**

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

1. صحيح البخاري تحقيق: محمد زهير (ط1دار طوق النجاة 1422ه)
2. صحيح مسلم تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (ط دار إحياء التراث العربي – بيروت)
3. سنن الترمذي تحقيق:أحمد محمد شاكر (ط2 مطبعة مصطفى البابي- مصر1395 ه - 1975م)
4. موطأ الإمام مالك تحقيق: بشار عواد (ط مؤسسة الرسالة 1412 ه)
5. السنن الكبرى للبيهقي تحقيق: محمد عطا (ط3دار الكتب ،بيروت- لبنان1424ه)

فهرس كتب الفقه وأصوله

1. الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن سيد الدين علي الثعلبي الآمدي (ط المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان)
2. أحمد بن حنبل، لأبي زهيرة (طبعة دار الفكر العربي. القاهرة)
3. تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي لأبي عبد الله بدر الدين الزركشي(ط1مكتبة قرطبة للبحث العلمي- 1418ه-1998م)
4. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين الألوسي(ط1دارالكتب العلمية-بيروت1415ه)
5. علم المقاصد الشرعية: نور الدين بن مختار الخادمي (ط1 مكتبة العبيكان 1421ه)
6. مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي تحقيق:

محمد ابن الخوجة(ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،قطر1425هـ-2004 م)
7. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية محمد بن سعد بن أحمد بن سعود اليوبي (ط1 دار الهجرة - الرياض 1418هـ ، 1999م)
8. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للعلامة علال الفاسي المغربي(ط5 دار الغرب الإسلامي1413ه، 1993م)
9. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني(ط2الدار العالمية للكتاب الإسلامي 1412ه.

فهرس كتب اللغة

1. لسان العرب لمحمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ط3دار صادر بيروت1414 هـ)
2. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (ط4 دار العلم للملايين بيروت1407هـ

فهرس كتب الحداثة وما يتعلق بها

1. الأثر المفتوح لأمبر طو إيكو _ترجمة :عبدالرحمن بو علي (ط2001:2م_دار الحوار_ اللاذقية_ سوريا)
2. الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي(ط: دار الطليعة)
3. الإسلام وفلسفة الحكم للدكتور محمد عمارة (طبعة دار الشروق _ القاهرة 1409ه)
4. الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها للدكتور : سعيد بن ناصر الغامدي (ط1 دار الأندلس الخضراء _جدة_ المملكة العربية السعودية1424ه_2003م)
5. أهم القضايا التي عالجها عبد الله محمد الغدامي في كتابه :الموقف من الحداثة ومسائل أخرى: خديجة الوافي رسالة تكميلية لنيل شهادة الماستر _ جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
6. أين الخطأ ، تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد لعبد الله العلايلي (ط1دار العلم للملايين _بيروت _لبنان 1411ه)
7. تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون _ طبعة المركز الثقافي العربي
8. تاريخية النص القرآني عند نصر حامد: أسماء حديد، جامعة فرحات عباس _سطيف.

9. تجديد الفكر الإسلامي للدكتور حسن عبد الله الترابي (ط2 الدار السعودية 1407ه)
10. التدين المنقوص لفهمي هويدي (طبعة : دار الشروق)
11 ترجمة المصطلح بين الشرق والغرب للدكتور محمد عبد المجيد _جامعة سلمان بن عبد العزيز _المملكة العربية السعودية
12. تيارات الفكر الإسلامي للدكتور محمد عمارة (طبعة1 دار الشروق _ القاهرة 1411ه)
13. الثابت والمتحول لأدونيس (ط دار العودة _ بيروت)
14. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية للدكتور عابد بن محمد السفياني (ط1 مكتبة المنارة، - المملكة العربية السعودية1408هـ - 1988م)
15. ثورة الإسلام للدكتور: أحمد زكي أبو شادي (طبعة مكتبة الحياة _بيروت)
16. جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث لجمال سلطان (ط1 مركز الدراسات الإسلامية ببريطانيا1412ه)
17. جوهر الإسلام لمحمد سعيد العشماوي (طبعة دار سينا)
18. الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر لعبدالرحمن اليعقوبي كاتب مغربي باحث في الفلسفة والفكر الإسلامي(ط مركز نماء_ الرياض_ م ع العربية السعودية1435ه)
19. الحداثة في منظور إيماني: عدنان النحوي (ط1 دار النحوي _الرياض.1988م)
20. الحداثة للدكتور مسعد محمد زياد _دكتور الأدب الحديث والنقد بجامعة الخرطوم ،ومحاضر في العلوم اللغوية والتربوية ،ومستشار تربوي لمنتديات الحصن النفسي
21. الحداثة والمقاومة لطه عبد الرحمن (ط1 مكتبة مؤمن قريش 2007م)
22. الحداثة وما بعد الحداثة للدكتور: طلعت عبد الحميد ،الدكتور: عصام الدين هلال ، الدكتور: محسن خضر (ط مكتبة الأنجلو المصرية 2003م)
23. دراسات معرفية في الحداثة الغربية للدكتور عبد الوهاب المسيري (ط مكتبة الشروق الدولية _القاهرة _ 2006م)
24. دين الله واحد على ألسنة جميع الرسل لمحمود أبو رية (طبعة دار الكرنك _ مصر)
25. روح الحداثة لطه عبد الرحمن (ط1 المركز الثقافي العربي_ الدار البيضاء _ 2006م)
26. شعرنا الحديث إلى أين ؟ للدكتور: غالي شكري (ط1 دار الشروق _القاهرة 1991م)

27. العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام لأبي سفيان مصطفى باحُّو السلاوي المغربي(ط1المكتبة الإسلامية ، القاهرة - جمهورية مصر العربية1433 هـ - 2012 م)
28. الفكر الإسلامي والتطور للدكتور فتحي عثمان (طبعة الأولى : الدار الكويتية 1388ه)
29. كتاب في جريدة _أصدرته منظمة اليونسكو عام1996م _ العدد125 _يناير2009م .
30. لبنات لعبد المجيد الشرفي (طبعة دار الجنوب)
31. مصطلح الحداثة عند أدونيس للباحث: منصور زيطه رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي _جامعة قاصدي مرباح ورقلة
32. معركة النص لفهد بن صالح العجلان(ط1مركز البيان للبحوث والدراسات1433ه)
33. مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد (طبعة المركز الثقافي العربي)
34. مقاصد الشريعة ورقة نقدية للأغلاط المعرفية عند التيار الحداثي للباحث :الحضرمي أحمد الطلبة_ مركز سلف للبحوث
35. من النص إلى الواقع لحسن حنفي (طبعة كتب عربية)
36. مناقشة هادئة لبعض أفكار الترابي،الأمين الحاج محمد أحمد (ط1_مركز الصف الإلكتروني 1415ه
37. منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية (دراسة في مقاربة محمد أركون للعقل الإسلامي)لضرار بني ياسين بحث في مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلد 42 ملحق 1 _2015م .
38. موقف اللبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين لصالح محمد الدميجي (طبعة مركز الدراسات والبحوث _ البيان)
39. النص القرآني لطيب تيزني(ط: دار الينابيع)
40. هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة (الحداثة والأصولية) للدكتورة: زينب عبد العزيز (ط1 دار الكتاب العربي_ القاهرة 2004م)
41. وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري (طبعة مركز دراسات الوحدة العربية).

الرؤية الحداثية للمقاصد الشرعية ـ عرض ونقد ـ

بقلم

د/ مريم محمد نجيب محمد عليوه

كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات بكفر الشيخ

جامعة الأزهر الشريف – جمهورية مصر

mariameliwa84@gmail.com

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ،وصلي الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى كل من اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فقد وُجدت نزعة بين الناس تدعو إلى إعادة قراءة أحكام الشريعة، أو بعضها بحسب المصالح الإنسانية، هذا التيار الذى سمى بالحداثيين :هو في حقيقته سلاح فتاك يحاول نقض بناء الشريعة المتين متخفياً تحت ستار التجديد والتطوير، وقد أولوا علم أصول الفقه–لاسيّما المقاصد الشرعية –عناية خاصة ليتوصلوا من ذلك لأغراضهم الدنيئة ، وفي هذا البحث حاولت إلقاء الضوء على تلك النقاط التي حاولوا من خلالها الالتفاف حول علم المقاصد ومحاولة تشويهه ،ووضعه في قالب جديد يخدم أهواءهم ،كما حاولت نقد تلك الآراء، وبيان مدى خطأ تلك الأدلة الواهية، والله من وراء القصد.

ولهذا آثرت أن يكون موضوع البحث:

الرؤية الحداثية للمقاصد الشرعية–عرض ونقد– .

- أهمية موضوع البحث:

1- بيان أن الشريعة الإسلامية مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهى رحمة كلها ،وعدل كلها، ومصالح كلها، وبهذا جاءت المقاصد الشرعية.

2-الوقوف في وجه أعداء الشريعة ممن يريدون تقويض الشريعة ،وحصرها في نطاق الأهواء، وتشويه الأسس التي قامت عليها، وبيان زيغ مذهبهم ،وإن حاولوا التستر بالصبغة الإسلامية، والاستدلال الخاطئ ببعض النصوص الشرعية؛ مما يؤدى إلى هدم الدين بالكلية.

3-على الرغم من خطورة نظريات الحداثيين على الدين الإسلامي، إلا أن نقد هذا الفقه ومنهجه لم يتناوله إلا قلة من الباحثين، ولم يأخذ حقه من البحث، وأردت أن أشارك في ذلك، ولو بجهد المقل.

- إشكالية البحث:

لقد بنيت الشريعة الغرّاء على أسس وقواعد واضحة، مستمدة أساساً من النصوص الشرعية، وقد اهتم علماء الشريعة منذ العصور الأولى، بإبراز تلك القواعد، والتأكيد على أن الفتوى والاجتهاد لا تأتى تبعاً للهوى، وأن الشريعة وإن كانت موضوعة لمصلحة العباد إلا أن تلك المصلحة ليست من قبيل الهوى والتشهي بل هي مضبوطة بضوابط محددة، فليس الفقه مرتعاً خصباً لكل من أراد أن يفتى في المسائل والنوازل، وقد تعرضت الشريعة على مدار التاريخ لمن أرادوا تشويهها، ومن هؤلاء أصحاب الفكر الحداثي، وقد أولوا علم أصول الفقه-لاسيما المقاصد الشرعية- عناية

فائقة؛ للوصول لبغيتهم، فما هو موقفهم من المقاصد الشرعية؟

-ويتفرع على هذا الإشكال الرئيس عدة تساؤلات أخرى منها:

1- لماذا اتجه الحداثيون للعناية بعلم المقاصد؟

2- من المقرر شرعاً أن الشريعة جاءت لتحقيق المصلحة، ودرأ المفسدة، فما هو ضابط المصلحة عند الحداثيين؟

3-ماهو موقف الحداثيين من تعارض المصلحة مع النصوص الشرعية، وما الواجب تقديمه عندهم –على فرض الوقوع-؟

4-الاجتهادات العمرية هل هي خروج عن النص، وتقديم للمصلحة كما يراه الحداثيون؟

5-ينادى التيار الحداثي بضرورة التغيير والتجديد في الفقه، ويستندون إلى الكثير من القواعد الشرعية، فما صحة استدلالهم على مذهبهم هذا؟ وما الفرق بين ملائمة الفقه للواقع، ومذهب الحداثيين في التغيير والتجديد؟

- خطة البحث (العناوين الرئيسية): اشتمل بحثي على مقدمة وتمهيد، وثلاثة مباحث، وذلك على النحو التالي:

-**المقدمة** : وتشتمل على :أهمية الموضوع ، وخطة البحث ،ومنهجه، وإشكالياته، والدراسات السابقة.

-**التمهيد:** في بيان حقيقة مفردات البحث ،وفيه مطلبان.

-**المطلب الأول** :في مفهوم الحداثة، وأسسها، وتاريخها .

-**المطلب الثاني**: في تعريف مقاصد الشريعة وأهميتها، وأدلة اعتبارها.

❊❊المبحث الأول:❊❊الاستدلال بالمقاصد عند الحداثيين❊❊. وفيه خمسة

مطالب:

-**المطلب الأول**: أسباب الاحتفاء بالمقاصد عند الحداثيين.

- **المطلب الثاني:** ضوابط المقاصد عند الحداثيين.

-**المطلب الثالث:** محاولة الفصل بين المقاصد وأصول الفقه.

-**المطلب الرابع:** محاولة التخلص من قداسة النص، وتعطيل النصوص الشرعية.

- **المطلب الخامس:** اعتقاد التعارض بين الكلى والجزئي، ورد الجزئي بالكلى.

****المبحث الثاني:**** المصلحة في الفكر المقاصدى** .

وفيه أربعة مطالب:

-**المطلب الأول:** -ضابط تقرير المصلحة عند الحداثيين-

- **المطلب الثاني**: تغليب المصلحة على النص الشرعي.

-**المطلب الثالث:** إغفال المصالح الأخروية – والاكتفاء بتحقيق المصالح الدنيوية.

-**المطلب الرابع**: الاجتهادات العمرية ،وتقديم المصلحة على النص.

****المبحث الثالث****أسس فقه التجديد، والتطوير عند الحداثيين**-تطوير الأحكام بما يواكب ركب الحياة وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الاعتقاد بأن نصوص الوحى متقيدة بزمانها،وما ترتب على ذلك من تعطيل للأحكام والحدود.

-**المطلب الثاني:** تقديم العرف على النص الشرعي.

-**المطلب الثالث**: التوسع الخاطئ في استعمال مصطلح الضروريات، وتمرير الكثير من المعاملات المحرمة.

-**المطلب الرابع:** اعتقاد تضارب الاكتشافات العلمية الحديثة مع الأدلة الشرعية، وتقديمها عليها.

-ثم الخاتمة وتشتمل على :أهم نتائج البحث.

التمهيد: في بيان حقيقة مفردات البحث .

المطلب الأول :في مفهوم الحداثة، وأسسها، وتاريخها .

-مفهوم الحداثة: الحداثة في اللغة: مصدر الفعل حدث، يقال: حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، والحديث: نقيض القديم، ويجمع على أحاديث على غير قياس[1] قال الفراء: نرى أن واحد الأحاديث أحدوثة، ثم جعلوه جمعا للحديث. والحدوث: كون شيء لم يكن. وأحدثه الله فحدث. وحدث أمر، أي وقع، وأحدث الرجل، من الحدث. واستحدثت خبرا، أي وجدت خبرا جديدا[2].

-وفي اللغات الأجنبية (الإنجليزية والفرنسية) نجد أن كلمة حداثة لفظ أوربي المنشأ، ففي الإنجليزية لفظان: Modernism وmodernity ومثلهما في الفرنسية، والترجمة العربية لهذين المصطلحين تختلف من حداثة إلى عصرية إلى معاصرة، فالدكتور محمد مصطفي هدارة يفرق في الترجمة بينهما على النحو التالي:

1- Modernity تعني المعاصرة والعصرية، وتعني المعاصرة في تعريفه أو تعبيره "إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائدة، والمتراكمة عبر الأجيال نتيجة تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن.

2- Modernism فحسب تعبيره تعني الحداثة عنده مذهب أدبي أو نظرية فكرية تدعو إلى التمرد على الواقع، والانقلاب على القديم الموروث بكل جوانبه ومجالاته[3].

---

1) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: 458هـ]، المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.

2) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار الناشر: دار العلم للملايين – بيروت،ط41407 هـ - 1987 م.

3) ينظر: نظرية تقويم الحداثة د/ عدنان علي رضا النحوي ص 26 -3. ط الأولى – دار النحوي ط 1992م – نقلا عن/ مجلة الحرس الوطني ص 1,3عدد(86) ربيع آخر 141.هـ - نوفمبر 1989م..

التعريف الاصطلاحي للحداثة: عند تعريف الحداثة اصطلاحا نجد أننا أمام كم هائل من التعريفات، وتعريفها بلسان أصحابها يحوطه الغموض واللبس والاضطراب، وصعوبة تحديده بدقة مردّها إلى تعدد تياراته، وارتباطه بتعاريف صنعتها ظروف معينة غير أنها تكون عرضة للتغيير، إضافة إلى ما تحتويه هذه التسمية من ظلال المعنى[1]،وهذا ما جعل الدكتور عبدالله الغذامى يقول: "إنه لمن المؤكد منهجياً أنه ليس هناك تعريف للحداثة، وإنما هي حالة فكرية كلية تشمل الأفكار والوعى مثلما تشمل أنماط المعاش والإرادة، ولكل بيئة اجتماعية أو فكرية تعريفها الخاص بها، بل إن لكل حداثي تعريفه الخاص الذى لا يشترك فيه معه أحد سواه "[2]

-وحتى لا أستطرد في ذكر التعريفات، سأكتفي بتعريف د/الحارث فخرى؛ لشموليته ودلالته على المراد، فهو من أفضل التعريفات، فالحداثة: محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة، يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده (ثوابته) ليحقق تقدم الإنسان ورقيّه بعقله مناهجه العصرية الغربية؛ لتطويع الكون لإرادته، واستخراج مقدراته لخدمته"[3].

أسس الحداثة: لقد شكل عصر الأنوار قاعدة التفكير للحداثة، إذ أنه الفضاء الذي يقوم على أربعة محددات:

1- العقلانية، باعتبارها البحث المستمر في المعايير التي تقاس بها صحة

---

1) ينظر: الحداثة(1890-1930) برادبري، مالكم وماكفارلن .جيمس،ترجمة: مؤيد حسن فوزى، دار المأمون بغداد -العراق،1987م،ص22.

2) حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، لعبد الله محمد الغذامى .ط. المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء -لبنان، ط2، سنة 2004م،ص35.

3) ينظر: الحداثة وموقفها من السنة. رسالة دكتوراة، د. الحارث فخرى عيسي عبد الله، ط.دار السلام ،ط1،سنة 2013م،ص33..

الاستراتيجيات التي تصوغها الجماعات أو تسعى إلى صياغتها من أجل إحراز التقدم ومسايرة التاريخ، وتحسين مردودية الجهد الإنساني ورفع فعاليته .

2- التاريخانية، أي أنّ الحداثة قامت على معقولية التحوّل، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحلا لنموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم .

3 - الحرية، كأرضية تعيّن شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية، دون إكراه أو قيد .

4 – العلمانية "[1] : أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفي مقابل ذلك الانطلاق من الإنسان كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي، وهي تجد مرتعها الخصب في إطار من الديمقراطية، التي تمارس عقلانيا وتنويريا، وذلك على نحو تغدو فيه الديمقراطية والعقلانية والتنوير أحد أوجه العلمانية وصيغة من صيغ التحفيز عليها . "[2].

.تاريخ الحداثة الإسلامية: إذا أردنا الحديث حول نشأة الحداثة في العالم العربي والإسلامي، فلابد من وضعها في سياقها الطبيعي، والحداثة هي حركة وصراع بين

---

[1]) العلمانية :مصطلح ترجم بمصر والمشرق العربى للكلمة الانجليزية (SECUL ARISM) بمعنى: الدنيوى والواقعى، والعالمى ذلك لأن العلمانية هى نزعة فلسفية وفكرية وسياسية واجتماعية ترى العالم مكتفيا بذاته، تدبره الأسباب الذاتية المودعة فيه فالعالم والواقع والدنيا هي مرجعية التدبير للاجتماع الإنسانى والدولة والحياة، ومن ثم فإن الاجتماع والحياة والدولة ليست فى حاجة إلى مدبر من خارج هذا العالم ومن وراء هذه الطبيعة والإنسان مكتف بذاته، يدبر شئونه ويبدع قيمه ونظمه بواسطة العقل والتجربة، وليس فى حاجة إلى شريعة سماوية تحكم هذا التدبير. مفاهيم إسلامية: لمجموعة من المؤلفين،موقع وزارة الأوقاف المصرية.

[2]) أسس الحداثة ومعوّقاتها في العالم العربي المعاصر،د/عبدالله تركماني في الندوة التي أشرفت عليها " مؤسسة الشجرة للذاكرة الفلسطينية " في المركز الثقافي العربي بمخيم اليرموك – دمشق في الفترة ما بين 6 و 9 ديسمبر/كانون الأول 2004 ضمن محور "معوّقات الحداثة العربية والقضية الفلسطينية .

الحضارات التي اصطدمت بالثوابت الإسلامية، فإن بعض المؤرخين يرون ظهورها منذ العصر العباسي، وبعضهم يرونها في العصر الأموي، وآخرون يرونها بدأت بفكر المعتزلة ونحوهم، يقول د/على أدونيس :"إن الحداثة بدأت سياسياً بتأسيس الدولة الأموية، وبدأت فكرياً بحركة التأويل "[1]

-لكن التأريخ للحداثة العربية والإسلامية المعاصرة يبدأ من دخول الحملة الفرنسية مصر في بدايات القرن التاسع عشر، حيث يمثل المرحلة الأولى للحداثة العصرية، الذى تزامن معه دراسات الغرب حول الشرق الإسلامي، من خلال المستشرقين الذين تخصصوا في دراسة الشرق، وخرجوا بأفكار عديدة تخد مصالح الآخر، ورافق ذلك ظهور عدد من العلماء، الذين أخذوا يدافعون عن الإسلام، ووقفوا موقف المدافع عن الذات، محاولين تحسين الصورة التي رسمها الآخر عنهم- من خلال المستشرقين وتحريفاتهم للصورة الإسلامية-فكانت هذه البداية لنشأة الحداثة الإسلامية المعاصرة، وقد مرّت بعدة مراحل، منها:(مرحلة المثقفين الليبراليين التي امتدت من عام (1820م-1952م)- ثم مرحلة المثقفين الثوريين العرب، والتي امتدت من عام (1952م-1970م)، ويلاحظ أن مرحلة منذ بدايتها كانت متزامنة مع الاستعمار السياسي والعسكري الغربي للعالم العربي والإسلامي[2].

المطلب الثاني: في تعريف مقاصد الشريعة وأهميتها، وأدلة اعتبارها

-**أولاً : تعريف المقاصد : ا- تعريف المقاصد لغة:** المقاصد: جمع مقصد، والمقصد: مصد ميمي مشتق من الفعل قصد، فيقال: قصد يقصد قصداً ومقصداً. وعليه فإن المقصد له معان لغوية كثيرة منها:

1) ينظر: صدمة الحداثة ، على أحمد سعيد أدونيس، ط-دار العودة-بيروت، الطبعة الثانية، ص9.

2) ينظر: الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ط.دار الساقي-بيروت، ط الرابعة،ص15..

أ- الاعتماد والتوجه واستقامة الطريق. قال تعالى: {وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ...} (النحل: 9).

ب- التوسط وعدم الإفراط والتفريط قال تعالى: {وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ...} (لقمان: 19)[1].

2- تعريف الشريعة في اللغة: الشريعة: مشرعة الماء، وهو مورد الشاربة. والشريعة: ما شرع الله لعباده من الدين. وقد شرع لهم يشرع شرعاً، أي سن. والشارع: الطريق الاعظم. وشرع المنزل، إذا كان بابه على طريق نافذ. وشرعت الإهاب، إذا سلخته[2].

3-التعريف الاصطلاحي لمقاصد الشريعة الإسلامية:

-لم يوجد عند العلماء الأوائل تعريف واضح أو محدد أو دقيق لمقاصد الشريعة، وإنما وجدت كلمات وجُمل لها تعلق ببعض أنواعها وأقسامها، وببعض تعبيراتها ومرادفاتها، وبأمثلتها وتطبيقاتها، وبحجيتها وحقيقتها. فقد ذكروا الكليات المقاصدية الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل أو النسب والمال) وذكروا المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية. وذكروا بعض الحكم والأسرار والعلل المتصلة بأحكامها وأدلتها.

---

[1]) ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو 770هـ)،الناشر: المكتبة العلمية – بيروت،504/2،تهذيب اللغة، المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)،المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت،الطبعة: الأولى، 2001م،276/8. .

[2]) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)،تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م،501/2..

-عرَّفها بعض العلماء المعاصرين تعريفات مختلفة، أكتفي منها بتعريف الدكتور نور الدين الخادمي: المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين[1].

ثانياً : أهمية علم المقاصد:

-لاشك في أهمية هذا الفن من العلوم بالنسبة للمجتهد؛ ليرتب الأحكام الشرعية وينزلها تنزيلاً صحيحاً.

-أما بالنسبة للعامي، فإن العلم بمقاصد الشريعة يحقق له فوائد عظيمة، منها:

-1-«زيادة للإيمان بالله وترسيخاً للعقيدة الإسلامية في قلبه، لتكون عنده القناعة الكافية في دينه وشريعته»، ومعرفة المقاصد: «تعطي المسلم مناعة كافية. وخاصة في وقتنا الحاضر . ضد الغزو الفكري والعقدي، والتيارات المستوردة والمبادئ البراقة والدعوات الهدامة» ،كما أنها تعين المسلم عند تعرفه على مقاصد الشارع، في وضوء وجوب مطابقة مقصده لها، على أن تكون «مقاصده تابعة لمقاصد الشارع ومحكومة بها، فلا يحاول التهرب منها، أو التحايل عليها»[2].

-ويستشهد هنا بكلمة للإمام العز بن عبد السلام- رحمه الله تعالى- في معرض بيان قصده وغايته من تأليف كتابه (قواعد الأحكام)، إذ قال: «والغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات لسعي العباد في

---

[1] ينظر: الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته ج 1،المؤلف: نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، الناشر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، 1419 – 1998،ص52-53.

[2] ينظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، دار النفائس، عمان، ط1، 1421هـ. 2000م: ص103. 105.

تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعي العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد عن بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون مالا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه»[1].

-كما أنها تفيد العامي في ترتيب «سلم الأولويات في شئون حياته، فيقدم الضروريات على الحاجيات والتحسينات، ويقدم الأصل على التابع، ويقدم ما فيه مصلحة عامة على ما فيه مصلحة خاصة»[2].

ثالثاً : حجية المقاصد الشرعية وأدلة اعتبارها:

-لقد اشتملت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة على بيان كثير من مقاصد الشريعة ولهذا ذكر كثير من العلماء رحمهم الله تعالى أن باستقرائهم علموا أنها جاءت لمصالح العباد ودفع المفاسد عنهم، قال العلامة أبو إسحاق الشاطبي: "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد"[3].

-وقال العلامة ابن القيم "القرآن وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم- مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان ولو كان هذا في

[1]) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المؤلف: عز الدين بن عبد السلام، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: 660هـ)،راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، 1414 هـ - 1991 م.

[2]) ينظر: المرجع السابق.ص104.

[3]) ينظر: الموافقات، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)،المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م،12/2..

القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكن يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"[1] . -وعلى سبيل العموم وردت بعض الآيات الكريمة التي تدل على حكمة الله عز وجل وأنه شرع هذه الأحكام لحكمة يعلمها سبحانه، تحقق مصالح العباد، من ذلك قوله تعالى: {ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون} سورة المائدة آية رقم (50) .

-كما ورد في بعض الآيات الكريمة التنصيص على بعض مقاصد الشريعة ؛

1-وذلك مثل قول الله تعالى بعد آية الوضوء: {ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم} سورة المائدة آية رقم (6).

2-ومثل قول الله تعالى: {كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون} سورة البقرة آية رقم (183).

3-وقول الله تعالى: {إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر} سورة العنكبوت آية رقم (45) .

المبحث الأول: الاستدلال بالمقاصد عند الحداثيين

المطلب الأول: أسباب الاحتفاء بالمقاصد عند الحداثيين

-كثر الاحتفاء بالمقاصد في الفكر الحداثي؛ وذلك لأنهم لم يستطيعوا فرض أفكارهم مباشرة، فغلفوها بغلاف شرعي؛ إذ أنهم قد علموا أن الحرب ضد النصوص لا يقبله المجتمع المسلم المعظم للنصوص، فلم يجدوا بداً من البحث في الشريعة عن أي شيء يتمسكون به ويمررون به أهواءهم فكانت المقاصد وجهتهم، ففرغوا النصوص من معانيها وأعطوها معانٍ جديدة ، وفرّغوا المقاصد أيضاً من معانيها

[1]) ينظر: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)،الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت22/2.

الصحيحة؛ ليستخدموها حسب أهوائهم، وانطلقوا فيها لا من النظرة الأصولية وإنما مما هو مقرر عندهم من إلغاء اعتبار النص، وجعل المصلحة هي الحاكمة على النص[1].

-ومن أكثر من أَوْلى نظرية المقاصد اهتماماً: عبد المجيد الشرفي؛ فإنه انطلق من أن الشريعة تعيش في أزمة مع معطيات الحداثة المعاصرة، وأنه لا سبيل للخروج من تلك الأزمة إلا بالتخلص من المطْلَقَات التي لا تراعي اختلاف البيئة والتاريخ والمكان، وبيَّن أن التخلص من تلك المطْلَقَات المنافية مع الحادثة يتم عبر طرق منها: «ضرورة التخلص من التعلق المرَضِي بحرفية النصوص - ولا سيما النص القرآني - وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سَنِّ التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع المعاصر"[2] .

المطلب الثاني: ضوابط المقاصد عند الحداثيين

-على الرغم من الأهمية البالغة التي أولاها الخطاب الحداثي للمقاصد، والمنزلة العالية التي حظيت بها لديه؛ إلا أنه لم يقدم بياناً لمفهوم المقاصد التي يقدمها على النص الشرعي ويجعلها متحكِّمة فيه، ولم يقدِّم المضامين المعرفية التي تكشف عن جوهرها وحدودها ومعالمها، وتضمن استعمالها بشكل منضبط؛ فإذا كانت النظرة المقاصدية تبلغ عند الخطاب الحداثي إلى أن تكون أحد المرتكزات الكبرى التي تحاكَم إليها النصوص الشرعية وتفهَم على ضوئها، وتغيَّر قطعيات الشرعية بناءً على تغيرها، فإن هذه المنزلة تتطلب مهامَّ كبيرةً تستوجبها الآثار المترتبة عليها وتؤكدها الأبعاد المعرفية التي بنيت عليها[3].

---

1) ينظر: مقاصد الشريعة بين الفكر الأصولي والفكر الحداثي، إبراهيم محمد صديق فضل كريم،ص7-8..

2) ينظر: لبنات. عبد المجيد الشرفي .معالم الحداثة، ط. دار الجنوب. تونس سنة 12994م، ص124. .

3) ينظر: التداول الحداثي لنظرية المقاصد..دراسة نقدية (1).د/سلطان العميري،منشور على موقع صيدالفوائد،http://www.saaid.net/mktarat/almani/97.htm.

-ولنا أن نتساءل: هل قام الخطاب الحداثي بتلك المهام الكبيرة بالشكل الذي يلبي المهام المنهجية؟

-إننا حين نستقرئ المنتَج الحداثي لا نجد فيه إلا التكرار لأهمية المصلحة والمطالبة بتحكيمها على النصوص الشرعية وتقديمها عليها، فقد انتهى هذا التيار بمنهجه الانتقائي إلى إهدار أحكام الشريعة التفصيلية، وتوصل إلى اعتبار أن أحكام الشريعة لم تشرع إلا لتحقيق مقاصدها، فهي تقوم مقام الوسائل بالنسبة للغايات؛ فأحكام الحدود لم تشرع إلا لردع مرتكبي المعاصي، ومنع الربا لم يشرع إلا لتحقيق مقصد العدالة ومنع استغلال القوى للضعيف وهكذا الأمر في كل حكم من أحكام الشريعة، فهي لا تحمل قيمة في ذاتها، وإنما قيمتها من جهة تحقيقها لمقاصدها، فإذا تحقق المقصد من غيرها بسبب تغير الزمان أو حاجة الناس وأوجبت طريقاً آخر يحقق المقصد منها، فلا داعى للالتزام بها، ولا يبقي مبرر لاستمرارها[1].

المطلب الثالث: محاولة الفصل بين المقاصد وأصول الفقه

-إن مكانة علم أصول الفقه بين العلوم الشرعية لا تخفي على مسلم، فهو العلم الذى تكفل بالضبط المنهجي لفهم النص الشرعي، وذلك بتحصينه وحمايته من أن يصير مجالاً للمزايدة أ إقحام ما ليس منه فيه، وذلك بطريق وضع الآليات والضوابط والشروط، التي تم استقراؤها من أدلة الشريعة وتراكيب اللغة العربية، بالشروط الضابطة لفهم النص الشرعي فهماً سليماً يتبع الحكم الشرعي الصحيح الذى أراده الشارع الحكيم.

-ولهذا جاءت الدعوى من أنصار التيار الحداثي إلى تجديد أصول الفقه، وتغيير

[1]) ينظر: سؤال الاختلاف الفلسفي (رهانات الإبداع في الفكر العربي المعاصر) غيضان السيد على ،نيوبوك للنشر والتوزيع،ص263-264.

القواعد الأصولية والفقهية، وإعادة بنائها من جديد، انطلاقاً من مقدمات جديدة، وفقاً لتغليب جانب المصلحة، ومراعاة مصالح الشريعة الكلية بتقديمها على الأدلة النصية الجزئية؛ لتكون بديلاً عن الأسس التى بنى عليها فقهاؤنا وأسلافنا علم أصول الفقه، والذى قامت دعائمه على الكتاب الحكيم ،والسنة، والإجماع والقياس(1).

-وفي هذا يقول أحدهم: "الأصول التشريعية الرئيسية الأربعة غير قابلة للتطبيق. ذلك أن القران وهو أولها، فضلاً عن الإشكالات المحرجة التي تثيرها مسألة جمعه وتدوينه، قد أثارت قراءاته اختلافات تفسيرية كبيرة ليس من اليسير فصلها عن الوضع التأويلي الذى أنتجت فيه، ولا إنكار التكافؤ بينها موضوعياً...وأما الحديث فإن إثبات حجيته وصحته من الأمور المتعذرة...وأما الإجماع، فإنك لن تظفر بتحديد دقيق جامع مانع ، والمسلم الحديث أصبح يأكل ويتنفس ويشرب مفهوم النسبية، نقيض الإطلاق، فاستبطن مفهوم التعدد والتعددية واستبدل بالإجماع الأغلبية...وأما إذا نظرنا إلى القياس، فإن الحكم القائم على القياس قد ينتقض في ظل ظروف مغايرة تقضي بتغيير الأصل المقيس عليه، أو بتنزيل الحادثة المقيسة تحت أصل آخر لاعتبارات مستجدة، تحظر المباح أو تبيح المحظور حسب المصلحة المعتبرة"(2) .

المطلب الرابع: محاولة التخلص من قداسة النص، وتعطيل النصوص الشرعية

-مارس الفكر الحداثي مستويين من المنهجية لتفكيك النص الشرعي، أولهما: تسليط الرؤية التاريخية على النص من خلال ما أسموه "تاريخية النص "يقول آركون

1) ينظر: موقف الليبرالية في البلاد العربية منمحكمات الدين(دراسة تحليلية نقدية).د/صالح بن محمد بن عمر الدميجى-عضو هيئة التدريس بجامعة أم القري-،مجلة البيان، نشر مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1،عام 1433هـ،ص588.

2) ينظر: مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد.نور الدين بوثورى، ط.دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت، ط الأولى سنة 2000م،ص116-118..

:"نحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذى رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة الحديث والسيرة، إنه لمن الصعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل التأكيد على أن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذى نقله، فالنظرية التيولوجية (العقيدة الدينية) المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة أن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم"[1] .

-،والمستوى الثاني: إخضاع النص للدراسة النقدية التداولية، وتطبيق نظريات القراءة التأويلية المعاصرة على النص الديني لإعادة قراءته وتأويله من خلال نظرية :تاريخية الفهم ولانهائية المعنى.

-إن هذه الممارسة على النص القرآني والتأكيد من خلالها على إثبات تاريخية تشكله، وتاريخية دلالته، وتاريخية مفاهيمه، تقتضي أن يكون استجابة للواقع التاريخي المتعين ،بمعنى: أن يكون مصدره غير متعالٍ؛ إذ لا يمكن الاعتراف بكون مصدره متعالٍ مع التأكيد على أن دلالاته غير مفارقة لتاريخيتها، كما يتصور الفكر الحداثي[2].

المطلب الخامس: اعتقاد التعارض بين الكلى والجزئي، ورد الجزئي بالكلى

-وهذا غلط فاحش عندهم ،والحقيقة أنه لا يوجد تعارض بين كلي وجزئي فالقضايا الكلية بُنِيت على استقراء للجزئيات، فلا يتصور التعارض بينهما؛ لأن الكليات ما سُمِّيت كليات إلا بانسجامها مع الجزئيات، وكونها جامعة لها لا مخرجة لها، وعليه" فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة

[1]) ينظر: الفكر الإسلامي-قراءة علمية-محمد آركون. ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء- بيروت، الطبعة الثانية سنة 1996م، ص174.

[2]) ينظر موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام(دراسة تحليلية نقدية)،د/محمد بن حجر القرانى ،مجلة البيان، نشر مكتبة الملك فهد الوطنية -الرياض، الطبعة الأولى-1434هـ،ص238-239.

الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص -مثلًا- في جزئي معرضًا عن كليِّه؛ فقد أخطأ.

وكما أن من أخذ بالجزئي معرضًا عن كليِّه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيه.

وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عَرْضِ الجزئيات واستقرائها؛ وإلا فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمَّن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به.

وأيضًا؛ فإن الجزئي لم يوضع جزئيًّا؛ إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي؛ دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءًا من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءًا منه، وإذا أمكن هذا؛ لم يكن بدٌّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشرع[1].

---

[1]) ينظر: الموافقات.مرجع سابق.3/174-17..

المبحث الثاني: المصلحة في الفكر المقاصدي

المطلب الأول: ضابط تقرير المصلحة عند الحداثيين

-إن من المقرر عند الحداثيين أن: مدرك المصلحة عندهم هو العقل لا الشرع، فقد بنوا مذهبهم على اعتبار المصالح بالعقل المجرد، بل وتقديمها على نصوص الشرع؟!

ولا غرو في هذا فإنك تجدهم يأتون بأحكام لم يقل بها أحد من أهل الإسلام قاطبة، بل ويخالفون المعلوم من الدين بالضرورة، ومن الأمثلة على ذلك: دعوة بعضهم إلى تخلي المرأة عن الحجاب تحقيقًا للمصلحة؛ بدعوى أن الحجاب يعوق حركة المرأة ويعرقل مصالحها[1].

-ولاشك أن هذا مخالف لما استقر عليه فقهاء المسلمين من كون المرجع في تحديد المصلحة هو الشرع، وفي هذا المعنى يقول بدر الدين الزركشي:

"والعقل لا يستقل بإدراك الطريق الخاص في جلب المصلحة إلا بدليل يعين له ذلك الطريق، فهو أمر مسلم، فلا بد من وجود دليل يرشد العقل إلى الطريق الخاص في معرفة المصلحة، سواء أكان الدليل نصًّا أم غيره"[2].

[1] ينظر: العلمانيون والقرآن الكريم –تاريخية النص–للدكتور أحمد إدريس الطعان ،كلية الشريعة–جامعة دمشق، ط.دار ابن حزم للنشر والتوزيع -الرياض، سنة 1428هـ،(ص: 410)، وقد أشار في الهامش إلى جماعة ممن حارب الحجاب في الأمصار المختلفة، ومنهم: محمد شحرور، ونوال السعداوي ومحمد سعيد عشماوي، وعبد المجيد الشرفي، وحسين أحمد أمين، وغيرهم..

[2] ينظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ)، دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1998 م،42/3..

المطلب الثاني: تغليب المصلحة على النص الشرعي

-يجعل الحداثيون المصلحةَ المصدرَ الأولَ للتشريع والأساسَ الذي تحاكَم إليه نصوص الوحي، والمرجعَ المعتمدَ في التسليم به، فيقول حسن حنفي: "تقوم مصادر التشريع كلها... على مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع؛ فالكتاب يقوم على المصلحة، والسنة أيضاً تقوم على المصلحة"[1]، ويقول: "كما يؤَوَّل النقل لصالح العقل في حالة التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض"[2]، ولم يفرق بين النقل القطعي وغيره؛ فالكل خاضع للمصلحة.

-كما يعتقدون التضارب الدائم بين النصوص الثابتة والمصالح المتغيرة، وهذا يعني وِفْقَ النظرية المقاصدية عند الحداثيين إلغاء تفعيل النصوص لصالح المقاصد التي تراعي المصلحة، يقول فهمي هويدي: "إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أيٍّ من مصالح الناس المعتبرة، فلا مجال لتطبيق الأولى، وتُغَلَّبُ المصلحة على النص في الثانية"[3] .

المطلب الثالث: إغفال المصالح الأخروية – والاكتفاء بتحقيق المصالح الدنيوية

-إن المتجول في المنتج الحداثي يجد أنه قد مارس تضييقاً واسعاً في طبيعة المصلحة التي ادَّعى أنها مقدَمة على الشريعة، أو ادَّعى أن الشريعة خاضعة لها؛ فالمتلمس لطبيعة المصلحة التي ينادي بها الخطاب الحداثي يجد أن الطابع الغالب عليها هو الطابع المادي، الذي يقوم على إبراز المصالح الراجعة إلى الحياة المادية كالحفاظ على المال وشؤون الحياة اليومية، أو الطابع الذي يرجع إلى المصلحة المحسوسة فقط، ولا شك

[1]) ينظر: من النص إلى الواقع -محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه-د/حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، الطبعة الأولى -2005م،ص487-488.

[2]) ينظر: حصاد الزمن. حسن حنفي، ط. الدار العربية للعلوم- بيوت، سنة 2007م،2/488-489..

[3]) ينظر: التدين المنقوص. فهمى هويدي، .ط. دار الشروق ص 106..

أن هذه المصالح أمور مقصودة للشريعة، ولكنه يغفل المصالح المعنوية، والمتعلقة بالجوانب الروحية والنفسية والأخروية، ويغفل المصالح الخفية المتعلقة بسياسة النفس الإنسانية والمجتمعات البشرية[1].

وإذا رجعنا إلى النصوص الشرعية (الكتاب والسنة) لنتحقق من طبيعة المصالح التي بنيت عليها الأحكام الشرعية نجد أنها شملت كلا النوعين (المصالح المادية والمعنوية) بشكل متوازن ولم تفرق بينهما، بل أبانت عنهما بشكل واضح، وأقامت لكلا النوعين وزناً وثقلاً معتبراً في الأحكام التفصيلية[2].

-ومن الأمثلة الشرعية التي تبرز فيها المصالح المعنوية: قوله - تعالى -: "اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ"[العنكبوت: 45]، فهذه نبهت على أن مقاصد الصلاة منها ما يرجع إلى المعاني المعنوية والعبادية ومنها ما يرجع إلى المعاني المادية الظاهرة. ومن أمثلة ذلك: قوله - تعالى -: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" [التوبة: 103] فهذه الآية دالة على أن من مقاصد الزكاة مقصداً معنوياً، وهو تطهير النفس وتزكيتها.

المطلب الرابع: الاجتهادات العمرية ،وتقديم المصلحة على النص

-استشهد أنصار التيار الحداثي ببعض اجتهادات سيدنا عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-واعتبروها دلالة واضحة على تغيير الأحكام المبنية على نصوص معللة، عند تخلف تلك العلة أو المصلحة المترتب عليها الحكم.

---

[1]) ينظر: التداول الحداثي لنظرية المقاصد. .دراسة نقدية (1).د/سلطان العميري، منشور على موقع صيد الفوائد،http://www.saaid.net/mktarat/almani/97.htm.

[2]) ينظر: قواعد الأحكام. مرجع سابق.1/43. .

-من أكثر الأمثلة والشواهد شهرة: اجتهاده في وقف سهم المؤلفة قلوبهم، على الرغم من وجود النص القرآني القطعي الدلالة على سهم المؤلفة قلوبهم وعلى فرضيته في قوله تعالى" إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" سورة التوبة. الآية (60) ،والإجماع على تطبيقه في عهد النبي صلي الله عليه وآله وسلم والصديق –رضي الله عنه–من بعده، فهم يرون في ذلك دليل على تاريخية النص الشرعي، وجواز تعطيل النص للمصلحة.

-والجواب: أن اجتهاد عمر رضي الله عنه في وقف سهم المؤلفة قلوبهم، جاء بعدما اتضح له تخلف الشرط فيمن كان يظن أنهم أصحاب الحق فيه، لعدم توافر شروط الصنف فيهم[1].

المبحث الثالث: أسس فقه التجديد، والتطوير عند الحداثيين

تطوير الأحكام بما يواكب ركب الحياة

المطلب الأول: الاعتقاد بأن نصوص الوحى متقيدة بزمانها، وما ترتب على ذلك من تعطيل للأحكام والحدود.

– لقد أسس الحداثيون مذهبهم بناءً على إسقاط الإيجاب الشرعي، وإحلال الإيجاب العقلي محله، وأقاموا شريعة عقلية على أنقاض شريعة الوحى التى ألغوها، أو قيدوها بزمانها، فأعطوا للعقل صلاحية أن يوجب للأفعال ما يستحسنه، ويمنع منها ما يستقبحه، تحت عناوين مختلفة، من تاريخية النص الشرعي، وتغير الزمان، ومماشاة العصر، وما إلى ذلك من المصطلحات التي تهدف إلى الانحلال من لوازم الشريعة

[1]) ينظر: أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة أنموذجاً).د/ رقية طه جابر العلوانى،ط دارالفكر–دمشق، سنة 2003م،ص285.

والديانة ومقتضياتها[1]. فها هو أركون يشكك في القرآن بالتشكيك في مسألة "جمع القرآن" ويرى أن إجماع الأمة على صحة القرآن أمر يحتاج إلى مراجعة ونقد، وما قصة جمع القرآن إلى أسطورة مكذوبة ينبغي مراجعتها وهذا قوله تحت عنوان (النص القرآني كيفية جمعه وإعادة قراءته): "عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنه حينئذ ليس إلا أداة بحتة للتوصيل والنقل دون أي تدخل شخصي، إنه فقط يتلفظ بكلام الله، وهو إذن الناطق بكلام الله في اللغة العربية، كان هناك شهود وصحابة يحيطون به أثناء ذلك، وقد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة بعد الأخرى. يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فورا على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة، الخ.. واستمر هذا العمل عشرين عاما."[2] .

-وفي مجال السنة يقول:" "إنه من الغريب أن نلاحظ أن الفكر الإسلامي قد بقي حتى اليوم يعيش على أفكار ابن حجر (مات 852هـ/1449م) وأسلافه بخصوص موضوع الصحابة، هذا على الرغم من أن هؤلاء يحتلون موقعاً مفتاحياً وأساسياً فيما يتعلق بنقل النصوص المؤسسة للإسلام ولكل تراثه"[3] .

المطلب الثاني: تقديم العرف[4] على النص الشرعي

-يري الحداثيون تقديم العرف على النص الشرعي عند التعارض، ويستدلون على

[1]) ينظر: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين. مرجع سابق.ص543-544..

[2]) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي. محمد اركون. ترجمة هاشم صالح، الناشر: مركز الإنماء القومى – بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1996م، ص 288- 289..

[3]) ينظر: المرجع السابق.ص290 -291.

[4]) قال الجرجاني في تعريفاته: (العرف: ما استقر في النفوس بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول) .الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية: محمد صدقي أبو الحارث الغزي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة: الرابعة، 1416 هـ - 1996 م،274/1.

ذلك ببعض الشواهد منها:

-ما ورد عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة: أن النص المستند إلى عرف سابق، يتغير الحكم فيه إذا تغير العرف الذى بنى عليه الحكم السابق المنصوص عليه، وعلى خلاف القياس على الرغم من النص[1]،وذلك في مسألة أصناف الربا[2]، فعَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ ، وَلَا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ ، وَلَا الْبُرَّ بِالْبُرِّ ، وَلَا الشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ ، وَلَا التَّمْرَ بِالتَّمْرِ ، وَلَا الْمِلْحَ بِالْمِلْحِ ، إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَيْنًا بِعَيْنٍ ، يَدًا بِيَدٍ ، وَلَكِنْ بِيعُوا الذَّهَبَ بِالْوَرِقِ ، وَالْوَرِقَ بِالذَّهَبِ ، وَالْبُرَّ بِالشَّعِيرِ ، وَالشَّعِيرَ بِالْبُرِّ ، وَالتَّمْرَ بِالْمِلْحِ ، وَالْمِلْحَ بِالتَّمْرِ ، كَيْفَ شِئْتُمْ» - وَنَقَصَ أَحَدُهُمَا: الْمِلْحَ أَوِ التَّمْرَ ، وَزَادَ أَحَدُهُمَا - مَنْ زَادَ أَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى "[3] .

-وحاصل القول في مسألة تعارض العرف والعادة أمام النصوص الشرعية:

أولاً: إذا وافق العرف والعادة الدليل الشرعي فيجب مراعاته وتطبيقه؛ لأن العمل في الحقيقة بالدليل الشرعي لا بالعرف وإنما يستأنس بالعرف فقط.

ثانياً: إذا خالف العرف الدليل الشرعي فالنظر إلى ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أن يخالف العرف الدليل الشرعي من كل وجه، وهو ما يعبر عنه بمصادمة النص، ويلزم من اعتبار العرف ترك النص، فهذا لا شك في رده وعدم

[1] ينظر: مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي، إعداد/ علال الفارسي، مؤسسة علال الفارسي-المغرب سنة 1985م،ص208.

[2] ينظر: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، المؤلف: أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي (المتوفى: 1098هـ)،الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م،297/1. .

[3] رواه مسلم في صحيحه 1211/3 حديث رقم(1587).صحيح مسلم،ط.دار إحياء التراث العربي-بيروت..

اعتباره، لأن العرف والعادة إنما تعتبر حَكَمَاً لإثبات حكم شرعي إذا لم يرد نص في ذلك الحكم المراد إثباته، فأما إذا ما ورد النص فيجب العمل بموجبه، ولا يجوز ترك النص للعمل بالعادة أو العرف لأسباب ثلاثة:

الأول: لأنه ليس للعابد حق تغيير النصوص.

الثاني: ولأن النص أقوى من العرف.

الثالث: ولأن العرف قد يكون مستنداً على باطل، وأما نص الشارع فلا يجوز أن يكون مبنياً على باطل، فلذلك لا يترك القوي لأجل العمل بالضعيف.

ومن أمثلة مخالفة العرف للنصوص:

تعارف الناس كثيراً من المحرمات كالمعاملة بالربا وفوائد البنوك وشرب الخمر والتبرج ولبس الحرير والتختم بالذهب للرجال، وغير ذلك مما ورد تحريمه نصاً.

الوجه الثاني: أن تكون مخالفة العرف للدليل الشرعي لا من كل وجه، وذلك بأن يرد الدليل عاماً والعرف خالفه في بعض أفراده، أو كان الدليل قياساً، فإن العرف يعتبر إذا كان عرفاً عاماً، وهو المتعارف في جميع البلاد أو أكثرها، لأن العرف العام يصلح مخصصاً ويترك به القياس، كما سبق بيانه، وذلك كما في جواز السلم والاستصناع، ودخول الحمام، والشرب من السقاء، وكثير من مسائل الفقه، مذكورة في أبوابه، وأما إذا كان العرف خاصاً فلا يعتد به عند الأكثرين.

الوجه الثالث: أن يكون النص الذي جاء العرف بمخالفته مبنياً على العرف والعادة السائدين في زمان نزوله، فإنه عند بعض الأئمة يترك النص ويصار إلى العرف والعادة إذا تبدلت بتبدل الزمان.

– مثال ذلك:

الأموال الربوية إما وزنية كالذهب والفضة وما يقاس عليها، وإما كيلية كالتمر والبر والشعير والملح وما يقاس عليها، فعند جمهور الفقهاء وأئمة المذاهب أنه لا يجوز بيع الوزني بجنسه إلا وزناً، ولا بيع الكيلي بجنسه إلا كيلا؛ لأن النص ورد فيها كذلك فلو تغير عرف الناس وأصبح الذهب يباع عدداً مثلاً، والتمر ما معه يباع وزناً، فلا يجوز استبدال الذهب والفضة بجنسهما إلا وزناً، وكذلك لا يجوز استبدال التمر أو أحد أخواته إلا كيلاً، وإلا كان رباً فيحرم، ولكن بعض الفقهاء رأى أنه إذا تبدل العرف فيجوز استعمال الناس بالعرف الحادث، ومنهم أبو يوسف صاحب أبي حنيفة[1] .

المطلب الثالث: التوسع الخاطئ في استعمال مصطلح الضروريات، وتمرير الكثير من المعاملات المحرمة.

-لما كان من الثابت شرعاً: أن "الضرورات تبيح المحظورات"[2] فقد وضع العلماء ضوابط لتحديد الضرورة؛ لئلا تكون ذريعة للوصول للمحظورات بلا قيود، فقالوا:" ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها"[3] ،كما قرروا:" (الضرورات تقدر بِقَدرِهَا)[4] .

-يقول الشيخ الزرقا: "وفائدة وضع هذه القاعدة عقب السابقة :التنبيه على أن ما

---

1) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مرجع سابق.ص285..

2) ينظر: الأشباه والنظائر، المؤلف: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)،الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1411هـ- 1991م،45/1..

3) ينظر: الأشباه والنظائر،73/1. .

4) ينظر: شرح القواعد الفقهية، المؤلف: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا [1285هـ - 1357هـ]،صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، الناشر: دار القلم - دمشق / سوريا، الطبعة: الثانية، 1409هـ - 1989م،ص187..

تدعو إليه الضرورة من المحظورات إنما يرخص منه القدر الذي تندفع به الضرورة فحسب. فإذا اضطر الإنسان لمحظور فليس له أن يتوسع في المحظور، بل يقتصر منه على قدر ما تندفع به الضرورة فقط." [1] ولكن التيار الحداثي قد اتخذ من لفظ الضرورة منطلقاً لتمرير الكثير من المعاملات المحرمة.

المطلب الرابع: اعتقاد تضارب الاكتشافات العلمية الحديثة مع الأدلة الشرعية، وتقديمها عليها

-وقد ظهر واضحاً استياؤهم من كثير من الأحكام الشرعية، وكونها غير مناسبة للعصر الحديث-كما يرونها-في كثير من كتاباتهم، من ذلك: ما عبر عنه هشام جعيط سنة 1966م،حيثقال:"هناك من يقول أن النصوص لا تبيح لنا أي تأويل أو اجتهاد في خصوص أمور جذورية كالطقوس. لهذا نرى تقديم مفهوم الاجتهاد؛ لأن دراسة العلم التاريخي الحاضر حققت لنا بأن الطقوس الدينية في الحقيقة تكونت بعد موت النبي في القرنين الأولين من الهجرة، يمكن بدون شك تحوير الطقوس واختصارها من ناحية جذرية،"[2] ويقول آخر:" ونتيجة للخوف من مراجعة ما استقرت عليه المذاهب الفقهية في أمور العبادات، احتفظ بأحكام في الغسل متأثرة بالبيئة البدوية في حواضر تتدفق عليها المياه بغزارة في كل البيوت، وبأحكام في الصلاة لات راعى ظروف العمل، وبأحكام في الزكاة تتجاهل مصادر الثروة (عقارات وقيم في البورصة ونحوها) وبأحكام في الحج وضعت في زمن السفر على الأقدام ،لمن يركبون الطائرة النفاثة.." [3].

---

[1]) ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة..

[2]) ينظر: مجلة الإذاعة عدد (167) السنة السابعة، بتاريخ 12-2-1966م،ص24-25..

[3]) ينظر: الإسلام والحداثة .عبدالمجيد الشرفي، ط الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية،ص119.

-وهكذا ظهر جلياً: أن التيار الحداثي هو فكر فاسد يريد القضاء على الأحكام الشرعية، وقد أسهمت عوامل متعددة في تلقف بعض المسلمين له، وتهافتهم على الانطواء تحت راياته؛ لما يستتر به هذا التيار من ستار إسلامي، محاولاً تضليل العوام، فكان من الواجب إيضاح ذلك على علماء الأمة، وتحذيرهم من الانخراط في ذلك الطريق.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة في بحر الحداثة المتلاطم الأفكار يمكن الخروج بأهم النتائج والتوصيات على النحو التالي:

1-الحداثة ليست ممارسة بريئة، بل هي مشروع أيولوجي له أهدافه وأدواته ،وغاياته التي يناضل من أجل تحقيقها، مستخدماً أسلحته الفكرية.

2-يحاول التيار الحداثي أن يظهر :أن خلافاته مع علماء المسلمين إنما هي خلافات في فهم النصوص، والحقيقة: أن الخلاف جذري، وأن هذا التيار يريد تقويض الشرع من أساسه، وتتنوع أساليبه ليفتتن بها بعض من جهل حالهم من عوام المسلمين، وهو ما يجعل الحاجة قائمة على أولى الأمر وعلماء المسلمين لإيضاح زيغ مذهبهم؛ إحقاقاً للحق ودحضاً للباطل.

3-ينتمي الحداثيون إلى مدارس فكرية متعددة لكنها تلتقي جميعاً في الحرب على التراث الإسلامي وثوابت الدين، لاسيما أصول الفقه؛ لكونها الأساس القويم الذى تبنى عليه الأحكام الفقهية الصحيحة.

4-يحاول الحداثيون فصل المقاصد الشرعية عن علم أصول الفقه، والإعلاء من شأنها؛ ليتوصلوا بذلك إلى هدفهم الخبيث من إعلاء شأن المصالح الموهومة فوق النصوص الشرعية، ليتوصلوا بذلك إلى القضاء على ثوابت الدين الحنيف.

5-جميع المناهج الحداثية هدفها: إقصاء النصوص، وإحلال العقل مكانه؛ لرفض سلطة النص المقدس، والاكتفاء بسلطة العقل الحاكم.

6-يثيرالحداثيون دائما الشبهات في الساحة الفكرية الإسلامية، ويحاولون البحث في كتب القدامى عما قد يفهم من ظاهره خلاف مراد الفقهاء، لذا كان من واجب الفقهاء التصدي لتلك الهجمات الواضحة، فالعدو الباطن شر من أعداء الأمة الذين يظهرون وجه العداوة؛ لما في ذلك من خوف إثارة الفتن.

-وأخيراً: فإن علماء الإسلام من محدثين وأصوليين وفقهاء مطالبون أكثر من أي وقت مضي بالوقوف على القران والسنة واستجلاؤهما وتنزيل الأحكام بما يتناسب مع واقع العصر وحاجاته.

المصادر والمراجع

- **أولاً: القرآن الكريم:**
- **ثانيًا: علوم القرآن الكريم، ثم علوم السنة النبوية الشريف:**

1- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي تحقيق: أحمد البردوني (ط2دار الكتب المصرية – القاهرة1384ه – 1964م) .

3- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبى عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير، ط- دار طوق النجاة، ط1(1422ه).

4- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لمسلم بن الحجاج أبى الحسن القشيري النيسابوري (ت 261ه)، تحقيق: محمد عبد الباقي، ط-دار إحياء التراث العربي .

- **ثالثًا : الفقه :**

14-الذخيرة لأبي العباس شهاب الدين أحمد القرافي، ط1دار الغرب بيروت,1994

15- الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، لمحمد بن محمد بن مفرج، شمس الدين المقدسي الرامينى (ط1 مؤسسة الرسالة، 1424 هـ - 2003 مـ .

16- الكافي في فقه أهل المدينة، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (ط2 مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية 1400هـ/1980م.

17- المبدع في شرح المقنع لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (ط1دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان1418هـ - 1997م) .

18- المبسوط، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت 483هـ)،ط- دار المعرفة (1414هـ).

19- المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي))،لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)،الناشر: دار الفكر .

20- المدونة، لمالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م.

21- المغني، لأبي محمد موفق الدين بن قدامة (ت 620هـ)، ط-مكتبة القاهرة .

22- الهداية في شرح بداية المبتدي، لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: 593هـ)،الناشر: دار احياء التراث العربي - بيروت – لبنان .

23- الوسيط في المذهب، لأبي حامد الغزالي (ت: 505هـ)،ط- دار السلام، ط1(1417ه)

24- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، عام النشر: 1357 هـ - 1983

25- حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، لأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي –

توفي 1231 هـ، (ط1 دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، 1418هـ - 1997م .

26- كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار، لأبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، الناشر: دار الخير – دمشق، الطبعة: الأولى، 1994م،

27- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لعبد الرحمن بن محمد المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (المتوفى: 1078هـ)،الناشر: دار إحياء التراث العربي، دط،د ت.

28- مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن أبي الفضل صالح لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)،الناشر: الدار العلمية – الهند

29- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ط1دار الكتب العلمية 1415هـ - 1994م).

30- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لشمس الدين محمد المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (المتوفى: 954هـ)،ط3، 1412هـ - 1992م، .

• **رابعًا: أصول الفقه :**

31- المستصفى لأبي حامد الغزالي ، تحقيق: محمد عبد السلام (ط1دار الكتب العلمية1413هـ - 1993م).

32- الموافقات لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان(ط1دار ابن عفان1417هـ/ 1997م) .

33- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية لمحمد سعيد البوطي (ط2 مؤسسة الرسالة _لبنان) .

34- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني(ط2الدار العالمية 1412هـ)

• **خامسًا :علوم اللغة:**

35- القاموس المحيط لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ط8مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان1426 هـ - 2005 م)

36- تاج العروس من جواهر القاموس لمحمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ط دار الهداية)

37- جمهرة اللغة لأبي بكر محمد بن الحسن الأزدي، تحقيق: رمزي بعلبكي، ط1دار العلم للملايين 1987م.

38- لسان جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقى (ط3 دار صادر - بيروت1414 هـ.

المنهج الحداثي وتوظيف علم مقاصد الشريعة في قراءة النصوص

بقلم
د/ الطاهر عبابة
جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي
robbah4@gmail.com

المقدمـــة:

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على رحمته للعالمين، ومنَّته على المؤمنين، وحجَّته على الناس أجمعين، سيّدنا وإمامنا وأسوتنا وحبيبنا محمد، وعلى آله وصحبه ومَن اتَّبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين. أما بعد:

فقد بذل المشتغلون بالعلوم الإسلامية جهودا فكرية مضنية، بالوقوف الجاد في دراسة النص بغية التوصل إلى الآليات والمعايير التي تضبط علاقة اللفظ بالمعنى، وضبط دلالة المنطوق على المفهوم خشية التفسير الغير منضبط، أو التأويل العشوائي البعيد عن محتملات النص. فجاء علم أصول الفقه ليضطلع بمهمة التقنين والتقعيد العلمي والصارم، حتى قالوا: "كلّ ما ينبني على غير قاعدةٍ فهو واهٍ"[1]، فكان جدار حماية للنصوص من التعسف والتجاوز في دلالاتها. لكن لا يكاد يخلوا زمن مِمَّنْ يُلبِسونَ أنفسهم ثوب التجديد المغري والحداثة الجاذبة، وهي ألفاظ قد يطلقها أصحابها من باب الدعاية أكثر من كونها تعتمد على العلم والفكر الرصين.

تزداد -اليوم- ظاهرة انتشار القراءة الحداثية للنصوص عبر وسائل الإعلام المختلفة، وقد شغلت مساحات واسعة من النقاش في مراحل زمنية ليست باليسيرة،

[1] - ينظر: ابن العربي، المسالك، تحقيق: محمد وعائشة السليماني، ج6(ط:1؛ بيروت، دَار الغَرب الإسلامي، 1428هـ/ 2007م)، ص 499.

ولعل هذه الظاهرة هي التي جعلت من معهد العلوم الإسلامية، بجامعة الشهيد حمه لخضر ـ بالوادي، ينظم الملتقى الدولي الثالث والموسوم: القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلامية: رؤية نقدية. حتى يُسهم هذا الملتقى في تقديم قراءة لهذا الخطاب، تزيد القارئ والباحث عمقا وفهما، بما يسعفه لفهم ما يُرَوَّجُ حوله من أفكار تدعوا لقراءة جديدة للنصوص الشرعية، فكانت هذه الورقة استجابة ومساهمة مني في هذا الملتقى.

تَعْرِضُ المشاريعُ الحداثيةُ المختلفةُ الإسلامَ تبعًا لخلفياتٍ فكريةٍ متباينةٍ، لكنهم يعرضون تلك الأفكار وكأنهم علماء حازوا أعلى درجات العلم، وبلغوا أسمى مراتب الاجتهاد، كأن الأمر لا يبنى على علم ودراية، ثم تجدهم رغم اختلاف شخوصهم وكتاباتهم وأساليبهم يتفقون على تجاوز النصوص واعتبارها من الماضي. حتى وإن تدثر هذا الفكر بلباس الانطلاق من النصوص الشرعية، فإنه جاء بقراءة مستسلمة للهيمنة الفكرية الأجنبية؛ باسم مراعاة الواقع وعدم تفويت المصلحة، فالنص يُلوى عنقه عبر ذريعة المقاصد ليستجيب وينسجم مع تلك المآلات المُعَدَّةِ سلفًا.

فاقترحت هذه الورقة التي تتناول منهج الفكر الحداثي في التعامل مع النصوص بخلفية مقاصدية، وكيف وظَّفَ ومارس الحداثِيُون علم المقاصد في قراءة نصوص الشريعة؟

إشكالية البحث: ينطلق البحث من إشكالية رئيسية وهي: كيف وظف الحداثيون علم مقاصد الشريعة في قراءة النصوص؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية جملة من التساؤلات : من هم الحداثيون؟ لماذا احتفى الحداثيون بعلم المقاصد؟ وهل علم المقاصد الذي يحتفي به الحداثيون هو المقصود عند العلماء من القدامى والمعاصرين؟و كيف برروا لفكرهم الحداثي بعلم المقاصد؟

ماهي أهم المرتكزات الفكرية التي بنى عليها الحداثيون تعاملهم مع علم المقاصد؟

الدراسات السابقة:

هناك دراسات تناولت الفكر الحداثي بالدراسة من زوايا مختلفة تتعلق بطريقتهم في الاستدلال عموما، أو المقاصد خصوصا وقد تسنى لي الإطلاع على نماذج منها:

1- فكر حركة الاستنارة وتناقضاتها، للدكتور: عبد الوهاب المسيري، صدر عن دار نهضة مصر، سنة 1998م.وهو عبارة عن مُؤَلَّف يقع في 66 صفحة، وقام الكاتب فيه: بتعريف الاستنارة، وتبيين أصولها، ومصادرها الأساسية، وشرح تناقضاتها الفكرية في نصف الكتاب، وهذا الكتاب يُبَيِّن بشيء من العمق والتركيز طريقة التفكير الحداثي الذي تمتد جذوره الفلسفية لتلك الأفكار.

2- العصرانيون ومفهوم تجديد الدين، للدكتور: عبد العزيز مختار إبراهيم، صدر عن مكتبة الرشد- الرياض- السعودية، في طبعته الأولى سنة 2009م، وتناول فيه المؤلف مفهوم التجديد وشروطه وأهله، ورد عن مزاعم التجديد من غير أهلها، وبغير الأدوات الشرعية المطلوبة، وبَيَّنَ خطأ الحداثيين والعصرانيين في فهم التجديد الشرعي.

3- موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، لمحمد بن حجر القرني، عن جامعة أم القرى- مكة، 1434هـ. وهي دراسة نقدية، ذكر فيها التعريف بالمشروع الحداثي ففي الباب الأول:ذكر مفهوم التاريخية، ومفهوم العقل والتأويل وجدلية الدلالة. أما في الباب الثاني فتطرق لموقف الفكر الحداثي من النص الشرعي، حيث أورد مفهوم الوحي في الفكر الحداثي، وموقفه من النص القرآني ومن السنة النبوية. وفي الباب الثالث: أورد الباحث موقف الفكر الحداثي من تأصيل أصول الاستدلال، وموقف الفكر الحداثي من الإجماع والقياس.

4- مقال: تجديد الفقه الإسلامي عند محمد شحرور: عرض ونقد، للدكتور: محمد بن سباغ، الذي نشر في مجلة الشهاب العدد: 9 سنة 2017م، التي تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي، الجزائر، والتي عرض فيها الأستاذ الباحث لآراء شحرور في موضوع التجديد، وذكر دعوة شحرور لضرورة قراءة الفقه الإسلامي قراءة معاصرة، وناقش الباحث رؤية شحرور لأساس التجديد، وأهمية التجديد في فهم القرآن والسنة، وتجديد مفهوم مقاصد الشريعة، ثم ذكر الباحث موقف شحرور من الجهاد، وذكر في الأخير نقد لنقد شحرور للفقه الإسلامي.

5- مقال: عقلنة النصوص الشرعية في الفكر الحداثي العربي، للطالب: عمر محمودي عن جامعة باتنة، وقد نشر في مجلة الإحياء التي تصدرها كلية العلوم الإسلامية، باتنة1- الجزائر، العدد 21، في: 10 /2018/06م.وتكلم فيه الباحث عن رأي أركون والجابري في مكانة العقل في التشريع الإسلامي، وناقش أهم الآراء التي تداولها الحداثيون في الموضوع.

وتتميز دراستي بتناول موضوع المقاصد، وكيفية توظيفه من الحداثيين، فهو يتناول جملة من المواضيع ذات الصلة بالمقاصد التي وظفها الحداثيون توظيفا منتقدا كما سيأتي بيانه، فموضوعي لا يتناول كاتبا معينا منهم، ولا جزئية واحدة في المقاصد، ولكن يتناول جملة من المعاني المقاصدية التي يتم توظيفها من الحداثيين لتبرير أفكارهم؛ ومناقشة تلك الأفكار المقاصدية الواردة.

أهمية موضوع البحث:

للبحث أهميته من حيث:

- التعريف بالمنهج الحداثي وعلم المقاصد.
- بيان نظرة الحداثيين لعلم المقاصد.

- بيان بواعث وأسباب احتفاء الحداثيين بعلم مقاصد الشريعة.

- بيان لأهم المرتكزات الفكرية الحداثية لعلم المقاصد.

- نقد موجز لتلك المنطلقات والأسس.

- استخلاص مآلات الحداثيين في تعاملهم مع علم المقاصد.

منهج البحث: سلكت لانجاز هذا البحث على صورته النهائية ما يأتي:

- المنهج العام المتبع في البحث هو الاستقرائي حيث عُدتُ لكتب وحصص إعلامية لمن يمثل الفكر الحداثي. ثم الوصفي الذي به تم تحديد المكونات للمادة العلمية، بعد جمعها واستقرائها، والمنهج التحليلي عند تمييز المادة العلمية إلى مطالبها وفروعها المناسبة، وتحديد المنهج الحداثي في الاستنباط، وطريقة طرحه للمطالب المقاصدية. وأعملت المنهج المقارن في مواضع محدودة عند ذكر الاختلاف.

خطة البحث: اشتمل البحث على:

المقدمة: وتحتوي على مدخل وإشكالية الدراسة، وبعض الدراسات السابقة، وبيان أهمية الموضوع، والمنهج المتبع، وخطة البحث.

مطلب تمهيدي: التعريف بالحداثة وبيان احتفائها بعلم المقاصد

الفرع الأول: التعريف بالحداثة وعلم المقاصد

الفرع الثاني: بواعث احتفاء الحداثيين بعلم المقاصد

المطلب الأول: التعامل المقاصدي للحداثيين مع النص.

الفرع الأوّل: التبرير بالمصلحة دون قيود

الفرع الثاني: الشمولية والعموم دون اعتبار الجزئيات.

المطلب الثاني: عقلنة النصوص الشرعية عند الحداثيين

الفرع الأول: مركزية العقل في الفكر المقاصدي الحداثي

الفرع الثاني: مناقشة فكرة مركزية العقل عند الحداثيين

هذا ما تيسر لي بتوفيق الله – عز وجل- الوقوف عليه في هذا البحث الذي دارست فيه الفكر الحداثي، ووسائله وأساليبه في التوظيف المقاصدي، بغرض قراءة معاصرة للنصوص الشرعية.

مطلب تمهيدي: التعريف بالحداثة وبيان احتفائها بعلم المقاصد

أتناول في هذا المطلب التعريف بالحداثة والمقاصد ككلمات مفتاحية للبحث، ثم أتطرق لأسباب احتفاء الحداثيين بالمقاصد في فرعين على النحو الآتي:

الفرع الأول: التعريف بالحداثة وعلم المقاصد

1- تعريف الحداثة: الحداثة في اللغة: نَقيضُ القِدمَ، وحِدْثانُ الأَمْرِ، بالكسر: أَوَّلُهُ وابْتِداؤُه. والأَحْداثُ: أَمْطارُ أَوَّلِ السَّنَةِ. ورجُلٌ حَدَثُ السِّنِّ وحَديثُها، بَيِّنُ الحَداثَةِ والحُدوثَةِ: فَتِيٌّ. والحَديثُ: الجديدُ[1].

فالمعنى اللغوي لا يخرج عن الجديد والفتي، وما يناقض القديم.

أما في **الاصطلاح**، فيمكن أن تُعَرَّف بالآتي:

- القطيعة المعرفية والفعلية مع الماضي، والبدء من الواقع المادي المباشر ومحاولة السيطرة على عناصره[2].

- إعادة صياغة المجتمع بحيث يتم استبعاد المعايير التقليدية، وإخضاع كل شيء للمعايير العقلية العلمية المادية التي تتفق مع معايير الحداثة برؤيتها للإنسان

[1] – ينظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ط: 8؛ بيروت: مؤسسة الرسالة ، 2005م)، ص 167.

[2] – عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1(لا.ط، لا.م: د.ن)، ص 352.

والكون[1].

ويمكن اقتراح تعريف قريب مما سبق:

- إعادة صياغة المجتمع الإسلامي والعربي وفق المناهج والفلسفات الغربية.

ويقصد بهذا التعريف أن الحداثين يهدفون لتغيير المجتمع، ويتبعون في تغييرهم المناهج والفلسفات الغربية التي هي في نظرهم تحمل المعايير العلمية الصالحة للقراءة المعاصرة وأن قراءة علماء الإسلام هي قراءة تفتقد للعلمية المطلوبة، وأن الزمن قد تجاوزها.

2- تعريف المقاصد: لغة: المقاصد أصلها من الفعل الثلاثي (ق ص د): قَصَدْتُ الشَّيْءَ وَلَهُ وَإِلَيْهِ قَصْدًا، مِنْ بَابِ ضَرَبَ طَلَبْتُهُ بِعَيْنِهِ وَإِلَيْهِ قَصْدِي وَمَقْصِدِي بِفَتْحِ الصَّادِ، وَاسْمُ الْمَكَانِ بِكَسْرِهَا نَحْوُ مَقْصِدٍ مُعَيَّنٍ وَبَعْضُ الْفُقَهَاءِ جَمَعَ كلمة: قَصْدَ عَلَى قُصُودٍ، وَأَمَّا الْمَقْصِدُ فَيُجْمَعُ عَلَى مَقَاصِدَ[2]. ولفهم المعنى المراد من المقاصد نورد معاني كلمة "القصد" واستعمالاتها عند العرب، ومنها:

أولا: الاعتماد، والأَمُّ، وإتيان الشيء، قَصَدْتُ قَصْدَهُ: نحوْت نحوه. وهو العزم والتوجه[3]. وفي الحديث: "فَقَصَدْتُ لِعُثْمَانَ حَتَّى خَرَجَ إِلَى الصَّلاَةِ"[4] يعني طلبته وأتيت إليه.

---

[1] - المرجع نفسه، ج1، ص 472.

[2] - ينظر: البغوي، معالم التنزيل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ج2(ط:1؛بيروت: دار إحياء التراث العرب، 1420هـ)، ص354.

[3] - ينظر: ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ج6 (ط:1؛بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000م)، ص185. والجوهري: أبو نصر، الصحاح تاج اللغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ج2(ط:4؛ بيروت: دار العلم للملايين،1407هـ/1987م)، ص 525.

[4] - رواه البخاري، الصحيح، كتاب: المناقب، باب: مناقب عثمان ابن عفان،ج5، ص 14.

ثانيا: القَصْدُ: استقامة الطريقة[1]، قال الله تعالى:﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ ﴾[النحل:09]، "وعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ"، معناه: بيان مستقيم الطريق الموصل إلى الحق[2].

ثالثا: السهولة والقرب، وسفر قَاصد: سهل قريب[3]. وَفِي التَّنْزِيل:﴿ لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ ﴾[التوبة:42]، "وَسَفَرًا قَاصِدًا" أَيْ: قَرِيبًا هَيِّنًا[4].

رابعا: الْقَصْدُ: بَيْنَ الْإِسْرَافِ وَالتَّقْتِيرِ، والقَصْدُ في المعيشة ألا تسرف ولا تقتر.

والقصد: الْعَدْلُ والتوسط وعدم الإفراط،[5]وفي القرآن:﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان:19]، أَيْ لِيَكُنْ مَشْيُكَ قَصْدًا لَا تَخَيُّلًا وَلَا إِسْرَاعًا[6]. ومثله قول النبيﷺ: "سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَاغْدُوا وَرُوحُوا، وَشَيْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ، وَالقَصْدَ القَصْدَ تَبْلُغُوا "[7]؛ فالقصد: ألزموا الوسط المعتدل في الأمور. ومثلها كثير من النصوص الشرعية.

بعد عرض تلك المعاني اللغوية يظهر أن المعنى الأول هو المعنى الذي يتناسب أكثر مع المعنى الاصطلاحي، إذ فيه الأمُّ ، والاعتمادُ، وإتيان الشيء، والتوجه وكلها تدور حول إرادة الشيء والعزم عليه، على أن المعاني الأخرى غير خارجة عن هذا

---

[1] – ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي،ج5 (لا.ط؛ لا.م: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، ص 54. والبغوي، معالم التنزيل، ج3، ص 73.

[2] – ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل ، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ج3(لا.ط؛ بيروت: دار إحياء التراث العرب، 1418ه)، ص 221.

[3] – ينظر: ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، ج6، ، ص185.

[4] – ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ج2، ص354.

[5] – ينظر: الرازي: زين الدين، مختار الصحاح،ج1، ص254. والفراهيدي، كتاب العين،ج5، ص54.

[6] – ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص589.

[7] – رواه البخاري، الصحيح، كِتَابُ: الرِّقَاقِ، بَابُ: القَصْدِ وَالمُدَاوَمَةِ عَلَى العَمَلِ، ج8، ص 98.

المعنى ، فمقاصد الشريعة فيها معاني الاستقامة، والطريق القويم، والعدل والتوسط، والليونة والسهولة.

أمَّا **اصطلاحا**: فقد عرف المعاصرون المقاصد تعريفات عديدة، ومن أمثلتها:

– عرفَّها محمد الطاهر بن عاشور[1] بأنها: "المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها"[2].

– عرفها علال الفاسي[3] بقوله: " المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[4].

– تعريف يوسف العالم بأنَّها: "المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم؛ سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار"[5].

– عرفها الريسوني بقوله: " هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها

---

[1] – هو محمد الطاهر بن عاشور: رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس. عين (عام 1932) شيخا للإسلام مالكيا. وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. له مصنفات مطبوعة،من أشهرها (مقاصد الشريعة الإسلامية) و (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) و (التحرير والتنوير) في تفسير القرآن. توفي سنة1393هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج6، ص174 و 15.

[2] – ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي (ط:2؛ عمان – الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، 1421هـ/2001م)، ص 251.

[3]– هو علال بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال بن عبد الله بن المجذوب الفاسي الفهري: زعيم وطني، من كبار الخطباء العلماء في المغرب. ولد بفاس وتعلم بالقرويين. وشارك في إنشاء مدرسة تخرج بها بعض طلائع لايقظة المغربية الأولى. وعارض سلطات الاستعمار الفرنسية حين أرادت منح جماعة من الفلاحين الفرنسيين ماء مدينة فاس. وتولى وزارة الدولة للشؤون الإسلامية مدة بعد الاستقلال. توفي سنة1394هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج4، ص246 و 247.

[4] – علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ط:5؛ دار الغرب الإسلامي، 1993م)، ص7.

[5] – ينظر: يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (ط:2؛ الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1415هـ/1994م)،ص79.

لمصلحة العباد"[1].

– تعريف نور الدين الخادمي: "المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين"[2].

– تعريف إبراهيم الكيلاني: "المعاني الغائية التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه"[3].

واقترح لتعريف المقاصد أنها: "الغايات المراعاة في تشريع الأحكام"[4].

– **الغايات**: المعاني والحكم والعلل، والأهداف الكلية؛ المنصوص عليها أو تلك الناتجة عن استقراء أوامر ونواهي الأحكام. بما لا ينفي وجود مقاصد جزئية أو خاصة. فإذا قلنا: ما هي الغاية من تشريع القصر في السفر؟ فالإجابة: هي رفع الحرج والمشقة.

– **المراعاة**: أي ما كانت محل رعاية ونظر وتَحَرٍ من الشارع.

– **تشريع الأحكام**: أي التي نص عليها الشارع، مُشْتَمِلةً عَلَى مَصْلَحَةٍ صَالِحَةٍ لِأَنْ تَكُونَ مَقْصُودَةً لِلشَّارِعِ مِنْ شَرْعِ الْحُكْمِ.

[1] – ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ط:2؛ لا.م: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1412هـ /1992م)،ص7.

[2] – ينظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية (ط: 1؛ لا.م: مكتبة العبيكان، 1421هـ/ 2001م)، ص17.

[3] – ينظر: الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي (ط: 1، دمشق: دار الفكر، 1421هـ /2000م)، ص47.

[4] – ينظر: عبابة الطاهر، قواعد المقاصد عند الإمام بن العربي من خلال كتابه المسالك في شرح موطأ مالك (رسالة جامعية: الجزائر: جامعة الشهيد حم الأخضر – الوادي، 2017م/2018م)، ص120.

الفرع الثاني: بواعث احتفاء الحداثيين بعلم المقاصد

لقي علم مقاصد الشريعة والإمام الشاطبي المدح والثناء، والاحتفاء الكبير من الحداثيين، في مقابل نقد للإمام الشافعي وأصوله؛ فيرى أركون: أن الشاطبي كان يقصد بمقاصده هدفا أبعد في دراسة النصوص، وهو تخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه[1]...

يقصد بكلامه الإمام الشافعي وأصوله. ويقرر عبد المجيد الشرفي في بداية كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ: أن عمله في كتابه ينقسم إلى قسمين كبيرين: التعريف بخصائص الرسالة المحمدية من منظور يطمح إلى أن يكون وفيا لمقاصدها الأساسية...وفي قسم ثاني يبين خطأ من أولها تأويلا مخصوصا[2]. والجابري –مثلا– يعتبر الأصوليين قد اهتموا بالمباحث اللغوية وأهملوا مقاصد الشرعية[3]، فهو يرى أن الأصوليين "جعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية"[4].

فالشاطبي "دشن نقلة إبيستمولوجية –معرفية– في علم المقاصد"[5]. ويرى الجابري أن سبب انغلاق باب الاجتهاد إغفال التعليل بالمقاصد والغايات[6]. بل يتم الاعتراض على استدلالات الإمام الشافعي باسم المقاصد: فيذكر نصر حامد أبو زيد

[1] – ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ط:2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي القومي، 1996م)، ص 169 و 170.

[2] – ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ط: 2؛ بيروت– لبنان: دار الطليعة،2008م)، ص9.

[3]– ينظر: الجابري، بنية العقل العربي (ط:9؛ بيروت ، مركز الدراسات الوحدة العربية، 2009م)، ص 63.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص 63.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص 547.

[6]– ينظر: المرجع نفسه، ص 569.

أن قول الشافعي أن العبد لا يرث[1] يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة، والتي تعتبر الحرية أصلا والعبودية أمرا طارئا[2]. وهكذا حظي الشاطبي بكثير من الإطراء والثناء على حساب الشافعي وغيره من الأصوليين[3]، واعتُبر مؤسس ومبدع علم المقاصد، وكونها جديدة في مقابل نظريات أصولية قديمة محنطة[4]، على حد تعبيرهم.

ومن بواعث احتفائهم بالمقاصد أنها تشكل ثورة على القديم، وتخرج من جدل الألفاظ وتعقيداتها إلى المعاني والقواعد الكلية، وأنها الأقدر على التعامل مع الواقع الذي تستجد فيه الحوادث باستمرار، كما أنها تجري مجرى الفلسفة والبرهان كونها تحتكم لقواعد كلية، وهي –عندهم– الأقدر على زحزحة سلطة وسجن النص وسلطة الفقهاء القدامى، أو على الأقل التخفيف منها[5]، حتى تصبح العبرة ليست بخصوص السبب؛ ولا بعموم اللفظ وإنما بالمقاصد[6].

المناقشة: لم تكن المقاصد مخترعة مع الشاطبي، بل كانت مستعملة ومتبعة من الأصوليين الذين ينتقدهم الحداثيون، فقد كانت البدايات الأولى بالإشارات النظرية الواضحة، مع ثلة من العلماء ساهموا في وضع مصطلحات علم المقاصد، ومن أبرزهم

---

[1] – ينظر هذا القول عند الشافعي في الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر(ط:1؛ مصر: مكتبه الحلبي،الطبعة: الأولى، 1940م)، ص170.

[2] – ينظر: نصر حامد أبو زيد، الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية (ط:1؛ مصر: القاهرة، سينا للنشر، 1992م)، ص41.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 547.

[4] – ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 70. والجابري، بنية العقل العربي، ص 547. وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب(ط:1؛ عمان– الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990م)، ص 37.

[5] – ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 169 و 170.

[6]– ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 539، 552، 551، 550,547. والشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 70.

الترمذي الحكيم[1]، وأَبُو بَكْر الشَّاشِيُّ "القفال الكبير"[2]، وأبو بكر الأبهري[3]، وأبو بكر بن الطيب الباقلاني[4]؛ الذين دارت بعض آثارهم حول التعليل، والأسرار والحكم الفقهية ومحاسن الشريعة وخصائصها[5]، والتي تكون قد انتهت مع نهاية القرن الرابع الهجري. لتبدأ بعدها مرحلة جديدة مع الإمامين: إمام الحرمين الجويني[6]، وأبو حامد الغزالي.

---

[1]- هو محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي: باحث، صوفي، عالم بالحديث وأصول الدين. من أهل "ترمذ" نفي منها بسبب تصنيفه كتابا خالف فيه ما عليه أهلها، فشهدوا عليه بالكفر.وله مصنفات مثل: "غرس الموحدين" و"الرياضة وأدب النفس"و"غور الأمور"وغيرها، توفي في 320 هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج2، ص245.

[2] - هو محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي، القفال، أبو بكر: من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث واللغة والأدب. من أهل ما وراء النهر. وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء. وعنه انتشر مذهب (الشافعيّ) في بلاده. مولده ووفاته في الشاش؛ رحل إلى خراسان والعراق والحجاز والشام. من كتبه: "محاسن الشريعة" وغيره. توفي 365 هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ، ص200. وابن كثير، طبقات الشافعيين، ص 268.

[3]- هو محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح، أَبو بكر التميمي الأبهري: شيخ المالكية في العراق، سكن بغداد. امتنع عن القضاء. له تصانيف في شرح مذهب مالك والردّ على مخالفيه. توفي سنة 375هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ج2، ص206.

[4]- هو القاضي الباقِلَّانِي: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره؛ توفي 403 هـ. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص 269.

[5]- ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ط: 2؛ لا.م: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1412هـ/1992م)، ص 29. والخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص56.

[6]- هو عبد الْملك بن عبد الله بن يُوسُف بن عبد الله بن يُوسُف بن مُحَمَّد الْعَلامَة إِمَام الْحَرَمَيْنِ الْجُوَيْنِيّ،الفقيه الأصولي، المتكلم، الشافعي، له مؤلفات مثل: كتاب الأساليب فِي الْخلاف، وَكتاب الْبُرْهَان فِي أصُول الْفِقْه، وَالتَّلْخِيص مُخْتَصر التَّقْرِيب والإرشاد فِي أصُول الْفِقْه وغيرها، توفي 478 هـ. ينظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، ج1(ط:1؛ بيروت: عالم الكتب،1407هـ)، ص 255.

يعتبر الإمام الجويني من المؤسسين للمقاصد فقد ظهر جليا -خاصة في كتابه- "البرهان"، الذي استعمل كثيرًا مصطلحات وألفاظ مقاصدية، مثل: المقاصد، والغرض، والقصد، والسر، والمعنى... بل قدم ما يشبه التعريف للمقاصد عند قوله: "قاعدة القصد وهي سر الأوامر والنواهي"[1]. ونبَّهَ إلى أهمية المقاصد بقوله: "من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"[2]. كما نَبَّهَ إلى تقسيم المقاصد إلى: ضرورية، وحاجية وتحسينية.

ولم يفت الإمام الجويني التَّنْبِيه باستمرار على المقاصد الخاصة: كمقصد العبادات[3]، ومقصد الحدود والقصاص -كما تقدم-، والبيع[4]، والإجارة[5]، والتيمم[6]، وغيرها الكثير فالكتاب ثري مقاصديا. لكن المقاصد وكما سبق في تعريفها في المبحث الأول كلها ترجع لمقاصد الشرع.

إنَّ الشاطبي يذكر أنَّ من ضوابط المقاصد: "وَضْعُ الشَّرِيعَةِ عَلَى أَنْ تَكُونَ أَهْوَاءُ النُّفُوسِ تَابِعَةً لِمَقْصُودِ الشَّارِعِ فِيهَا، وَقَدْ وَسَّعَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ فِي شَهَوَاتِهِمْ وَأَحْوَالِهِمْ وَتَنَعُّمَاتِهِمْ، عَلَى وَجْهٍ لَا يُفْضِي إِلَى مَفْسَدَةٍ"[7]. والغزالي يؤكد ذات المعنى:

[1] - ينظر: الجويني، البرهان، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ج1(ط:1؛ بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م)، ص 108.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص 101.

[3] - ينظر: الجويني، البرهان، ج2، ص 93.

[4] - ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص 76.

[5] - ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص 73.

[6] - ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص 75. واليوبي، مقاصد الشريعة (ط: 1؛ السعودية: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1998م) ص 50.

[7] - ينظر: الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج1(ط: 1؛ لا.م: دار ابن عفان، 1417هـ/ 1997م) ص 516.

مُخَالَفَةُ مَقْصُودِ الشَّرْعِ حَرَامٌ[1]. ففي كل ما سبق من تعريفات وضوابط يؤكد أن المقاصد تابعة لمقصود الشارع. أمَّا البواعث لاحتفاء الحداثيين بالمقاصد فهي تشكل عللا غير منضبطة، وتأثرا واضحا بالفلسفة، وجريا وراء غرض إزاحة سلطة النص كما عبروا هم على ذلك، ولأنها فكرة متكررة عندهم فسيأتي لاحقا مزيد من التوضيح بشأنها.

المطلب الأول: التعامل المقاصدي للحداثيين مع النص.

لا يمكن تناول كل القواعد والأساليب التي يتعامل بها الحداثيون مع المقاصد في هذه الورقة التي تقتضي الإيجاز، لكن أذكر منها: التبرير بالمصلحة دون قيود، والأخذ بالشمولية والعموم دون اعتبار للجزئيات.

الفرع الأوَّل: التبرير بالمصلحة دون قيود :

يحتفي الحداثيون كثيرا بالمصلحة، ويرون أن الشاطبي جاء بنظرة جديدة للأصول؛ تُحَرِّرُ ظاهرية ابن حزم من سجن النص اللغوي لتربطها بعالم المقاصد، وعالم المصلحة. وبالتالي أحدث الشاطبي نقلة كبيرة، فلم تعد العلة جامدة محدودة، بل مع المصالح هي متطورة متحركة متجددة، لأن ميدان المصلحة ميدان العلة الغائية[2].

الشريعة -برأيهم- كانت تستهدف المصالح العامة للمجتمع، فينسخ بعضها بعضا، لتحقق هذه المصالح. وسداد الشريعة وصلاحها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة، والأحداث المتجددة... والإسلام أسلوبه التقدم لتحقيق مصالح المجتمع والأفراد، وعدم الوقوف عند نص محدد؛ أو التشبث بحكم خاص[3].

[1] - ينظر: الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (ط: 1؛ لا.م: دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1993م)، ص179.

[2] - ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 569. وأركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص170.

[3] - ينظر: العشماوي، أصول الشريعة (ط: 4؛ مصر: مكتبة مدبولي الصغير، 1996م)، ص 75.

فشريعة الإسلام هي التقدم على المصالح[1]. كما يُوَظِّفُ الحداثيون كلام الإمام الطوفي في المصلحة، فقد أورد الطوفي القول: " قد قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح "[2]، فاعتبر قوله اجتهادا جديدا، وفتحا عقليا عظيما[3]. ويُوَظِّفُ الحداثيون اجتهادات عمر - رضي الله عنه- على أن أنَّها مراعاة للمصلحة وإن عارضت نصوصا ثابتة في الكتاب والسنة. فبحسب رأيهم- لقد غير عمر أحكاما أوردها القرآن والسنة؛ فقد أبطل سهم المؤلفة قلوبهم، وأوقف العمل بحد السرقة عام المجاعة[4]. لأَنَّهُ رأى - أي عمر- أنَّ الأحكام الشرعية بُنِيَتْ على علل ومقاصد، وكلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم[5].

المناقشة : لاشك أنَّ قاعدة المصلحة قاعدة واسعة الحضور والانتشار، فالشاطبي يعبر عنها بقاعدة: "وَضْعَ الشَّرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ"[6]. وقال العز بن عبد السلام: "مَقْصُودُ الشَّرْعِ جَلْبِ الْمَصَالِحِ وَدَرْءِ الْمَفَاسِدِ"[7]، أما ابن تيمية فعبر عنها بالقول: "الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا عَلَى تَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا، وَتَعْطِيلِ الْمَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا"[8].

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص 79.

[2]- ينظر: الطوفي، رسالة في رعاية المصالح، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (ط: 1؛ .م: الدار المصرية اللبنانية، 1993م)، ص 47.

[3]- ينظر: العشماوي، الإسلام السياسي (ط: 4؛ مصر: مكتبة مدبولي الصغير، 1996م)، ص 191.

[4]- ينظر:حسين أحمد أمين، الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية (ط: 3؛ القاهرة: دار سعادة الصباح، 1992م)، ص 27. و العشماوي، أصول الشريعة، ص295.

[5]- ينظر: حسين أحمد أمين، الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ص 205.

[6]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص9.

[7]- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص52.

[8]- ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج10 (ط:3؛ السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ/1995م)، ص ص215. وج30، ص 193.

وقال ابن القيم: "الشريعة مَبْنَاها وأساسَهَا على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"[1]. وعرَّف الغزالي المَصْلَحَة: "هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ.. "[2]، ثم أضاف -موضّحًا- "وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنْ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ". ثم يضيف أيضا: "وَإِذَا أَطْلَقْنَا الْمَعْنَى الْمُخَيَّلَ وَالْمُنَاسِبَ فِي كِتَابِ الْقِيَاسِ أَرَدْنَا بِهِ هَذَا الْجِنْسَ"[3]. فهو يربط كل موضوع المصلحة بالشريعة.

وَعرَّفَ الطُّوفِي المصلحة بِحَسب الْعرف: "بِأَنَّهَا السَّبَب الْمُؤَدِّي إِلَى الصّلاح والنفع كالتجارة المؤدية إِلَى الرِّبْح" وبحسب الشَّرْع: "بِأَنَّهَا السَّبَب الْمُؤَدِّي إِلَى مَقْصُود الشَّارِع عبَادَة أَو عَادَة"[4]. لكنَّ الطوفي عبَّر في موضع من رسالته: أن المصلحة يمكن أن تتعارض مع النص في أمور ما سوى العبادات، وفي هذه الحالة يجب الأخذ بالمصلحة لأنها قطعية، وهي المقصودة من سياسة المكلفين[5]؛ ولكن الطوفي لم يأت ولو بمثال واحد تطبيقي يدل على التعارض الذي افترضه بين النص والمصلحة، فبقي رأيه مجرد افتراض نظري، كما أنه

---

[1]- ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1(ط: 1؛ السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع،1423ه)، ص41.

[2] - ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 174.

[3] - ينظر: المرجع نفسه، ص174.

[4]- ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، تحقيق: أحمد حَاج محمّد عثمان (ط:1؛ بيروت – لبنان: مؤسسة الريان: مكّة، المكتَبة المكيّة، 1419ه / 1998م)، ص239.

[5]- ينظر: الطوفي، رسالة في رعاية المصالح، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (ط: 1؛ لا.م: الدار المصرية اللبنانية، 1413ه/ 1993م) ص45.

في رسالته – رعاية المصلحة– كان دوما ينطلق من الدليل الشرعي. مما يدلل على أنه يتفق على معيار الملائمة للشرع.

ومثله الشاطبي يرى أن المصلحة المرسلة ما تضافرت نصوص تجعلها ملائمة لجنس تصرفات الشرع، إذ لم يشهد لها فقط نص معين[1]. وعرف ابن العربي المصلحة: "كلُّ معنىً قامَ به قانونُ الشَّريعةِ، وحَصَلَت به المنفعةُ العامَّةُ في الخَلِيقَةِ"[2]. فهو يربط المصلحة بالمعاني، لكنها معاني منضبطة بقانون الشريعة، وحصول النفع العام للناس.

يتبين مما ذُكِرَ أن المصالح الشرعية هي مقاصد الشارع ومراده، أي أن الشارع قد قصد تلك المصالح وأراد تحصيلها بالنسبة للمكلف، من خلال القيام بالأحكام الشرعية؛ فالقيام بالفرائض والتعاليم الدينية يؤدي إلى تحقيق مصالح عبادة الله، وجلب مرضاته والفوز بجناته. والمقاصد هي نفسها المصالح الشرعية. أمَّا المصالح غير الشرعية فالمقاصد تَأبَاهَا وتعارضها، والأدلة الشرعية تمنعها وتدفعها[3].

فالمصلحة عند الجمهور قائمة على أسس يصح أن تعد شروطا وهي:

أ– الأحكام المبنية على المصلحة يجب أن لا تعارض حكمًا شرعيًّا ثابتًا بالنص أو الإجماع، فإن معارضته تدل على أن هذه المصلحة ملغاة من قبل المشرع لما يترتب عليها من مفاسد[4].

ب– الملاءمة لمقاصد الشارع: أن تكون المصلحة ملائمة في الجملة لمقاصد الشارع، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود، بأن تُحَقِّقَ أحد المصالح الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، أي أن تكون المصلحة من جنس هذه المصالح . وعبر عنه الشاطبي : "

[1] – ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج1، ص32.

[2] – ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، ص19.

[3] – ينظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص23.

[4] – ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 173 و 174. والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 257.

مُلَائِمة لِتَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ، وَمَأْخُوذًا مَعْنَاهُ مِنْ أَدِلَّتِهِ"[1].

ت- أن تكون حقيقية لأنها إن لم تكن حقيقية كانت وهما، والوهم لا ينبني عليه حكم شرعي، أي أَن يثبت بالاستقراء أَنه مصلحَة حَقِيقِيَّة لَا وهمية. أو تكون هي الغالبة مقارنة بالمفسدة، قال الشاطبي: "فَالْمَصْلَحَةُ إِذَا كَانَتْ هِيَ الْغَالِبَةَ عِنْدَ مُنَاظَرَتِهَا مَعَ الْمَفْسَدَةِ فِي حُكْمِ الِاعْتِيَادِ، فَهِيَ الْمَقْصُودَةُ شَرْعًا، وَلِتَحْصِيلِهَا وَقَعَ الطَّلَبُ عَلَى الْعِبَادِ"[2]. وذكر الغزالي أنَّ كُلّ مَصْلَحَةٍ لَا تَرْجِعُ إِلَى حِفْظِ مَقْصُودٍ فُهِمَ مِنْ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ، وَكَانَتْ مِنْ الْمَصَالِحِ الْغَرِيبَةِ الَّتِي لَا تُلَائِمُ تَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ فَهِيَ بَاطِلَةٌ مُطَّرَحَةٌ[3]. وقال الشاطبي أيضا: الْمُتَعَدِّيَ عَلَى طَرِيقِ الْمَصْلَحَةِ الْمَشْرُوعِ سَاعٍ فِي ضِدِّ تِلْكَ الْمَصْلَحَة[4]"، ويقول كذلك: "الرُّجُوعُ إِلَى الْوَجْهِ الَّذِي وَضَعَهُ الشَّارِعُ رُجُوعٌ إِلَى وَجْهِ حُصُولِ الْمَصْلَحَةِ"؛ فهو يوضح الرجوع إلى الطريق والوجه المشروع وليس أي طريق.

أمَّا عمر -رضي الله عنه- فهو لم يلغ النص في حكم السرقة، ولم يبدل الدين أو يلغ الشريعة، أو يغير الحد؛ إنما أوقف الحد لأن شروط تطبيقه لم تتوفر كلها، لكن الأمة كلها رجعت إلى تطبيق حد السرقة بعد عام المجاعة. كما أنه عند توقيف الحكم لعام لسبب المجاعة لم يقل بأنَّ النص باطل، وأنَّ الواقع تغير ويجب تركه إلى حكم العقل، وبناءا عليه يجب تغيير الشريعة كل مرة بما يناسب حاجة الأمة والعصر بعيدا عن النصوص.

وأما القول بأنَّ عمر عطل سهم المؤلفة قلوبهم رغم وجوده نصا في القرآن، فمن المعلوم أنها شَرْع مُعَلَّقًا بِسَبَبٍ؛ إِنَّمَا يَكُونُ مَشْرُوعًا عِنْدَ وُجُودِ السَّبَبِ: كَإِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ

---

[1]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج1، ص32. والغزالي، شفاء الغليل،تحقيق: حمد الكبيسي(ط: 1؛ بغداد، مطبعة الإرشاد، 1390هـ/ 1971م)، ص 160.

[2]- ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ت: سليم بن عيد الهلالي، ج2(ط:1؛ السعودية: دار ابن عفان،1992م)، ص46.

[3]- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص179.

[4]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج1، ص 537.، ص32. والغزالي، شفاء الغليل، مرجع سابق، ص 160.

قُلُوبُهُمْ؛ فَإِنَّهُ ثَابِتٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. وَبَعْضُ النَّاسِ ظَنَّ أَنَّ هَذَا نُسِخَ لِمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ: أَنَّهُ ذَكَرَ أَنَّ اللَّهَ أَغْنَى عَنْ التَّأَلُّفِ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ؛ وَلَكِنْ عُمَرُ اسْتَغْنَى فِي زَمَنِهِ عَنْ إعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ فَتَرَكَ ذَلِكَ لِعَدَمِ الْحَاجَةِ إلَيْهِ[1].

الفرع الثاني: الشمولية والعموم دون اعتبار الجزئيات.

يتمسك الطرح الحداثي بالشمول ويتغنى بالكليات، ويتهرب من إعمال الجزئيات، فينتقد الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات، والاهتمام باللفظ وأصنافه... على حساب مقاصد الشريعة[2]، وهو ما سبَّبَ- برأيهم- مشاكل من التأويلات المتعارضة والمتناقضة، فالمعنى المراد ليس معروفا بنفسه، بل هو متعدد بتعدد اتجاهات المؤولين وأغراضهم الإيديولوجية، ودوافعهم السياسية وغيرها[3].

ويشيد -بعضهم- بابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون لأنهم أكدوا على مبدأ السببية... ولأنهم طرحوا مفاهيم علمية بديلة تحرر العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل، مفاهيم الاستقراء والاستنتاج والكليات والمقاصد، وهي مفاهيم تشكل مع مبدأ السببية؛ بنية عقلية أخرى هي ذات البنية التي قام عليها الفكر الحديث في أوروبا، ولازلت تؤسس التفكير العلمي لليوم[4].

يفهم الحداثيون القرآن الكريم على أنه كتاب هدى ورحمة وبشرى وموعظة واطمئنان للمسلمين... وليس كتاب علم، ونظريات علمية[5]، وليس مدونة في القانون[6]. وليست

---

[1] - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج33(ط:3؛ السعودية: 1416هـ/1995م)، 94.

[2]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 63.

[3] - ينظر: المرجع نفسه، ص562.

[4]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 564.

[5] - ينظر: طيب تيزيني، الإسلام والعصر ، ص 105.

[6] - ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص70.

الشريعة قواعد وإجراءات، وإنما هي جو عام يسيطر على المجتمع وروح واحد ينفذ في الصميم من كل شيء ومجال...[1] والأحكام ليست مقصودة لذاتها؛ فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة[2]. وعلى هذا يصبح الاجتهاد المطلوب، فهو تفكر وتدبر يهمُّه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية، ولا يخشى معارضة المسلمات، بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة[3]. وينتج من تطبيقات تلك الكليات والمقدمات، تعطيل القصاص والحدود -لأنَّ القرآن ليس مدونة قانونية كما سبق- ففي هذا العصر الذي تعتبر فيه القوى البشرية المرشدة ثروة اجتماعية، فإن توقيع جزاء - مثل القصاص- يؤدي إلى فقدان الجاني والمجني عليه، أو يعيق الفرد عن العمل، ويجعله عبئا على المجتمع، فيكون - عدم التطبيق- هو الملائم لروح الشريعة وحسن تطبيقها[4]. وباسم التجديد والمواءمة للعصر يحكمون أنَّه لا يليق أن تعطى الأخت نصف ميراث أخيها؛ لأنه ظلم ترفضه الشريعة، ولأن الحياة اليوم ليست في نظام القبائل والعشائر القديم[5].

المناقشة: ليس الاختلاف في الجزئيات مدعاة للتأويلات المتعارضة والمتناقضة، بخلاف الاختلاف في الكليات فهو المؤدي للفرقة والاختلاف، يوضح ذلك الشاطبي - الذي يستدل به الحداثيون- بقوله: "وَذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الْفِرَقَ إِنَّمَا تَصِيرُ فِرَقًا بِخِلَافِهَا لِلْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ فِي مَعْنًى كُلِّيٍّ فِي الدِّينِ وَقَاعِدَةٍ مِنْ قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ، لَا فِي جُزْئِيٍّ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ، إِذِ الْجُزْئِيُّ وَالْفَرْعُ الشَّاذُّ لَا يَنْشَأُ عَنْهُ مُخَالَفَةٌ يَقَعُ بِسَبَبِهَا التَّفَرُّقُ شِيَعًا، وَإِنَّمَا يَنْشَأُ التَّفَرُّقُ عِنْدَ وُقُوعِ الْمُخَالَفَةِ فِي الْأُمُورِ الْكُلِّيَّةِ، لِأَنَّ الْكُلِّيَّاتِ تَقْتَضِي عَدَدًا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ غَيْرَ قَلِيلٍ"[6]. بل

---

[1] – ينظر: المرجع نفسه.
[2] – ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص71.
[3] – ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص9.
[4] – ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص 136.
[5] - ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص 109.
[6] - ينظر: الشاطبي، الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهلالي،ج2(ط: 1؛ السعودية: دار ابن عفان، 1992م)، ص 712.

يقرر الشاطبي بوضوح وكأنه يجيب تماما عن هذا التساؤل، إذ يؤكد: "وَكَمَا أَنَّ مَنْ أَخَذَ بِالْجُزْئِيِّ مُعْرِضًا عَنْ كَلِّيِّهِ؛ فَهُوَ مُخْطِئٌ، كَذَلِكَ مَنْ أَخَذَ بِالْكُلِّيِّ مُعْرِضًا عَنْ جُزْئِيِّهِ"[1].

ثـم يبين ما سبق: "وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ تَلَقِّي الْعِلْمِ بِالْكُلِّيِّ إِنَّمَا هُوَ مِنْ عَرْضِ الْجُزْئِيَّاتِ وَاسْتِقْرَائِهَا؛ وَإِلَّا فَالْكُلِّيُّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلِّيٌّ غَيْرُ مَعْلُومٍ لَنَا قَبْلَ الْعِلْمِ بِالْجُزْئِيَّاتِ... فَإِنَّ الْجُزْئِيَّ لَمْ يُوضَعْ جُزْئِيًّا؛ إِلَّا لِكَوْنِ الْكُلِّيِّ فِيهِ عَلَى التَّمَامِ وَبِهِ قِوَامُهُ، فَالْإِعْرَاضُ عَنِ الْجُزْئِيِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ جُزْئِيٌّ إِعْرَاضٌ عَنِ الْكُلِّيِّ نَفْسِهِ فِي الْحَقِيقَةِ، وَذَلِكَ تَنَاقُضٌ، وَلِأَنَّ الْإِعْرَاضَ عَنِ الْجُزْئِيِّ جُمْلَةً يُؤَدِّي إِلَى الشَّكِّ فِي الْكُلِّيِّ"[2]. أي أن الجزئيات لا تتناقض مع كلياتها، لأن الكليات بنيت أصلا على استقراء للجزئيات، فلا نتخيل التعارض بينهما، فالكليات سميت كذلك لانسجامها مع الجزئيات لا خارجة عنها.

ويقرر الشاطبي في حال التعارض الظاهري: " إِذَا ثَبَتَ بِالِاسْتِقْرَاءِ قَاعِدَةٌ كُلِّيَّةٌ، ثُمَّ أَتَى النَّصُّ عَلَى جُزْئِيٍّ يُخَالِفُ الْقَاعِدَةَ بِوَجْهٍ مِنْ وُجُوهِ الْمُخَالَفَةِ؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الْجَمْعِ فِي النَّظَرِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَنُصَّ عَلَى ذَلِكَ الْجُزْئِيِّ إِلَّا مَعَ الْحِفْظِ عَلَى تِلْكَ الْقَوَاعِدِ، إِذْ كُلِّيَّةُ هَذَا مَعْلُومَةٌ ضَرُورَةً بَعْدَ الْإِحَاطَةِ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ"[3]. ومعناه أنَّ الجزئي والكلي من الشريعة فلا يحصل التعارض إلا في عين المجتهد فقط، لذلك يمكن الجمع بوجه من الوجوه. كما يؤكد الشاطبي أن الاستقراء من خلال مجموع أدلة الشريعة كتاباً وسنة، يفيد القطع لأن كليات الشريعة لا تستند إلى دليل واحد بل إلى مجموعة أدلة؛ تواردت على معنى واحد فأعطته صفة القطع، وتخلُّفُ بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً[4].إنَّ ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون...وغيرهم لا أحد منهم ينكر شيئا من الشريعة؛ فكيف بإنكار الحدود والقصاص، وكيف يُغَيِّبُ الحداثيون الآية

[1] - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج3، ص174.
[2] - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج3، ص175.
[3] - ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص176.
[4] - ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص176.

ومقاصدها، قال تعالى:﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:179].

المطلب الثاني: عقلنة النصوص الشرعية عند الحداثيين.

ويُقصَدُ بعقلنة النصوص الشرعية، أي جعل العقل ميزانا يحتكم إليه في التعامل معها، وتكون مطابقته للأعراف والعادات، ولقوانين الطبيعة، وظواهر علم الاجتماع، فكل النصوص التي تتوافق معها يجب تأويلها بما يتوافق وتلك القوانين والظواهر[1].

الفرع الأول: مركزية العقل في الفكر المقاصدي الحداثي

لا يزال الحداثيون يفتخرون بالاتجاه العقلاني لطرح أفكارهم، ويدعون لتحرر العقل العربي من سلطات تقيده عن الانطلاق والإقلاع الحضاري. ويعتبر -الجابري- أنَّ بنية العقل العربي هي جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ[2]. وعند تحليل تركيبة العقل والأفكار الحداثية؛ التي تنظر بها إلى معالجة التراث العربي نجدها تستند إلى مبدأين في غاية الوضوح، يتم توظيف الفكرتين في كل ما يكتبه الحداثيون هما:

1- التحرر والانسلاخ من كثير ثوابت الدين ومسلماته، بل يَخْلُصُونَ في قراءتهم إلى أنَّ التمسك بأحكام الدين مجرد تمسك بالماضي، وسبب في التخلف في العالم العربي. يقول العشماوي معبِّرًا عن هذا المعنى: "إنما يحدث أن يتحول الناس بالدين من الروح إلى النص، ومن اللباب إلى القشور، ومن الصميم إلى الزخارف، ومن الحقيقة إلى المظاهر، يتحول الناس من الدين إلى الفكر الديني فيتحولون بذلك من الحركة إلى الجمود... ومن

[1] - ينظر: حسن حنفي و محمد الجابري، حوار المشرق والمغرب، (ط:1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990م)، ص21. ومقال عمر محمودي، عقلنة النصوص الشرعية (مجلة الإحياء، باتنة – الجزائر، العدد 12، سنة 2018)، ص 336.

[2]- ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي (ط: 10، بيروت- لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م)، ص 40 و 41.

التجديد إلى التقليد، ومن الإبداع إلى الإتباع... ومن التوكل إلى التواكل، ومن التقدم مع الزمن إلى الأمام؛ إلى التخلف عن الحياة إلى الوراء"[1].

ويقول شحرور: "تعالوا ننظر إلى عالمنا اليوم بعين اليوم دون أن نستعير نظارات الشافعي والمالكي والحنفي الذين لم يخطر لهم وهم يعيشون عصرهم أن يستعيروا نظارات أحد. وقد آن لنا أن ننتقل من الفكر الماضوي إلى الفكر المستقبلي، وهذه إحدى آفات العقل العربي أنَّهُ عقل ماضوي لا عقل مستقبلي"[2].

يتفرع عن هذه الفكرة الأساسية، تحليل وقراءة النصوص بمعيار التاريخية، فبرأي – هاشم صالح – "الرؤية الجديدة للدين والعالم... يمكن أن تنتصر على الرؤية القديمة حتى ولو كانت راسخة الجذور في العقلية الجماعية منذ مئات السنين. ولكنها لن تنتصر إلا بعد تفكيك العقلية القديمة واقتلاعها من جذورها عن طريق تبيان تاريخيتها ونزع القداسة عنها"[3]؛ إذ يعتبرون ما جاء في النصوص الدينية، كان ربما مناسبا لتلك الفترات الزمنية، لكن عفا عنه الزمن اليوم. أسوأ من ذلك عندما يصورون أن كثيرا من أحكام الإسلام؛ كانت مجرد تقليد وتكيف مع الجاهلية إمعانا في القدم والتاريخية: فالحج والجمعة وحد السرقة كلها كانت من عادات الجاهلية تبناها الإسلام[4]. ويشمل أسلوب التاريخية حتى القرآن الكريم: بين القول أنَّ الشريعة كانت تتنزل لأسباب تقتضيها، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها[5]؛ وبين القول أنَّه–القرآن– خطاب أسطوري البنية، فيرفضون تطبيق الحدود بالجملة[6] كما سبق بيانه، أو أحكام تقسيم المواريث[7]، كما

---

[1]– ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص 160.

[2]– ينظر: شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص201.

[3] – ينظر: هاشم صالح، المدخل إلى التنوير الأوروبي (ط:1؛ بيروت: دار الطليعة، 2005م)، ص 10.

[4]– ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص 84 و85.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص 65.

[6]– ينظر: شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 96 إلى ص 104.

[7]– ينظر: المرجع نفسه، ص 2019 إلى ص 296.

يرفضون الأخذ بأقوال من تقدم من العلماء، فالشافعي مثلا ألف رسالته ليقترح جديدا في زمنه، في ظروف سياسية واجتماعية وثقافية، كذلك اليوم على الفكر الإسلامي الاجتهاد لزمنه وعدم اجترار الماضي[1]. كما يتبع الحداثيون أسلوب إظهار الخلافات المتكررة لقراءة النص الديني، ويدعون بالتالي إلى الاجتهاد ونبذ كل تلك الاختلافات[2]؛ كما ينتهج الحداثيون تبعا لذلك أسلوب تحرير الإشكاليات، فيبرزون كل الدراسات الإسلامية والمناهج المتبعة في سلسلة من الإشكاليات لا تنتهي عندهم إلا بتجاوزها جميعا[3]. كما يسلك الحداثيون التحليل المقاصدي للنصوص حتى يتسنى لهم الإفلات من سلطة النص. يحتفي بعض الحداثيين بابن حزم لأنَّه - برأيهم- يسلك نزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص إن وُجِدَ، أما الباقي الغير محصور فمتروك للعقل[4].

2- الفكرة الكلية الأخرى التي يستند إليها الحداثيون هي ضرورة مواكبة العصر، وبالتالي الاقتداء بالأمم المتحضرة والغربية بالخصوص؛ لذلك يستدل الحداثيون بعلماء الغرب بكل تبجيل دون نقد أو مساءلة، بل يكيلون المدح والثناء لدراساتهم، بخلاف الفقهاء الذين يرمونهم بكل ألوان القدح والنقد، والأغرب أنهم يرون أن الحضارة الغربية هي التي تسير على الشريعة؛ بخلاف المسلمين. فهذا العشماوي يصف في تكلف شديد الحضارة الغربية أنها تسير على الشريعة: "الحضارة الغربية تسير في حاضرها على نهج الشريعة، بالمفهوم السالف بيانه من أن الشريعة منهج مُحْكَمٌ يعيد صياغة الفرد والمجتمع ليكون على مسار التقدم الدائم، وفي طريق النمو المتصل، وعلى سبيل العطاء المستمر"[5].

---

[1]- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 10.

[2]- ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص69.

[3]- ينظر: شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص171 إلى 188.

[4]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 528.

[5]- ينظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص 161.

ويقول الحداثيون أن الفقهاء أنفسهم يرون أن جل الأحكام متجددة ومتغيرة بتجدد الأحوال والظروف والأزمان[1].

الفرع الثاني: مناقشة فكرة مركزية العقل عند الحداثيين

بخلاف ما يزعم الحداثيون فقد أَعْلَى القرآنُ الكريم من قيمة العقل، وأورد مفردات مثل: يتدبرون، يتفكرون، يعقلون، أولوا الألباب، أولوا النهى... تدلل على قيمته في القرآن. بل قال تعالى في بيان نعمته على عباده ببيان الآيات وجعلها واضحة مفهومة المعنى لكي تعم بها الفائدة:﴿ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد:17]. وبعض الآيات فيها مدح الذين يعقلون ويفهمون قال تعالى:﴿ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا الْعَالِمُونَ﴾[العنكبوت:43]. وورد الذم في حق المنافقين والذين يكذبون على الله والذين دخلوا جهنم حيث قالوا فيما أخبر الله عنهم: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك:10].

لكن علماء الإسلام لا يقولون بتقديمه عن النقل والنص، إذ العقل يقتضي أنَّ التسليم والإذعان مِن كمال الإيمان بالوحيَيْن القرآن والسُّنة، كما قال – تعالى –: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُبِينا﴾ [الأحزاب: 36].

وقوله تعالى:﴿ فلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيما﴾ [النساء: 65].

ومن كلام عَلِيّ ابن أبي طالب – رضي الله عنه –: " لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلُ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ"[2]. وقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ أَيْضًا: "لَوْ قُلْتُ بِالرَّأْيِ لَأَوْجَبْتُ الْغُسْلَ

---

[1]- ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 569. و العشماوي، أصول الشريعة، ص 87.

[2]- ينظر: رواه أبو داود، السنن، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، كتاب: الطهارة، باب: كيف المسح، ج1(ط: 1؛ لا.م: دار الرسالة العالمية، 1430هـ/ 2009م)، ص117.

بِالْبَوْلِ؛ لِأَنَّهُ نَجِسٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَالْوُضُوءُ بِالْمَنِيِّ ؛ لِأَنَّهُ نَجِسٌ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، وَلَأَعْطَيْتُ الذَّكَرَ فِي الْإِرْثِ نِصْفَ الْأُنْثَى ؛ لِكَوْنِهَا أَضْعَفَ مِنْهُ"[1].

و كان الشاطبي واضحا تماما في هذا المعنى بما يؤيد ما سبق من النقول فيقول: "رَأْيُ أَهْلِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيِّينَ، فَإِنَّ مَحْصُولَ مَذْهَبِهِمْ تَحْكِيمُ عُقُولِ الرِّجَالِ دُونَ الشَّرْعِ، وَهُوَ أَصْلٌ مِنَ الْأُصُولِ الَّتِي بَنَى عَلَيْهَا أَهِلُ الِابْتِدَاعِ فِي الدِّينِ، بِحَيْثُ إِنَّ الشَّرْعَ إِنْ وَافَقَ آرَاءَهُمْ قَبِلُوهُ، وَإِلَّا رَدُّوهُ. فَالْحَاصِلُ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ تَحْكِيمَ الرِّجَالِ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ إِلَى كَوْنِهِمْ وَسَائِلَ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْمَطْلُوبِ شَرْعًا ضَلَالٌ، وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ، وَإِنَّ الْحُجَّةَ الْقَاطِعَةَ وَالْحَاكِمَ الْأَعْلَى هُوَ الشَّرْعُ لَا غَيْرُ"[2].

كما يتناول -أي الشاطبي- حالة التعارض العقل مع النقل فعنده إِذَا تَعَاضَدَ النَّقْلُ وَالْعَقْلُ عَلَى الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ؛ فَعَلَى شَرْطِ أَنْ يَتَقَدَّمَ النَّقْلُ فَيَكُونَ مَتْبُوعًا، وَيَتَأَخَّرَ الْعَقْلُ فَيَكُونَ تَابِعًا، فَلَا يَسْرَحُ الْعَقْلُ فِي مَجَالِ النَّظَرِ إِلَّا بِقَدْرِ مَا يُسَرِّحُهُ النَّقْلُ[3].

وقال الإمام القاري[4]: " فَاعْلَمْ أَنَّ الْعَقْلَ الْكَامِلَ تَابِعٌ لِلشَّرْعِ ؛ لِأَنَّهُ عَاجِزٌ عَنْ إِدْرَاكِ الْحِكَمِ الْإِلَهِيَّةِ، فَعَلَيْهِ التَّعَبُّدُ الْمَحْضُ بِمُقْتَضَى الْعُبُودِيَّةِ، وَمَا ضَلَّ مَنْ ضَلَّ مِنَ الْكَفَرَةِ وَالْحُكَمَاءِ وَالْمُبْتَدَعَةِ وَأَهْلِ الْأَهْوَاءِ إِلَّا بِمُتَابَعَةِ الْعَقْلِ، وَتَرْكِ مُوَافَقَةِ النَّقْلِ "[5]. تُبَيِّنُ هذه النُّقُول بالتصريح المباشرة من أقوالهم بتقديم النقل على العقل.

العقلانية - عند الحداثيين- مذهب فكري يزعم أنه يمكن الوصول إلى معرفة طبيعة الكون والوجود عن طريق الاستدلال العقلي؛ بدون الاستناد إلى الوحي الإلهي أو

---

[1]- ينظر: ينظر: القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج2(ط:1؛ بيروت – لبنان: دار الفكر، 1422هـ/ 2002م)، ص 480.

[2] - ينظر: الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص872.

[3] - ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج1، ص125

[4] – هو علي بن (سلطان) محمد، نور الدين الملّا الهروي القاري: فقيه حنفي، من صدور العلم في عصره. توفي سنة 1014هـ/ 1606م. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج5، ص12.

[5]- ينظر: القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج2، ص 480.

التجربة البشرية وكذلك يرى إخضاع كل شيء في الوجود للعقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه[1]. فهذا الفكر يظن أن العقل وحده يستطيع الوصول للحق والصواب، رغم اعتراف الفلاسفة أنفسهم بخطأ هذا الاعتقاد. قال الفيلسوف كانت (kant): "يجب على العقل أن يقف في تصوره عند حد التجربة الحسية، إذ لا يمكن لأفكارنا أن تمتد إلى كنه الأشياء ولبابها إلى الأشياء في أنفسها. فإذا ما حاولنا أن نعرفها بنفس الوسائل التي تعرف بها الظواهر -أي الزمان والمكان والسببية وغيرها- تورطنا في التناقض والخطأ"[2]. وقال الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (John locke): "إنَّ كل فكرة توجد في العقل، إنما يكون أساسها راجعاً إلى الحواس ومن تعطلت حواسه جميعاً أو إحداهما فلا يمكن أن تتكون في ذهنه أية فكرة عن محسوسها، وبذلك فلن يكون هناك شيء في عقل الإنسان ما لم يكن من قبل في حواسه إذ أن العقل عبارة عن صفحة بيضاء ليس عليها أي انطباع أو أي شيء سابق على خبرة الحواس "[3]. فإذا كان هؤلاء الفلاسفة وغيرهم يقرون بقصور العقل وحده، فكيف بغيرهم؟

أمَّا القول بتاريخية النصوص، الذي يفضي إلى اعتبار النصوص من الماضي، وعليه يتم تجاوزها، فإن ذلك مردود من وجوه، ومنها: كون الآيات والنصوص جاء الكثير منها ينبه على الأمر بالاعتبار، مخاطبا المسلمين بصيغ عامة كقواعد صالحة لكل زمان، فمثلا في قول الله تعالى:﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: 111].ففي هذه الآية ورغم أنها عن القصص، إلا أنها تنبه القارئ أنها قصص للعبرة أَيْ فيها فِكْرَةٌ وَتَذْكِرَةٌ وَعِظَةٌ . (لِأُولِي الْأَلْبَابِ) أَيِ الْعُقُول ، ومَا كَانَتْ هَذِهِ الْقِصَّةُ حَدِيثًا

[1] - ينظر: مجموعة من الباحثين، موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، ج1(لا.ط؛ لا.م: موقع الدرر السنية على الإنترنت dorar.net، د.ت)، ص394.

[2] - ينظر: سليمان بن صالح الخراشي، نقض أصول العقلانيين،ج2 (دار علوم السنة، د.ت)، ص 41.

[3] - ينظر: سليمان بن صالح الخراشي، نقض أصول العقلانيين، ،ج2، ص 42.

يُفْتَرَى[1]. إذا كان هذا شأن القصص والتاريخ فكيف بالأحكام؟

الخاتمة:

الحمد لله له الفضل والمنَّة أن بلَّغني للوصول إلى هذه المرحلة؛ ويَسَّرَ لِي إتمام هذا البحث، ووفقني للكتابة عن المنهج الحداثي وتوظيف علم مقاصد الشريعة في قراءة النصوص. وهذه خاتمة تحتوي على جملة من نتائج البحث، وتوصياته:

- من بواعث احتفاء الحداثيين بالمقاصد أنها تشكل ثورة على القديم، وتخرج من جدل الألفاظ وتعقيداتها إلى المعاني والقواعد الكلية، وأنها الأقدر على التعامل مع الواقع الذي تستجد فيه الحوادث باستمرار، كما أنها تجري مجرى الفلسفة والبرهان كونها تحتكم لقواعد كلية، وهي -عندهم- الأقدر على زحزحة سلطة النص وسجنه النص وهيمنة الفقهاء القدامى.
- علماء الإسلام يتفقون على أن المقاصد ترجع للشارع، وأنَّ مُخَالَفَةُ مَقْصُودِ الشَّرْعِ حَرَامٌ.
- فهم الحداثيين للمقاصد في عمومه يرجع لعلل غير منضبطة، وتعبر عن تأثر واضح بالفلسفة، بغرض إزاحة النص.
- يحتكم الفكر الحداثي للمصلحة التي يراها الإنسان، ويعتبرها أقوى من النصوص، لكنَّ علماء الإسلام يشترطون: أن لا تعارض الأحكام المبنية على المصلحة حكمًا شرعيًّا ثابتًا بالنص أو الإجماع. وأن تكون المصلحة ملائمة في الجملة لمقاصد الشارع.
- يتمسك الفكر الحداثي بالاحتكام للشموليات والكليات دون اعتبار الجزئيات والتفاصيل، ليخلص لترك أحكام الشريعة والتمسك بروحها ومبادئها، وهو طرح يراد منه أن ينقض تدريجيا قوانين الشريعة.

---

[1] – ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ج9(ط: 2؛ القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ/1964م)، ص 277.

- لا تتناقض الجزئيات مع الكليات في الشريعة لأن الْكُلِّيَّات هي استقراء للْجُزْئِيَّاتِ، فيصبح الْإِعْرَاضُ عَنِ الْجُزْئِيِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ جُزْئِيٌّ إِعْرَاضٌ عَنِ الْكُلِّيِّ نَفْسِهِ فِي الْحَقِيقَةِ.

- جعل الفكر الحداثي العقل حاكما على النصوص الشرعية، وجعل النصوص الشرعية تابعة له.

- العقل الحداثي يقوم على ركيزتين في التفكير: الانسلاخ من نصوص الشريعة لأنها من الماضي، ومواكبة العصر والأمم الغربية خاصة لأنها تمثل خلاصة الفكر الحضاري.

- الإسلام يعلي من شأن العقل ويجعله مناط التكليف، وأمرنا بالتدبر والتفكر والتعقل، لكن العقل وحده عاجز عن الوصول للصواب، وعلماء الإسلام يقررون بتَقَدِيمَ النَّقْل على الْعَقْل، فَلَا يَسْرَحُ الْعَقْلُ فِي مَجَالِ النَّظَرِ إِلَّا بِقَدْرِ مَا يُسَرِّحُهُ النَّقْلُ.

- يستعمل الحداثيون لتحقيق أغراضهم أساليب: التاريخية في قراءة النصوص، والتذرع بالمقاصد، وأشكلت النصوص الدينية، وإبراز آراء شاذة تستجيب للمآلات المرجوة.

التوصيات:

- دراسة الأفكار الغربية من مصادرها لمن يعتني بنقد الفكر الحداثي، لأن الحداثة تقوم بتوظيف تلك الأساليب والدراسات على النصوص العربية.

- ضرورة تخصيص مساحة من الدراسات لمثل هذه الأفكار لأن الكثير من أبناء الأمة يحتاج لحصانة فكرية. وكذا تنظيم ملتقيات تعنى بدراسة هذه الأفكار تأسيا بهذا الملتقى، هو مساهمة في توضيح الفهم الصحيح للشريعة.

- اهتمام وسائل الإعلام المختلفة بطرح مثل هذه المواضيع، يزيد من إدراك وفهم تلك الأفكار.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينتفع به كل من اطلع عليه، وأن يجعله في ميزان الحسنات يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

واقعية التجديد الأصولي بين تسيّب الحداثيين وتهيّب المحافظين

بقلم

د/ نبيل موفق

جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي

mouafeknabil@yahoo.com

المقدّمة:

الحمد لله وحده، والصّلاة والسّلام على من لا نبيّ بعده وعلى الصحابة الأخيار والآل الأطهار، وزوجاته أمّهات المؤمنين وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين، وبعد..

التّجديد في حقيقته أصبح عبارة عن مصطلح علمي له مدلوله ومضمونه، وذلك بموجب التّطوّر الدّراسي الجامعي، وأضحى مطلباً دراسياً في البحوث والرّسائل والمؤلّفات، وبعد ذلك أمسى غرضاً معرفياً تنعقد لأجله المؤتمرات العلمية والنّدوات الفكرية والملتقيات الثّقافية، وتؤسّس له المجلاّت البحثية، والمراكز التّخصّصية، وقد يرقى موضوع التّجديد في زمن من الأزمنة ليصير فنّاً علمياً دالاًّ على مسمّاه المتكوّن من الحقيقة والحجّيّة والأنواع والفائدة والشروط والضّوابط والصّلة بالغير، وذلك لما يلوح من معناه من الحيوية والفعالية والاستمرارية والصّلاحية، وصفات تشعر بالمواكبة لمقتضيات الحياة المعاصرة ومتطلّباتها، وإطلاق التّجديد في الشّرعيات لا يعدّ بدعة ولا مخالفة للنّصوص الشّرعية، بل إذا نظرنا إلى النّصوص وجدناها تنصّ على سنّية التّجديد في الدّين وأنّه ظاهرة صحّيّة في الأمّة، فعلى رأس كلّ مائة سنة يكرم الله أمّة نبيّه -صلّى الله عليه وسلّم- بمن يجدّد لها دينها،

ويبعث فيهم المعاني الحقيقيّة للدّين التي نسيت واندرست أو أهملت ليعود الدّين إلى حاكميّته وريادته وقيادته للبشريّة، ولا يفهم من التّجديد كلّ المعاني التي أفرزتها الثّقافة الغربية أو الفكر الغربي وأدبيّاته، لأنّه بذلك يكون هدم للدّين وثوابته وأصوله، وقدح في قواعده ومتغيّراته.

وموضوع التّجديد قديم من حيث المشروعية والتّأصيل، وحديث من حيث التّفعيل والأبعاد والضّوابط والمعايير، والمسوّغات والاعتبارات، والمرتكزات، والمنطلقات، والمسارات، لأنّه غالباً ما تدعو إليه ظروف تلمّ بالأمّة في واقعها فلا تجد مناصاً من التّجديد في منهج تفكيرها المؤسّس للمعرفة الفقهية المتمثّل في علم أصول الفقه، من أجل تصحيح المسار والرّجوع إلى ينابيع الشّريعة الصّافية، وفهمها الفهم المراد شرعاً.

إنّ علم أصول الفقه بوصفه العلم الذي يؤسّس منهجية الفقه الاستنباطية قد تعرّض إلى انتقادات عنيفة في شكله الذي انتهى إليه عند المتأخّرين، بل امتدّ الانتقاد إلى مراحل نشأته الأولى عند بعض المستشرقين، واتّبع أثرهم بعض من تأثّر بهم من بني جلدتنا ممّن تسمّوا بالحداثيّين أو العصرانيين، وظهرت على إثر ذلك بعض الدّعوات التي تجهر بضرورة التّحرّر من قوالب المنظومة الأصولية السّلفية حال الاجتهاد على اعتبار أنّ إمكانية إنتاجها الفقهية في تناقص وقصور مستمر بسبب التّغيّرات المتتالية التي تفرضها طبيعة العصر، بل إنّ المتتبّع لبعض البحوث المعاصرة والتي تسير في هذا الاتّجاه يكاد يسلّم أنّ علم أصول الفقه فقد وظيفته التّاريخية وجدواه العلمية، فتنطلق إشكالية البحث من وجود نصوص متعددة متفقة تارة ومختلفة أخرى لبعض المعاصرين والتي تدعو إلى ضرورة تجديد علم أصول الفقه من أجل ربطه بواقع الحياة، لكنها متعددة المشارب ومختلفة الرؤى، وعليه: مالمفهوم

الصحيح للتّجديد الأصولي؟ وما هي ضوابطه؟ وإلى أي مدى يمكن أن نقوّم مسارات التّجديد في ظل ما يعرف بتسيّب الحداثيين وجرأتهم وتهيب المحافظين وخشيتهم؟

أهداف الموضوع: يمكن تلخيصها في ما يلي:

1-بيان واقعية التجديد الأصولي وضرورته ليساير تطورات العصر ومستجداته.

2-الوقوف عند اتجاهات المفكرين المعاصرين في دعوتهم إلى التجديد الأصولي ومحاولة نقدها وتقويمها.

3-توضيح وتجلية مداخل التجديد الأصولي ومجالاته.

4-بيان الحدود والضّوابط التي يقوم عليها التجديد الأصولي الواقعي.

وقد جاءت الخطة العلمية للبحث -الذي كتب خصّيصاً للملتقى الدّولي حول القراءات الحداثية المنظّم من قبل معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي- على الشّكل التّالي:

-المبحث الأول: مفهوم التّجديد الأصولي وأهمّيّته

المطلب الأوّل: مفهوم التّجديد الأصولي

المطلب الثّاني: مقصديّة التّجديد الأصولي وأهمّيّته

-المبحث الثّاني: دعوى التّجديد الأصولي لدى روّاد الفكر الحداثي

المطلب الأوّل: نشأة الفكر الحداثي وأصوله الفكريّة

المطلب الثّاني: التّقعيد الأصولي التّجديدي عند روّاد الفكر الحداثي

المطلب الثّالث: اعتماد روّاد الفكر الحداثي على المصلحة في التّجديد الأصولي

-المبحث الثّالث: أبعاد التّجديد الأصولي وضوابطه

المطلب الأوّل: أبعاد التّجديد الأصولي

المطلب الثّاني: ضوابط التّجديد الأصولي

المبحث الأول: مفهوم التجديد الأصولي وأهمّيّته

المطلب الأوّل: مفهوم التجديد الأصولي:

-أوّلاً: لغةً: قال ابن فارس: الجيم والدّال أصول ثلاثة: الأوّل العظمة، والثّاني: الحظّ، والثّالث: القطع[1].

فمن المعنى الأوّل قوله تعالى:"**وأنّه تعالى جدّ ربّنا** " سورة الجن الآية3. أي عظمة ربّنا، ويقال غناه[2]. ويقال: جدّ الرّجل في عيني أي: عظم[3]. والمعنى الثّاني: الحظّ والغنى، ومنه قولهم: فلان أجدّ من فلان، وأحظّ منه بمعنى أغنى منه[4].

وهذان المعنيان لهما علاقة بالمعنى المراد الذي نقصد الحديث عنه في هذا البحث.

وأمّا المعنى الثّالث: القطع، ومنه جددت الشّيء جدّاً فهو مجدود أي مقطوع، وتقول العرب شيء جديد وثوب جديد وهو مأخوذ من القطع ذلك أنّ ناسجه كأنّه قطعه للتّو، ثمّ سمي كلّ شيء لم تأت عليه الأيّام جديداً، ولذلك سمي اللّيل والنّهار بالجديدين والأجدّين لأنّ كلّ واحد منهما إذا جاء فهو جديد[5].

---

[1]-ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1406هـ-1986م، 406/1.

[2]-الجوهري، الصّحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، القاهرة، ط3، 1402هـ-1982م، 24/2.

[3]-ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 408/1.

[4]-المصدر نفسه.

[5]-المصدر نفسه،409/1.

وسبب ذلك أنّهما لا يبليان أبداً بسبب تعاقبهما باستمرار دون أن يطرأ عليهما أيّ تغيير، وكأنّ الثّوب بعد القصّ والقطع والتّعديل والتّحوير من الأصل الذي كان عليه الثّوب الذي أخرج بشكل وصورة لا عهد للشّخص بها.

وذكر صاحب الصّحاح: ثوب جديد، وهو في معنى مجدود، يراد به حين جدّه الحائك، أي: قطعه، وثياب جدد مثل سرير وسرر، ويقال لمن لبس الجديد أبل وأجد واحمد الكاسي[1].

فالجديد يأتي بمعنى معاكس للبلى، وعليه فيفهم من ذلك أنّ الشّيء قد يكون موجوداً في أساسه ولكنّه بلي وصار قديماً، والتّجديد فيه يكون بمحاولة إخراجه مرّة أخرى في صورة جديدة بإضفاء معاني الجدّة عليه، فالعملية التّجديدية بهذا المعنى ليست عملية تلقائيّة تنبع من ذاتها، ولكن لابدّ من عامل يتدخّل في هذه العملية إلى جانب الوسائل والآليات التي تمكّن الشّخص الذي يتصدّر للتّجديد من تحقيق مراده، بحيث يعطيك الأمر المجدّد في صورة لا عهد لك بها، وهنا يأتي المعنى الدّقيق الذي أشار إليه ابن منظور، وهو قوله في الجديد: " ما لا عهد لك به "[2].

-ثانياً: اصطلاحاً: عرّفه الدكتور خليفة بابكر حسن بقوله: " هو إعادة أصول الفقه إلى حالته المنهجيّة الطّبيعيّة التي يستطيع معها الاستجابة لمقتضيات العصر ومتطلّباته من حيث سلامة موازينه ومرونة رؤيته مع احتفاظه بأصالته وانضباطه "[3].

وعرّفه الدكتور نور الدّين الخادمي فقال: "...وعليه فإنّ معاني التّجديد تتعلّق بالتّحديث والاجتهاد في الأمور العظيمة وفي الأمور التي لا عهد للإنسان بها، وفي

---

[1]-الجوهري، الصّحاح، 26/2.

[1]-ابن منظور، لسان العرب، 112/3.

[3]-خليفة بابكر حسن، التّجديد في أصول الفقه، مجلّة المسلم المعاصر، العدد125/126.

الأمور التي تكون فيها الحظوظ والمنافع، وكأنّ التّجديد بهذه المعاني يفضي إلى مزاولة النّشاط الذّهني والنّفسي والميداني الكبير والعظيم المتصدّي للأمور العظام...وإيجاد الحلول لها...فهو الاجتهاد في الأمور المستجدّة ومعالجتها وتنزيل الخطاب الإسلامي عليها، وإيجاد الحلول الشّرعية لها"[1].

وعرّفه الدكتور الحسان شهيد بقوله:" هو إعادة النّظر في علم أصول الفقه ابتداءً من تأصيل الأصول حتّى تكون قطعيّة ومروراً بتنخيلها حتّى تخلص علميّة، وتعليل النّظر بها حتّى تظهر قاصدة، وتكميل نقصها لتصبح وافية، وانتهاءً بتشغيلها حتّى تصير مفيدة وتنزيل أحكامها لتبدو عمليّة"[2] .

ومن خلال هذه التّعريفات للتّجديد الأصولي يظهر لنا أنّ التّجديد محلّه علم أصول الفقه وليس أصول الفقه في ذاته، إذ لا يمكن لمن عنده مسكة من عقل أن يعتقد أنّ التّجديد يقع على أصول الفقه لأنّها أصول الخطاب الشّرعي التي لا تقبل الزّيادة ولا التّغيير ولا التّعديل، وعليه فإنّ علم أصول الفقه باعتباره منهج استنباط يتّسم بالسّعة والشّمول والاستيعاب فإنّه يتقبّل التّجديد من حيث الإكثار من الاهتمام ببعض جوانبه، كجانب التّبويب والتّصنيف، ويمكن أن يكون التّجديد على مستوى فلسفة التّشريع من حيث المقاصد والأصول.

فعلماء الأصول المتقدّمين الذين انتقد بعضهم بعضاً في الاعتبارات العلميّة والعمليّة لعدد من القواعد الأصوليّة كالقياس والمصلحة المرسلة والاستحسان وسدّ الذّرائع، وغيرها وحتّى الإجماع أحياناً لم يكونوا أقلّ صدقاً وأضعف علماً منّا

---

[1]-نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشّريعة، مؤسّسة المعارف، بيروت، ط1، 2008م، ص94.

[2]-الحسان شهيد، نظريّة التّجديد الأصولي من الإشكال إلى التّحرير، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت،ط1، 2012م،ص39.

اليوم، لذلك فإنّ النّظر الأصولي المتّجه نحو مراجعة الإنتاج الأصولي أمر مشروع تاريخيّاً وعقلياً[1].

وعليه فإنّ المقصود بإطلاق مصطلح التّجديد الأصولي إنّما هو تجديد في الأنظار والأفهام والاجتهادات الأصولية وفق المقتضيات الشّرعية والمتطلّبات الواقعيّة، ويدلّك على ذلك أنّ العلماء والمفكّرين الذين تصدّوا لموضوع التّجديد سواءً في العصر الحالي أو في العصور الماضية إنّما تصدّوا للتّجديد بالمعنى الشرعي المنضبط الذي من سماته معالمه نفي ما ليس من الإسلام في شيء والرّد إلى الله والرّسول عند الفهم والاستنباط وعند الاختلاف والتّنازع، والاستجابة لمستلزمات المسايرة والمعاصرة بإرادة قوية وعلم نافع واجتهاد أصيل[2].

ولرفع هذا الالتباس يسعى كثير من الباحثين إلى التّأكيد على أنّ التّعبير بعبارة تجديد الدّين أو تجديد الإسلام، إنّما يتحدّد بحسب المحتوى والمضمون، فإذا كان يراد بالتّجديد: الإحياء والتّفعيل والإعمال والدّفع فلا بأس بالتّعبير بتجديد الدّين، إذ إنّ دين الإسلام لم ينزل إلاّ لإحياء النّفوس به ولدفعهم نحو الخير والإبداع والنّماء، وتفعيل دور الإنسان المسلم وإعماله لا إهماله وتغييبه، قال تعالى:**(يا أيّها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرّسول إذا دعاكم لما يحييكم)** الأنفال24.

---

[1]-عبد الله بن عبد المحسن التركي، منهج تجديد الفكر الإسلامي، مقال بكتاب تجديد الفكر الإسلامي، مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود، المركز الثقافي العربي، السعودية، ط1، 1989م، ص9.

[2]-ينظر على سبيل المثال: تجديد علوم الدّين مدخل لتصحيح مسار الفقه والتّصوّف وعلم الكلام والتّعليم الإسلامي، ، وحيد الدّين خاما، ترجمة: ظفر الإسلام خان، دار الصّحوة، القاهرة، ط1، 1406هـ-1986م، ص9، أحمد بوعود، فقه الواقع أصول وضوابط، سلسلة كتاب الأمّة، وزارة الأوقاف، قطر، السنة العشرون، العدد75، ص356، جمال الدّين العلوي، ملاحظات أوّلية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي، مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989م، ص127.

أمّا إذا كان يراد بالتّجديد: التّغيير والتّبديل والتّبطيل، كما هو زعم الحداثيّين والعصرانيّين فإنّه لا يجوز التّعبير بتجديد الدّين، إذ من المحتمل أن يصرف هذا إلى دعوى تبديل الأصول والقواطع، وتعطيل الثّوابت والرّوابط، وتبطيل الإسلام جملة وتفصيلاً تحت هذه التّعلّة والدّعوى، ولذلك تجد كثيراً من أهل البحث والتّحقيق ينزعون إلى التّعبير بعبارة أقرب للمعنى الصّحيح أو هي المعنى الصّحيح لمدلول التّجديد من منظور إسلامي، ومن هذه العبارات[1]: التّجديد في الفكر الإسلامي، التّجديد في الثّقافة الإسلامية، التّجديد في حركات الإصلاح، التّجديد في المتغيّر الإسلامي،وأحياناً يطرحون عبارات تساؤلية لرفع اللّبس ونفي الإبهام، ومن قبيل ذلك: ما المراد بالتّجديد؟ تجديد أم تبديل؟ كيف نجدّد، ومن يجدّد ولماذا نجدّد، وغير ذلك[2]. ولذلك فقد أشار الدّكتور مصطفى سانو في مقال له بعنوان"مرتكزات تجديد الفكر الأصولي" بمجلّة "تفكّر" التي يصدرها معهد إسلام المعرفة أنّ التّجديد الأصولي يكون على ثلاث مستويات[3]:

-**الأوّل: تجديد تصفية:** والمقصود به الاستغناء العلمي عن سائر القواعد والمباحث والموضوعات الصّورية.

-**الثّاني: تجديد محتوى:** ويراد به إضفاء الحيويّة والواقعيّة على مضامين الأدوات الاجتهاديّة، وتطعيمها بأبعاد أخرى اجتماعيّة وواقعيّة بحيث تغدو أدوات قادرة على توجيه حركة الحياة وفق المنهج المراد لله تعالى.

---

[1]-هناك عناوين عدّة تناولت هذه المسائل، ويمكن الرّجوع إلى مقال: ابن باديس المجدّد الدّيني والمصلح الاجتماعي، بركات محمّد مراد سيد، مجلّة الشّريعة الإسلامية، الكويت، السنة الحادية عشرة، العدد30، ص254 وما بعدها.

[2]-نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشّريعة، ص96.

[3]- سانو، مرتكزات تجديد الفكر الأصولي، مجلة تفكّر، العدد 2/1، ص110-111.

-**الثّالث: تجديد إضافة:** والمراد به أن يتمّ إضافة أدوات معرفيّة ومناهج فكريّة إلى الأدوات والمناهج الموروثة، وذلك بعد تنقيحها من المبادئ المخالفة للتّصوّر الإسلامي، كما ينتظم هذا التّجديد إضافة مباحث وموضوعات حيّة إلى الدّرس الأصولي.

المطلب الثاني: مقصديّة التجديد الأصولي وأهمّيّته

أوّلاً: مقصديّة التّجديد الأصولي.

يعدّ موضوع التّجديد في ضوء مقاصد الشّريعة الإسلامية أمراً ذا أهمّيّة بالغة في الحياة الإسلامية والنّشاط الإسلامي بوجه عام، وذلك لكونها تشكّل إحدى المرجعيات الإسلامية المعتبرة لقيام ذلك التّجديد ومعالجة قضاياه ونوازله.

والتّجديد من منظور مقاصد الشريعة هو التّجديد الواقع ضمن دائرة المقاصد، أي التّجديد الذي يجعل المقاصد الشّرعية إطاراً شرعياً مرجعيّاً لبحث قضاياه ومشكلاته والإجابة عن نوازله وحوادثه، ذلك لأنّ المقاصد تتّسم بما يجعلها ترقى لتشكّل هذه المرجعيّة، ومن هذه السّمات المرونة الكبيرة والسّعة الاستدلالية الرّحبة التي تجمع بين الاستدلال بالنّقل والعقل، وبالظّاهر والباطن، والقابليّة للاجتهاد في الوسائل والكيفيات المحقّقة لغاياتها بالضّوابط المعلومة، وهذه تعتبر ثنائيات متحكّمة في التّجديد الأصولي والفقهي كما سوف نتحدّث عنه في مكانه من هذا الكتاب. وهناك معاني كثيرة يمكن إدراجها ضمن بيان مفهوم وحقيقة التّجديد من منظور مقاصد الشّريعة، من ذلك[1]:

---

[1]-ينظر في ذلك: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، سلسلة كتاب الأمّة، ص281، وأبحاث في مقاصد الشّريعة، ص99، عمر عبيد حسنة، من فقه الحالة، ص45، ومعالم التّجديد لأحسن الحساسنة، ص348.

-إرجاع التّجديد إلى المقاصد الشّرعية الصّحيحة كما عرفها السّلف زمن نزول الرّسالة، وكما قرّرها الخلف على مرّ العصور بعملية واضحة، وضوابط عامة.

-إرجاع التّجديد إلى مراعاة منظومة الأدلّة والأحكام، والمعاني الشرعية المقرّرة في زمن الإسلام الأوّل، وذلك لما لهذه المنظومة من دور في ضبط المقاصد وإثباتها.

-نفي ما يضيّع حقيقة المقاصد وينفي عنها طابعها المتوازن والمعتدل والذي يتوسّط جانب الإفراط والمبالغة في التّعويل عليها، وجانب التّفريط والتّساهل في الاعتداد بها، ومن هذا القبيل: نفي الابتداع في الدّين والتّزيّد فيه، ودرء التّحايل والتّلاعب في معاملة النّصوص والأحكام، وفي مزاولة المنافع مع النّاس.

-الاعتماد على المصالح المرسلة في عملية التّجديد لأنّها الكفيلة بمعالجة النّوازل التي لم يرد فيها نصّ خاص بالاعتبار أو بالإلغاء، لاسيما في قضايا الحكم والسّياسة والاقتصاد.

-العودة بالدّين إلى ما كان عليه عند بدايته وظهوره أوّل مرّة، بالاعتماد على التّجديد المقاصدي تنظيراً وتعليلاً وتطبيقاً وتأصيلاً وتكميلاً، وذلك من خلال ترميم ما أصابه من خلل على مرّ العصور، مع البقاء على طابعه الأصيل، وخصائصه المميّزة[1].

-ضرورة العمل على تجديد الاجتهاد، وإعادة النّظر في المسائل الفقهية المتغيّرة بتغيّر الزّمان والمكان والحال، لأنّ الاجتهاد شأنه النّظر في كلّ حادثة بطريقة مستمرّة فلا يغنى النّظر مرّة من الإعادة، لأنّ الحادثة إذا تكرّرت لا تتكرّر بنفس الأوصاف في أغلب الأحيان، وإن بدت المشابهة ظاهرة[2].

---

[1]-يوسف القرضاوي، لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر، مكتبة وهبة، ط1، 1412هـ-1992م،ص88.

[2]-عبد الرّحمان زايدي، الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي، دار الحديث، القاهرة،ط1، 1426هـ-2005م، ص136.

-ثانياً: أهميّة التّجديد الأصولي: تعتبر مسألة التّجديد الأصولي من الإشكالات الخطيرة التي عرفها الفكر الإسلامي خلال الآونة الأخيرة، وذلك للاعتبارات التّالية:

1-لخطورة الموضوع من حيث ملامسته لأصول الخطاب الشّرعي وأسسه العلمية، وموضوع التّجديد يقوم على مركزيّة العقل البشري.

2-لعدم وضوح الرّؤية وبيان التصوّر في عملية التّجديد الأصولي لحسبانه موضوعاً جديداً من حيث معالجته وتحرير النّظر فيه.

3-للقيمة العلمية لأصول الفقه وبناء المعرفة الفقهيّة والنّظر الاجتهادي على قواعده ومبادئه، وأنّ أيّ تغيّر أو تحوّل في بنيته الأصولية ستنعكس ضرورة على الإنتاج المعرفي الفقهي وما يتكامل معه من معارف أخرى سواء كانت نظريّة أم تطبيقيّة.

وتبقى الحاجة إلى التّفكير والاجتهاد في كيفية التّجاوز واستخدام المنهج والأدوات المعرفية نفسها، للانطلاق بها أو تعديلها، ذلك أنّ الأخذ والرّد الذي لا يخرج عن دائرة النّظر سوف ينتهي إلى نوع من القواعد المجرّدة بعيداً عن الإنتاج والتّنزيل على فوائد ذلك إلاّ أنّه يبقى قليل الجدوى لأنّه يتمحور حول مسلّمات اجتهادية قد لا تكون مسلّمات في الحقيقة[1].

ويمكن القول أنّ التوجّه صوب دراسة حركات التّجديد والإصلاح ومناهجها، وإعادة تقويمها ونقدها وبيان الإصابات التي لحقتها، ليكون ذلك بياناً وهدى وموعظة ووقاية وإغراءً بالتّجديد والاجتهاد، أمر يبشّر بالخير وبمستقبل واعد لحركة الوعي الإسلامي المعاصر في حراكها العلمي والمعرفي.

[1]-عمر عبيد حسنة، من فقه الحالة، ص73/74.

المبحث الثاني: دعوى التجديد الأصولي لدى روّاد الفكر الحداثي

المطلب الأوّل: نشأة الفكر الحداثي وأصوله الفكريّة

-أوّلاً: نشأة هذا الاتّجاه وأهمّ رجاله:

الحداثيّون أو العصرانيّون هم المنتمون للاتّجاه التّغريبي أي الذين يرون التّقدّم والنّهضة للأمّة الإسلاميّة مرتبطين لزوماً بالأخذ بمناهج الغرب وحداثته وعصرنته، والغرب هنا لا يعني حيّزاً جغرافيّاً، وإن كان الأصل هو ذاك، بل تلك الحضارة النّاشئة في أوربا والمهيمنة حالياً على معظم أجزاء الشّرق والغرب، ويعبّر عن العصرنيّين بالحداثيّين والعكس صحيح.

وحقيقة الحداثة والعصرنة –عند أصحابها- تعني الانغماس في حضارة الغرب شكلاً ومضموناً، بقبول كلّ منجزاتها وقيمها وأفكارها وأنماط حياتها[1].

والتّعبير بالحداثة عن الحضارة الغربيّة أمر مقصود، إذ استخدام كلمة الحضارة يستلزم البحث في الموضوع الحضاري لاستثارته بالضّرورة للحضارات الأخرى، أمّا استخدام كلمة الحداثة فيؤدّي إلى القول بأنّه لا توجد إلاّ حداثة واحدة، والنّاقد لها يوصف بأنّه قديم لا أهمّيّة له.

ويلزم من استخدام كلمة الحداثة أيضاً قبول كلّ مفرزاتها ومعانيها بلا انتقائيّة كتلك التي يمكن أن تكون مع استخدام كلمة الحضارة فهي الجديد المعاصر والمعيش[2]. وقد نشأ هذا الاتّجاه مع ظهور رجالاته ومن أهمّهم:

-محمّد أركون(عركون): ولد في تاوريرت ميمون الجزائر عام1928م، درس بباريس وحصل على الدّكتوراه من جامعة السربون 1969م، وحاضر في العديد من

---

[1]-منير شفيق، الحداثة والخطاب الحداثي، مكتبة مؤمن قريش، ط1، ص42.

[2]-المرجع نفسه، ص41.

الجامعات الفرنسيّة والعربيّة، يشغل كرسي تاريخ الفكر الإسلامي بالسّربون الجديدة، ومدير لمعهد الدّراسات العربيّة والإسلاميّة بها، معظم مؤلّفاته بالفرنسيّة، ويترجم له في العادة تلميذه "هاشم صالح" سوري مقيم في باريس، من مؤلّفاته: "محاولات في الفكر الإسلامي" "الفكر العربي" "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" "تاريخيّة الفكر العربي والإسلامي" "قراءات للقرآن" وغيرها... .

يدعو إلى التّعامل مع نصوص الوحيين بالمقاييس الغربيّة والمناهج المعتمدة في نقد الدّيانات المسيحيّة واليهوديّة، كما يدعو إلى إعادة النّظر والتّأكّد من صحة القرآن الكريم بالبحث عن وثائق مفقودة ثمّ إعادة قراءتها بطريقة تحرّرنا من الحساسيّة التّقليديّة[1].

-حس حنفي: أستاذ جامعي مصري، درّس في جامعتي القاهرة وفاس، وله مشروع عنوانه:" الذّات والتّجديد"، وله:"مقدّمة في علم الاستغراب" و"دراسات في أصول الفقه" وغير ذلك.

وهو رائد تيّار اليسار الإسلامي، وله بحث بعنوان:"ماذا يعني اليسار الإسلامي" ويلاحظ ميله الشّديد للماركسيّة من ناحية وللعلمانيّة من ناحية أخرى، وتصريحه بالانتساب إلى ذلك الفكر، ويدّعي أنّه مجدّد الإسلام[2].

-محمد عبد الجابري: ولد في المغرب عام1936م، حاصل على الدّكتوراه عام 1980م، من كلية الآداب بالرّباط، له مؤلّفات عديدة منها: "تكوين العقل العربي" بنية العقل العربي" الخطاب العربي المعاصر" "العقل السياسي العربي" "وجهة نظر".

[1]-محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، ص29.

[2]- حسن حنفي، الوحي والواقع ضمن كتاب الإسلام والحداثة، لمجموعة من الباحثين، دار الساقي، لندن، ص218.

يدعو إلى تجديد أصول الفقه الإسلامي تجديداً ينطلق من إعادة تأصيل الأصول، وأوّل ذلك إعادة بناء عقل المجتهد بانفتاحه على فكر العصر وعلومه[1].

كما يدعو إلى اعتبار المقاصد أساساً للاستنباط لاعتقاده عجز القياس عن بناء معقولية الأحكام، ويدعو أيضاً إلى تعطيل الحدود الشّرعيّة"[2].

-ثانياً: الأصول الفكريّة لروّاد الفكر الحداثي[3]:

1-إعادة النّظر في الإسلام أصولاً وفروعاً، وتطبيق منهجيّة غربيّة تؤدّي إلى زعزعة الثّوابت والتّشكيك فيها تمهيداً لنسفها، وإن كانت الخطّة النّقديّة تختلف جرأةً من شخص إلى آخر؛ فحسن حنفي يسعى إلى زعزعة أكثر البديهيات ثباتاً في العقل المسلم[4]، ومحمّد أركون يستهدف بالنّقد الجانب القدسي (القرآن والسنة) ، أمّا الجابري فإنّه يستبعد خطاب الوحي من مجال النّقد"لأنّ أوانه لم يحن بعد –حسب رأيه- ويكتفي بنقد الخطابات التي نشأت وانتظمت حول نصوص الوحي[5].

2-التّأكيد على عدم فرض أيّة قيود أو حدود على حرّيّة التّفحّص الفكري والنّظر العقلي مهما كان الثمن المقابل لذلك، وحتّى وإن أدّى إلى التّشكيك في القرآن الكريم، كما هو الحال عند محمد أركون[6].

---

[1]-محمد عابد الجابري، وجهة نظر، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ص54/53.

[2]-المرجع نفسه، ص82.

[3]-هزاع بن عبد الله صالح الغامدي، محاولات التّجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويماً، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1429هـ/2008م، ج2/ص854.

[4]-الجابري، وجهة نظر، ص172.

[5]-علي الحربي، نقد النّص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، ص116.

[6]-محمد أركون تاريخيّة الفكر العربي والإسلامي، ص390.

3-القول بتاريخيّة الفكر الإسلامي والمنهج الأصولي، والتي تعني فهم ارتباطه بمكانه وزمانه، ممّا يسهّل إمكانيّة تجاوزه إلى قراءة متطوّرة.

4-ترديد مقولات المستشرقين حول القرآن الكريم والسّنّة النّبوية الشّريفة، واعتماد مناهج غربيّة تغريبيّة في النّقد.

5-التّطاول على الذّات الإلاهية وسوء الأدب مع القرآن والسنّة، ويكفي دليلاً على ذلك قراءة وتفحّص مقدّمة كتاب "التّراث والتّجديد" لحسن حنفي.

6-ارتكاز محاولات التّجديد لديهم في أصول الفقه على تبنّي المصلحة والمقاصد كأساس رئيس لعمليّة الاجتهاد مع التّجديد في المصالح والمقاصد ذاتها.

-ثالثاً: أهداف رواد الفكر الحداثي:

1-إدخال الإسلام والمسلمين في إطار الحداثة والعصرنة.

2-الوصول إلى ممارسة علمانيّة الإسلام من خلال المناهج النّقديّة الغربيّة تفصل ما بين الزّمني والرّوحي، وما بين الدّيني والدّنيوي.

3-عقد مقارنات بين الأبعاد الدّينيّة والقيم الغربيّة التي تظل هي المستفيدة من هذه المقارنات، يقول محمد أركون: "الشّيء الذي أريده هو إقامة مقارنة جادة وصارمة إلى أبعد حدّ ممكن بين البعد الدّيني ومعطيات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، أقصد المقارنة بين البعد الدّيني بكلّ ما يعنيه من قيمة روحيّة بالنّسبة لوجود البشر، وبين فتوحات الحرّيّة التي حقّقها العقل العلماني في أوربا، والتي لا ينبغي إنكارها أو التّراجع عنها بأيّ حال من الأحوال"[1].

---

[1]-المرجع نفسه، ص360.

وقد كانت دعوات التّجديد في الدّراسات الأصوليّة أحد أهمّ الرّوافد التي اعتمدها الحداثيّون في تحقيق أهدافهم، وفي المطلبين التّاليين بيان لبعض الجوانب التّجديديّة في فكرهم.

المطلب الثاني: التقعيد الأصولي التجديدي عند روّاد الفكر الحداثي

-أوّلاً: اعتبار المقاصد الشّرعيّة دون الأحكام الجزئيّة:

يذهب أصحاب هذا الاتّجاه إلى أنّ الشّريعة الإسلاميّة إنّما جاءت لتحقيق بعض المقاصد العامّة دون اهتمام بوسائل تحقيقها التي هي في حقيقة الأمر الأحكام التّفصيليّة، ذلك لأنّ الوسائل متغيّرة من جهة، ومن جهة أخرى أنّ التّجديد يعني التّطوير، وتطوير الواقع يقتضي تطوير التّشريع فلابدّ من التّجديد المستمر للأحكام.

يقول حسن حنفي: " ربط الحكم بالعلّة في الفلسفة القرآنيّة لا يقصد لذاته، وإنّما يرمي الشّارع من ورائه إلى تحقيق مقاصده، فالتّعبّد إذن في الشّريعة هو السّعي الحثيث لتحقيق مقاصدها العليا"[1]. وانطلاقاً من هذه النّظرة فإنّ التّجديد الأصولي لدى أصحاب الاتّجاه الحداثي يرتكز على اعتبار المقاصد دون الأحكام الجزئيّة، "فالمطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجيّة التّفكير في الشّريعة انطلاقاً من مقدّمات جديدة ومقاصد معاصرة، وبعبارة أخرى إنّ المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرّد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة تأصيل الأصول، من إعادة بنائها"[2].

ويمهّدون لذلك باستقراء تاريخي لقضايا أصوليّة يستنتجون منه أنّ التّفكير الأصولي في بداياته أثمر منهجيّة تعتمد على استثمار الألفاظ واستنباط العلل، واعتماد القياس، ثمّ تطوّرت على يد الشّاطبيّ الذي حاول إعادة بناء منهجيّة التّفكير الأصولي

[1]-محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، مطبعة تونس، قرطاج، ط2، ص45.

[2]-الجابري، وجهة نظر، ص59.

على أساس اعتبار المقاصد.

-ثانياً: تجديد المقاصد الشّرعيّة الضّروريّة:

لم يكتف الحداثيّون باعتبار المقاصد دون جزئيّات الأحكام ولكنّهم تعدّوا ذلك ليقولوا بضرورة تجديد المقاصد في ذاتها، وهي ضرورة تفرضها الوضعيّة الجديدة التي تعطي للأحكام معقوليّتها عند الحداثيّين، وبالنّظر إلى تاريخ الدّراسات الأصوليّة المؤسّسة لعلم المقاصد يكتشف الحداثيّون أنّ تلك المقاصد كانت نابعة من واقع المجتمع الإسلامي يومئذ، أمّا الوضعيّة المعاصرة فقد اختلفت وتداخلت عناصرها بشكل أصبح تجديد المقاصد معه أمراً ضروريّاً.

يقول الجابري:" لقد حدّد فقهاؤنا القدامى الضّروريات وغيرها بالاستقراء كما سبق القول، أي باعتماد معطيات عصرهم الحضاريّة من جهة والارتكاز على أوامر الشّرع ونواهيه من جهة أخرى فحصروا الضّروريات على الدّين والنّفس والعقل والنّسل والمال...أمّا اليوم ونحن نعيش في عالم آخر...عالم تغيّرت فيه الأحوال، وتطوّرت فيه الحقوق والواجبات...فإنّه لابدّ من أن نفكّر بشيء من الجدّيّة في التّجديد وفتح باب الاجتهاد وتحقيق الأصالة والمعاصرة معاً"[1].

ثالثاً: اقتصار العمل بالنّص على مكانه وزمانه المتقدّمين:

وفيه قواعد منهجيّة تجديديّة عند روّاد الفكر الحداثي منها:

1-ارتباط النّص بسبب نزوله: وهو ما يعبّر عنه بتاريخيّة الوحي، والتي تؤدّي إلى نزع القداسة من نصوصه، والتّعامل معه بوصفه نتاجاً تاريخياً قابلاً للقبول والرّد والنّقد، موصلاً إلى توليد تأويلات متعدّدة، ويصرّون على أنّ العبرة بخصوص

[1]-الجابري، وجهة نظر، ص70.

السّبب لا بعموم اللّفظ في محاولة واضحة لقصر النّصّ على زمنه، ومنع التّطلّع إلى تطبيقه في زمان غيره، يقول حسن حنفي: " كلّ آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور نزلت بلا أسباب، والسّبب هو الظّرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية، وإذا كان لفظ النّزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل فلفظ السّبب إنّما يعني الصّعود من أسفل إلى أعلى "[1]. فهذا النّصّ يشير إلى:

-نزول جميع آيات الوحي في حوادث بعينها.

-أنّ السّبب قد يتجاوز الأسباب الخاصة إلى عموم البيئة.

-أسباب النّزول تؤكّد أسبقيّة الواقع على الوحي.

-ضرورة مراعاة الوحي للواقع الذي هو شرط تنزّله.

كما يؤكّد روّاد الفكر الحداثي أنّ اكتمال الوحي دليل على توقّفه وانقطاعه عن التّأثير في الحياة، وما نهاية الوحي إلاّ دليل على استقلال الإنسان عقلاً وإرادة فأصبح قادراً بعقله على الوصول إلى الحقيقة، وهذا واضح البطلان لأنّ اكتمال الوحي هو دليل على شموله واستيعابه لكلّ المستجدّات في كلّ الأزمنة، بنصوصه، وقواعده وكلّيّاته ومقاصده[2].

2-وجود النّاسخ والمنسوخ: يذهب روّاد الفكر الحداثي إلى أنّ وجود النّاسخ والمنسوخ في القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة دليل على اقتصار النّصوص على زمنها، ذلك أنّ مبدأ النّسخ دليل على كون الحكم مرتبطاً بلحظته الزّمنيّة وسبب نزوله، وأنّ أسباب النّزول خاصة وعامة تشمل البيئة التي نزل فيها الوحي، فما كان منسوخاً حقيقة فهو كذلك، وما لم يصرّح بنسخه فحكمه منسوخ إذا اقتضت البيئات

1-حسن حنفي، الوحي والواقع، ص278.

2-هزاع بن صالح الغامدي، محاولات التّجديد في أصول الفقه، ج2/ ص949.

والأحوال المعاصرة ذلك، ويكون ذلك عند اختلافها عن بيئة الحكم وأحوال نزوله الأولى، أمّا تشريع الأحكام فهي مهمّة العقل والواقع.

يقول الأستاذ محسن الميلي:" فهل مهمّة اليسار-يعني اتّجاه اليسار الإسلامي- إكمال الوحي ومواصلته ونسخ أحكامه وإبطالها وإبدالها بأحكام أخرى تتلاءم مع روح العصر ومشاكله؟ إنّ ذلك ما بدأ به هذا اليسار فاعتبر أنّ الأحكام مرتبطة بزمان نزولها ومكانه، وبدرجة وعي النّاس في ذلك الوقت، أمّا الآن وقد ارتقى وعي الإنسان فقد آن الأوان لأن يرفع عن نفسه تلك الوصايا التي مورست ضدّه بواسطة الوحي والشّرائع، وبذلك يتحرّرمن كلّ القيود والسّلط إلاّ من سلطة العقل والواقع، فيبدّل الأحكام، ويبدّل الكلمات والمفاهيم، إن لم نقل يبدّل معبوده الأوّل وهو الله ليبعد أعزّ ما لديه وما يقيم أوده...كما قال حنفي"[1].

3-ختم النّبوّة: من دلائل اقتصار النّص على زمانه ومكانه عند الحداثيّين ختم النّبوّة، وبيان ذلك ما أشار إليه حسن حنفي من أنّ توقّف الوحي إنّما يكون عندما يصبح الإنسان قادراً بعقله على أن يصل إلى الحكم دون تدخّل نصّ آخر[2] ويقول:" ومن ثمّ إذا مل أعلن الإنسان بأنّه قادر بعقله على أن يفهم القوانين الاجتماعيّة والطّبيعيّة، وقادر بحرّيّة اختياره على أن يختار بين بديلين، فعندئذ لا لزوم للوحي إطلاقاً"[3].

فالعقل هو الأداة والميدان هو القوانين الاجتماعيّة والطّبيعيّة، لا نصوص الوحي، وطالما وجد الميدان وتوفّرت الإرادة فلا حاجة للوحي وأحكامه وهذا لسبب توقّفه

[1]-محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص83.

[2]- حسن حنفي، الوحي والواقع، ص278.

[3]-محمد أحمد خلف الله، الأسس القرآنيّة للتّقدّم، ص44.

واقتصاره على زمنه ومكانه.

وهناك من يؤكّد -أيضاً- على أنّ ختم النّبوّة ليس إعلاناً فقط عن كمال العقل، بل تحريره من سلطان النبوّة مع الاعتراف ببلوغ البشريّة سن الرّشد، ممّا يؤّهلها لمباشرة شؤونها بنفسها، "فلقد حرّر الإسلام العقل البشريّ من سلطان النّبوّة من حيث إعلان إنهائها كلّيّة وتخليص البشريّة منها"[1].

والحاصل ممّا تقدّم أنّ أحكام الوحي-قرآناً وسنّة- يتوقّف إعمالها مع توقّف الوحي ذاته، إذ لم يعد لها مجال، فرشد البشريّة وعقلها المكتمل يواصلان دور النّبوّة والوحي، وبهذا تتأكّد -حسب المنهج الحداثي- تاريخيّة النّص واقتصاره على زمانه ومكانه.

المطلب الثالث: اعتماد روّاد الفكر الحداثي على المصلحة في التجديد الأصولي

يذهب الحداثيّون إلى القول بأنّ المصلحة أصل مستقلّ في التّشريع، وهذا الاستقلال يعني بناء الأحكام عليها دون مراعاة للنّصوص[2].

وهم هنا لا يفرّقون في القول بين مصالح ضروريّة وحاجيّة وتحسينيّة بل يطلقون القول بالمصلحة لتشمل كلّ المصالح المرادة من طرف أصحاب هذا الاتّجاه، فهناك مصالح اجتماعيّة، ومصالح عمة ومصالح معاصرة، وغير ذلك، ومراعاة هذه المصالح وسيلة هامة لتحقيق مقاصد الشّريعة، وسبب هام عندهم لتغيّر الفتوى والأحكام، حتّى إن كانت تلك الأحكام منصوصة لا اجتهاديّة، فهم يرون أنّ المصلحة إذا تعارضت مع النّصّ قدمت المصلحة وأبطل النّص، يقول جمال سلطان: " والمصلحة لا تتغيّر بتغيّر الأزمان فيما لا نصّ فيه فقط، وإنّما قد تتغيّر أيضاً

[1]-المرجع نفسه، ص44.

[2]-محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص46.

فيما فيه نصّ "[1].

وإذا أرادوا بيان معقوليّة الحكم الشّرعي فإنّهم يرون أنّ ذلك متحقّق في بناء الحكم على سبب النّزول في إطار اعتبار المصلحة، أي أنّ المصلحة كانت سبباً للنّزول الأوّل، وإعادة بناء الحكم الشّرعي على المصالح الآنيّة هي بناء له على أسباب نزول جديدة، تحقّق معقوليّة الحكم، وتجدّد الفقه، وتبعث الرّوح في الاجتهاد.

يقول الجابري:" بناء معقوليّة الحكم الشّرعي على أسباب النّزول في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلّق الأمر بأسباب نزول أخرى، أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدّد الحياة في الفقه، وتتجدّد الرّوح في الاجتهاد، وتصبح الشّريعة مسايرة للتّطوّر، قابلة للتّطبيق في كلّ زمان ومكان"[2].

ويرى الحداثيّون أنّ الحكم الشّرعي يدور مع المصلحة حيث دارت ولا يدور مع العلّة لأنّ الأصوليّين في نظرهم قرّروا قاعدة "يدور الحكم مع علّته" إنّما أملاه النّظام المعرفي المبني على القواعد الأصوليّة الموضوعة في ذلك العصر، وهي من وضعهم لا من وضع الشّرع، فهي عبارة عن قواعد منهجيّة ولا مانع من اعتماد قواعد منهجيّة أخرى تحقّق حكمة التّشريع في زمننا بطريقة أفضل، وطالما أنّ تلك القواعد اجتهاديّة وغير متّفق عليها، فإنّ بناء الحكم على العلّة ليس لازماً، وقد لا يؤدّي –بالضّرورة– إلى تحقيق مصالح عصرنا، أمّا دوران الأحكام مع المصالح فهو الشّيء الذي يفرض نفسه طالما تقرّر أنّ المصلحة هي الأصل في التّشريع.

يقول الجابري:" ونحن عندما نطرح هنا هذه المسألة في إطار الدّعوة إلى إعادة بناء الأصول وتأصيلها، إنّما نريد أن يتّجه تفكير المجتهدين الرّاغبين في التّجديد حقّاً

[1]–جمال سلطان، تجديد الفكر الإسلامي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، ص34.

[2]–الجابري، وجهة نظر، ص63.

والشّاعرين بضرورته فعلاً إلى القواعد الأصوليّة نفسها، وإعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجيّة جديدة، تواكب التّطوّر الحاصل، سواء على صعيد المناهج وطرق التّفكير والاستدلال، أو على صعيد الحياة الاجتماعيّة والمعاملات الجاريّة فيها التي تفرض مستجدّات العصر وضروراته وحاجاته"[1].

كما يؤكّد الجابري على أنّ المصالح المعاصرة مختلفة اختلافاً جذريّاً عن مصالح العصر المتقدّم(عصر تدوين القواعد الأصوليّة) ومن الضّروري مراعاة هذا الاختلاف والعمل على الاستجابة لما يطرحه العصر ويفرضه[2].

أمّا تأصيل الأصول لدى الحداثيّين فإنّه يبدأ من إعادة البناء على مقاصد الشّريعة التي وضعت لتحقيق مصالح العباد وحيث إنّ المصالح تتغيّر وتتبدّل فكذلك المقاصد المستندة إليها فلكلّ عصر ضروريّاته وحاجاته وتحسينياته.

وما ذهب إليه الحداثيّون من أنّ ربط الحكم بالمصلحة هو الذي يفرض نفسه ومنه تكون العودة إلى تأصيل أصول الفقه، قول عار عن الدّليل الصّحيح فأين هو من مجرّد الدّعوة إلى البناء على المصالح دون تحديد لمعنى المصلحة ولا اشتراط لكونها مصالح حقيقيّة عامة منضبطة بضوابط الشّرع.

المبحث الثالث: أبعاد التجديد الأصولي وضوابطه

المطلب الأوّل: أبعاد التجديد الأصولي

أوّلاً: البعد المنهجي: فعلم أصول الفقه يقوم على وظيفة منهجيّة بحيث أنّ كلّ تغيير في قواعده ينعكس بالضّرورة على الجانب الفقهي الذي يمثّل الشّق الموضوعي للآلية الأصولية.

---

[1]-المرجع نفسه، ص66.

[2]-المرجع نفسه، ص67.

فعلم أصول الفقه المكوّن من النّظر في القواعد الأصولية والأدلّة الشّرعية المستند إليها في التّخريج الفقهي واستنباط الأحكام يتطلّب إلحاق التّجديد بكلّ مكوّناته الاشتغال على قراءة النّصوص الشّرعية قراءة جديدة راشدة، وإعمال الاستقراءات الجزئيّة والكلّيّة من جهة ثمّ قراءة الكون والواقع قراءةً قاصدة، وتلك مهمّة علميّة فيها من الصّعوبة والتّعقيد ما يجعلها تتجاوز مسألة النّظر الاجتهادي الفقهي[1].

ثانياً: البعد المعرفي والتّكويني: فإذا كان الفقهاء قد اشترطوا شروطاً عرفته وضوابط علمية لمباشرة الاجتهاد الفقهي وحيث أنّه تبيّن لنا مدى صعوبة التّجديد وخطورته التي تفوق صعوبة الاجتهاد الفقهي فإنّ شروط التّجديد الأصولي سوف تفوقها من حيث تعدّدها وحجمها بالنّظر إلى خطورتها[2].

ثالثاً: البعد الغائي المقصدي: فالاجتهاد الفقهي يروم البحث عن الحكم المناسب من النّصوص الشّرعية للواقعة المتعيّنة، وأمّا الثّاني وهو التّجديد الأصولي فيريد النّظر في الآليات والمنهجيّة المعتمدة في ذلك الاجتهاد من حيث تفعيل قواعدها وتشغيلها حتّى يتمّ الاستفادة منها في إنجاز اجتهاد فقهي سليم وهادف[3].

رابعاً: البعد المجالي الموضوعي: فموضوع الاجتهاد الفقهي يختصّ باستفراغ الوسع في نيل الأحكام الشّرعية الخاصة بالمكلّفين، وأمّا اهتمام التّجديد الأصولي فمجاله وموضوعه استنفاذ الجهد في كيفية تأسيس أصول الاستدلال الشّرعي على تلك الأحكام وتجديد النّظر بها بمراجعة تأصيل القواعد والأدلّة أو تنخيل علم الأصول وتمثّلها في الاستنباط للقضايا الجزئيّة والكلّية، أو تفعيلها حتّى يتيسّر أمر تصريف

[1]-عمر عبيد حسنة، في النّهوض الحضاري، المكتب الإسلامي، بيروت،ط1، 1417هـ-1996م، ص114.
[2]- عمر عبيد حسنة، الاجتهاد للتّجديد، ص29.
[3]- طه عبد الرّحمان، تجديد المنهج في تقويم التّراث، المركز الثقافي، بيروت، ط1، 1994م، ص98.

الأحكام الشّرعية في مواقع الوجود البشري دون مشقّة أو عسر[1].

خامساً: البعد التّقويمي: ويقصد به البحث في عوامل تقويم الخلاف الأصولي، وهو من الموضوعات الشّائكة التي تفتقر إلى التّحقيق والتّدقيق، وكثرة الخلاف في المسائل الأصولية له علاقة بضعف التّصوّر وقلّة الاستقراء، ومن أبرز العوامل التي تولّد مادة الخلاف بين الأصوليين هو ما دخله من علم الأوائل وتوسيع العبارات وتشقيقها، وبعد هذا العلم عن أصوله ومصادره التي نشأ منها، وأيّ علم يتجافى عن مصدره يصيبه النّقص والقصور بقدر ذلك البعد.

فالبحث في هذا الموضوع يعدّ من الجهود التي تصنّف في باب التّجديد الأصولي وهو بعد من أبعاده، فعلى الباحثين في حقل التّجديد العناية بهذا الجانب والتّركيز على دراسة الخلاف الأصولي من حيث الأصل والحقيقة فقد يفتعل الأصوليّون خلافاً لا حقيقة له في بعض الأحيان إمّا أنّه غير موجود أصلاً، وإمّا أنّه شقّق من قولين إلى أكثر، أو من أقوال ليس بينها تعارض إلى أقوال متوازية لا يمكن الجمع بينها، وهذا يحدث كثيراً بسبب العجلة في حكاية الخلاف وعدم تحرير محلّ النّزاع، بدليل أنّ هناك أمارات كثيرة تدلّ على أنّ الخلاف بين أحمد والشّافعي ومالك في الأدلّة ليس حقيقياً، لأنّ أصول الفقه هي الأدلّة، وأدلّتهم واحدة، وإنّما الخلاف في تخريج الفروع على الأصول فقط، أي هل هذا الفرع يخرّج على هذا الأصل أم ذاك؟.

سادساً: البعد الإصلاحي التّغييري: والمقصود به أن يحمل التّجديد الأصولي في طيّاته معاني ومعالم الإصلاح بمختلف مجالاته السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثّقافي، ومن بين بعض تجليات التجديد الأصولي في هذا المجال[2]:

---

[1]- الحسان شهيد، نظريّة التّجديد الأصولي من الإشكال إلى التّحرير، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت،ط1، 2012م،ص39.

[2]-عمر عبيد حسنة، في النّهوض الحضاري، المكتب الإسلامي، بيروت،ط1، 1417هـ-1996م، ص114.

أ-ربط القواعد الأصولية بالقيم الخلقية، وممّن أبدع في هذا المسلك الإمام الشّاطبي لاسيما في كتابه الاعتصام الذي يعدّ الجانب التّطبيقي والعملي لفكره الأصولي المقاصدي، حيث تجلّت فيه الجوانب الإصلاحية والقواعد الأخلاقية والتّربويّة من حيث ربطها بحياة المكلّفين.

ب-المحافظة على الكليات الخمس من جانب الوجود ومن جانب العدم هذا كلّه فيه معاني تربوية خالصة، فمن حيث المحافظة على الدّين تتجلّى المعاني الأخلاقية لأنّ ذهاب الدّين هو ذهاب للأخلاق، وذهاب النّفس ذهاب للأخلاق، وإتلاف العقل هو عصف بالأخلاق، والوقوع في الأعراض هو محو الأخلاق، وتبديد المال وتبذيره هو أيضاً تضييع للأخلاق والقيم التّربوية.

ج-مباحث النّية المتعلّقة بأفعال المكلّفين لها ارتباط وثيق بالقيم الأخلاقية فالأعمال إذا تعلّقت بها المقاصد تعلّقت بها الأحكام وإذا عريت عن المقاصد والنّيات لم يتعلّق بها شيء.

المطلب الثاني: ضوابط التجديد الأصولي:

هناك جملة من الضّوابط التي تحكم التّجديد الأصولي من بينها:

أوّلاً: ضابط القصد أو التّجديد القاصد: فيجب للمتأهّل للتّجديد الأصولي أن يحدّد مقصده العلمي من تلك المهمّة ووضوح الرّؤية المنهجيّة لديه، لأنّ التّجديد يتنوّع؛ فهناك تجديد على مستوى تأصيل الأصول، وعلى مستوى تشغيلها وتفعيلها، أو على مستوى تعديلها وتغييرها، فإذا كان التّجديد هو التّغيير الجذري في أصول الفقه واستبداله بقواعد أخرى فهذا لا ينسجم مع المعطى الشّرعي الخاص بالتّجديد المقبول المشروع.

وأمّا إذا تمّ توجيه القصد نحو إعادة تأصيل الأصول أو تشغيلها أو تدبير منهجيّة علميّة أصوليّة جديدة في تنزيل الأحكام الشّرعية المستنبطة فذلك قصد لا يتعارض مع الضّرورات الشّرعية في تجديد النّظر الأصولي وتطويره[1].

ثانياً: ضابط التّخصيص أو التّجديد العلمي المؤسّساتي: إذا كان لا يمكن لغير الأصولي مباشرة مهمّة التّجديد الأصولي، ويقصد بالأصولي ذلك الفقيه بالأصالة وأصولي من جانب الاشتغال المنهجي، فهو فقيه بقصد الاختصاص الأصلي وأصولي بقصد الاختصاص التّبعي والذي لا يتقن غير الأصول لا يمكن له العمل على تجديد علم الأصول لأنّ نظره فيه سوف يكون قاصراً لأنّ هناك جملة من المعايير المتشابكة والمتداخلة والمكوّنات المتعدّدة في العمليّة التّجديديّة ينبغي رصدها والتّعامل معها كالنّص والقاعدة وحالة المكلّف ومآلات تصرّفاته ثمّ الواقع الوجودي المتغيّر.

وعليه فإنّ العمل الجماعي يعدّ من الضّروررات المتحتّمة وذلك من خلال مراكز البحث المتخصّصة والمجامع الفقهيّة، والمخابر البحثيّة التي ينبغي أن تضطلع بهذه المهمّة، فالوقت المعاصر أضحى زمن التّخصّصات الدّقيقة والمتعدّدة[2].

ثالثاً: ضابط الواقع أو التّجديد الواقعي: ويقصد به توقيع التّجديد أي أن يكون هذا التّجديد ملائماً للواقع منسجماً مع معطياته ودقائقه وتفاصيله، فلا يكون المجدّد الأصولي بعيد في نظره عن الواقع، وذلك من أجل تحقيق تجديد خادم للأهداف والمقاصد والغايات المنشودة. فالإنسان مثلاً تطرأ عليه تغييرات كثيرة على مستوى ضروراته واحتياجاته وكمالياته، فهذه العملية أشبه ما تكون بتحقيق المناط.

---

[1]–الحسان شهيد، نظرية التّجديد الأصولي، ص265، حسن سيد حامد خطاب، من ضوابط تجديد الفقه الإسلامي، ص180، ونور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص123.

[2]– لحسان شهيد، نظرية التّجديد الأصولي، ص265،

والعالم أيضاً ينبغي أن ترصد متغيّراته على مستوى العلاقات الدّولية وفقه التّطوّرات العرقية والدّينية، ومدى حضور التكتّلات السياسية والاجتماعية والمنظّمات الحكومية، وهذه بالطّبع لا تدوم على وتيرة واحدة فيلزم المجدّد أو المؤسّسة التّجديدية أن تضع ذلك في الحسبان[1].

رابعاً: ضابط المنهج أو التّجديد المنهجي: فالنّظر الأصولي في أبعاده التّجديديّة للقواعد والمبادئ يجب أن يستند إلى منهجيّة علمية دقيقة قويمة، إذ أنّ مجال التّجديد الأصولي لا تفيده المعرفة الذّوقيّة والانطباعيّة بل هو مجال تخصّص أصيل.

ولذلك فالذين دعوا إلى بعض الكلّيات والمقاصد الجديدة كالوحدة والعدل وحقوق الإنسان والحرية، وهذه كلّها مقاصد شرعية تمّ اقتراحها ليس على أساس علمي رصين اتبّعت فيه قواعد منهجيّة وعلمية وأصولية، وإنّما هي اقتراحات انطباعيّة وذوقيّة مبنيّة على رؤى فكرية فحسب[2].

الخاتمة:

استعرض البحث محاولات التّجديد الأصولي ودعواته فبدأ ببيان مفهومه وأهمّيّته، مثنّياً ببيان مغالطات الحداثيّين في منهجهم التّجديدي لعلم أصول الفقه، مثلّثاً بذكر أهم الضّوابط والأبعاد الصّحيحة التي يقوم عليها التّجديد الأصولي بعيداً عن مهاترات العصرانيّين والحداثيين، وخلص الباحث إلى النّتائج التّالية:

1-المقصود بإطلاق مصطلح التّجديد الأصولي إنّما هو تجديد في الأنظار والأفهام والاجتهادات الأصولية وفق المقتضيات الشّرعية والمتطلّبات الواقعيّة، ويدلّك على ذلك أنّ العلماء والمفكّرين الذين تصدّوا لموضوع التّجديد سواءً في العصر الحالي أو

[1]-المرجع نفسه، ص268.

[2]-المرجع نفسه.

في العصور الماضية إنّما تصدّوا للتّجديد بالمعنى الشرعي المنضبط الذي من سمات معالمه نفي ما ليس من الإسلام في شيء والرّد إلى الله والرّسول عند الفهم والاستنباط وعند الاختلاف والتّنازع، والاستجابة لمستلزمات المسايرة والمعاصرة بإرادة قوية وعلم نافع واجتهاد أصيل.

2-إنّ علم أصول الفقه كان ولا يزال من الفنون الهامة التي لا يمكن الاستغناء عنها ليس في الدّراسات الشّرعية فقط، بل في كلّ الدّراسات المتعلّقة بالفكر والحضارة والتّشريع والقانون والاجتماع الإنساني والعمران البشري، وقد اتّضح ذلك من خلال اهتمام الباحثين في العصر الحديث به على اختلاف ميولهم واتّجاهاتهم وتخصّصاتهم، وجعله الوسيلة الأهم لأيّ تجديد فكري أو شرعي.

3-يقوم منهج الفكر الحداثي على النّظر للنّصوص المقدّسة نظرة النّصوص البشريّة، ووسمها بالتّاريخيّة في إشارة لانتهاء صلاحيّتها كما يزعمون، والاكتفاء بمقاصد الشّريعة وروحها في محاولات التّجديد والاجتهاد، واعتمادهم على مناهج غربيّة تغريبيّة في نقد القواعد الأصوليّة والمنهج الأصولي عموماً.

4-من المؤكّد أنّ هناك اتّجاهات تجديديّة تنطلق من مفاهيم صحيحة للتّجديد، وتحمل همّاً حقيقيا عن الدّين، وظهر ذلك في محاولاتهم لتسطير ضوابط للتّجديد الأصولي وبيان أهمّيّته، واستشراف أبعاده.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.......

الإمام الشافعي بين التأسيس لعلم الأصول والرؤى الحداثية

بقلم

مريم فيــلالي أ. د/ عمار طسطاس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة

meriem.filali25000@gmail.com testas@outlook.fr

المقدمة:

الإمام الشافعي أحد الأئمة الفقهاء الأربعة، الذين دام انتفاع المسلمين لما يقارب الثلاثة عشر قرنا بفقههم وعلمهم باستنباط الأحكام الشرعية من النصوص الدينية، وهو ما أثار حيرة المستشرقين ومن بعدهم الحداثيين فتساءلوا أولا عن سر بقاء كتاب هذه الأمة-القرآن- دون تحريف مثل ما حصل مع كتبهم المقدسة، والذي أثار حيرتهم هو بقاء جوهر فتاوى الأئمة الأربعة في العالم السني دون تحريف وسر اخلاص الأتباع المقلدين للمذاهب والأئمة الأربعة دون طرحهم لمذاهب غير هاته الأربعة، وهنا يتقدم الحداثيون فينصبون أنفسهم مفكرين تنويريين يعطون لأنفسهم الحق في إعادة تفكيك التراث الإسلامي، فيجعلون المقدس الثابت بالنص الشرعي في مرتبة غير الشرعي المتغير، وهنا تتحول المعطيات التي لدينا فيصبح التراث بما فيه الوحي غير مقدس وبالتالي فجملة التراث تخضع للنقد وأحكام التغيير والنسبية. وهنا بدأ الهجوم على أعلام الفقه والإمام الشافعي من بينهم وتركز الاهتمام على الشافعي لأنه يجمع مدرستين: مدرسة أهل الحديث التي تمثل مذهبي الإمامين: أحمد بن حنبل ومالك بن أنس ومدرسة أهل الرأي: التي تمثل مذهب الإمام أبي حنيفة، بالإضافة لعلم الإمام الشافعي ومركزه في العاطفة الدينية عند المسلمين، وقد سعا الحداثيون لدراسة الامام الشافعي بطريقة ابستيمية هدمية فشككوا حول مصداقية

نسبة أصول الفقه له، وكالوا له العديد من التهم التي حاولوا عبرها التنقيص من قيمته العلمية والاجتماعية لإثبات تهم تحصر اجتهاداته ببعض الأحكام التي تقنن أصول الفقه من التلاعب بالفتوى والاجتهاد في الأحكام الشرعية، الأمر الذي يسعى إليه الحداثيون. وأكثر ما تطرقوا إليه بالإشارة والاتهام الاجماع والاستحسان. ولم يكن اعتراض الحداثيين ينحصر على أصول الفقه بالصورة التي وضعها الشافعي فقط، بل تطرقوا لشخصه فوصفوه بما يحصره في لقب فقيه السلطان والمنظر للسلطة السياسية.

أهمية الموضوع: تكمن أهمية الموضوع في إعادة الاعتبار للإمام الشافعي بإثبات نسبة أصول الفقه إلى شخصه، وعرض مجموعة من أقوال وتهم الحداثيين لشخصه، وبالتالي تكمن موضوعية البحث في مدح علم وعقل الشافعي من جهة الفقهاء والمسلمين من جهة وذمه واتهامه من طرف الحداثيين العرب خلفاء المستشرقين في التشكيك في التراث الإسلامي والشخصيات المسلمة، وقد تجنبت الرد على كل ما ادعاه الحداثيون لأن ما نفوه سبق وأن دافع عنه المادحون والمنصفون لشخصه، وذلك تفاديا للوقوع في التسلسل واحتراما لعدد صفحات البحث.

الاشكالية: تكمن إشكالية المداخلة في التساؤل حول الدوافع التي جعلت الحداثيين يهجمون تلك الهجمة الشرسة على شخص الشافعي بالتهم والأباطيل، وعلى أصول الفقه بالضبط والذي يربط التنظير والتدوين الأول باسم الشافعي؟ ومنه نتساءل: من هو الإمام الشافعي؟ وهل هو المؤسس الفعلي لعلم أصول الفقه أم لا؟ وفيما تتمثل الرؤى والأطروحات التي طرحها الحداثيون حول شخص الإمام ومنهجه وحول أصول الفقه؟

الدراسات السابقة: تنوعت الدراسات المتناولة للإمام الشافعي وأصول الفقه، شرحا أو تلخيصا، مدحا أو ذما، قديما أو حديثا، ومن أبرز الدراسات السابقة التي اعتمدت عليها في هذا البحث مايلي:

1-مؤتمر الامام الشافعي، مداخلة بعنوان مكانة الإمام الشافعي في علم أصول الفقه، ورقة بحثية أعدها كل من ناهض إسماعيل فرحات وبسام حسن العف، كلية الدراسات الإسلامية غزة تتناول الورقة إثبات نسبة علم أصول الفقه للإمام الشافعي وحشد الحجج لإثبات ذلك ومن ذلك إثبات صرحه في اللغة العربية وتمكنه منها، وعرفت الورقة علم أصول الفقه وأهميته والبحث تاريخيا في جذور علم أصول الفقه للانتهاء بأن الشافعي هو واضع علم الأصول ثم ذكرت الورقة سمات منهج الامام الشافعي في تدوين الأصول، لتختتم الورقة بنتائج وتوصيات.

2-مقالة بمجلة جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، كلية العلوم الإسلامية، إسطنبول، بعنوان "شبهات الخطاب الحداثي حول الامام الشافعي" أعدها علي محمود العمري، يتناول المقال تعريف الحداثة في المفهوم اللغوي والفلسفي، ثم يركز المقال على تهمتين وجهتا لشخص الشافعي وهما عنصريته للعربية القرشية وتعاونه مع السلطة السياسية، ثم يتطرق المقال لمعالجة قضية شبهات الحداثيين حول تأسيس الامام الشافعي لأصول الفقه ويتطرق المقال لشرح أطروحة المرزوقي الفيلسوف التونسي الموسومة "فكرة إرادة الأمة" كتيار يستبدل به علم أصول الفقه.

3-مقالة بالمجلة المغاربية مؤمنون بلا حدود بعنوان "الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي" لناجية الوريمي، تتناول الحداثية التونسية مسألة الشافعي بمنهج تفكيكي هدمي يقرب لمنهج محمد أركون، فتنطلق ناجية في تعليل تحول الشافعي من المذهب الاعتزالي، الزيدي إلى المذهب السني، ومن سجون الرشيد بسبب ولائه للعلويين إلى مجالس الرشيد بسبب تحوله للمذهب السني. فتصف الشافعي بالصعلوك الذي يستخدم نسبه القرشي للعيش والاقتيات واستعداده للتخلي عن مذهبه في سبيل منصب المنظر والفقيه والمفتي للدولة العباسية. اعتمدت هاته الدراسة للتدليل على انتقال الشافعي من الاعتزال إلى مذهب أهل

السنة.

منهجية المعالجة والتقسيم: قمت بتقسيم المداخلة إلى مقدمة وثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول: التعريف بالإمام الشافعي نشأته وعلمه وشهادة العلماء له بالعلم والفطنة والذكاء، ثم في المبحث الثاني تناولت أقوال وحجج شخصيات من القديم وحديثا تثبت صلة علم أصول الفقه بالشافعي تأسيسا وتنظيرا، أما المبحث الثالث: فعرضت فيه رؤى الحداثيين لكل من الشافعي وعلم الأصول، وفي نهاية البحث تطرقت لموجز البحث وهو عبارة عن خاتمة وتوصيات.

المبحث الأول: منشأ وعصر الإمام الشافعي (150ـ204ه)

1-حياته ومنشؤه:

أ-نسبه ومنشؤه : ولد محمد بن ادريس الشافعي سنة 150ه، في غزة "التابعة لعسقلان" وكان أبوه من قريش وأمه من الأزد، وقدم الشافعي إلى مكة في الثانية من عمره وتلقى بها تعليمه وبدأ فيها السماع الحديث والأخبار فلما بلغ نحو السابعة عشرة من عمره رحل إلى البادية بين أكتاف بني هذيل حتى بلغ العشرين فأخذ عنهم فصيح العربية، وروى الشعر والأدب في مكة ثم انتقل إلى المدينة فأخذ عن الإمام مالك ابن أنس[1] إلى أن توفي سنة 179ه، فرحل الشافعي إلى اليمن مع عمه أبي مصعب الذي تولى القضاء هناك ولكنه أسر بعد ذلك مع بعض أصحابه وجيء به إلى الخليفة هارون الرشيد وهو بالرقة، وهنا قرأ الشافعي مصنفات محمد بن الحسن الشيباني، ثم رحل إلى مصر فدخلها ولقي قبولا حسنا من واليها، فلما تم له في مصر بناء مذهبه واحكامه

[1]-بعد وفاة الامام مالك بن أنس لم يطب للشافعي العيش بالمدينة فعاد لأمه بمكة وكان والي اليمن أقبل للحجاز فتوسط له أقرباؤه عند والي اليمن فصحبه معه ووكل اليه عملا وهناك درس الشافعي الفراسة واستمع وتلقى من شيوخ الشيعة ولزم يحي بن حسان وهو ما تسبب له بالسجن والاتهام بأنه مؤسس الحزب العلوي (عبد الرحمان الشرقاوي، أئمة الفقه التسعة، دار الشروق، مصر، ط1، 1991م، ص137-139.)

رجع إلى العراق سنة 195ه ورجع إلى مصر سنة 198ه ثم رحل إلى مكة ثم رجع ثانية إلى مصر سنة 199ه وهنا توفي الإمام في مدينة الفسطاط يوم الجمعة سلخ رجب سنة 204ه ودفن في مقبرة بني الحكم بسفح المقطم[1].

ب-مصنفاته: ذكر "أكرم يوسف عمر القواسمي" من ذلك

2/1-كتاب الحجة وكتاب الأم: وهما كتابان في الفروع الفقهية مرتبين على أبواب الفقه.

3-الرسالة العراقية[2]: وهي الكتاب الذي صنفه الشافعي ببغداد بناء على طلب عبد الرحمن بن مهيدي.

4-المبسوط: وهو كتاب في الفقه./5-السنن: برواية حرملة التجيبي وهو تلميذ الشافعي جمع ما رواه شيخه.

6-مصنفات الإمام الشافعي في الفقه المقارن: تسع كتب وهي: (كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي حنيفة وابن أبي ليلى، اختلاف علي وعبد الله بن مسعود، اختلاف مالك والشافعي، جماع العلم، بيان فرائض الله، صفة نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ابطال الاستحسان، الرد على محمد بن الحسن الشيباني، سير الأوزاعي)[3].

---

[1]-ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن ادريس في مناقب الامام الشافعي، حققه: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، سنة 1986م، ص12-13.

[2]-هي التأسيس النظري لعلم أصول الفقه وعمدته، يقول الدقر: (والذي أثار هذا العلم عند الشافعي رسالة جاءته من عبد الرحمن بن مهدي يطلب منه :(أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن ويجمع مقبول الأخبار فيه وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة)، والشافعي لم يكن يسمها الرسالة بل "كتابي، الكتاب"، والمؤكد أن الشافعي ألف الرسالة مرتين الأولى بمكة أو ببغداد ولما ارتحل إلى مصر أعاد تأليف الرسالة) (عبد الغني الدقر، الامام الشافعي فقيه السنة الأكبر، دار القلم، دمشق، ط6، سنة 1996م، ص229-232.)

[3]-أكرم يوسف عمر القواسمي، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، تقديم مصطفى سعيد الخن، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، سنة 2003م، ص210-237.

ج-آراء مشايخ الامام الشافعي فيه: يذكر الإمام مالك ومسلم بن خالد الزنجي وسفيان بن عيينة ومحمد بن حسن الشيباني ويحي بن سعيد القطان وابن وهب وعبد الرحمن بن مهدي وعلي بن المديني ومحمد بن الحسن يصفون ويشهدون للإمام الشافعي ب :(الفهم والعلم والقدرة على التفسير بل أجازوا له الفتيا ووصفوه بالذكاء والعقل والصيانة والفصاحة والنصح والفقه والامام العالم ويشتركون في الدعاء له)[1]

2-عصره:

أ-الظروف السياسية : ولد الإمام الشافعي في الصدر الأول من عصر الدولة العباسية، وعاصر حكم ستة من خلفاء دولة بني العباس وهم :(أبو جعفر المنصور ومحمد المهدي وموسى الهادي وهارون الرشيد ومحمد الأمين وعبد الله المأمون)، وقد امتازت فترة حكمهم بالاستقرار السياسي النسبي وذلك ببسط سلطان الدولة في الداخل : (بقمع من تبقى من الخوارج وإيقاف ثورات العلويين من الشيعة ومن ذلك ثورة محمد بن عبد الله الحسني العلوي الملقب بالنفس الزكية)، وهيبة أعدائها منها في الخارج : (وذلك بقمع حركات الزنادقة التي تعتبر حركات انفصالية عن الدولة الإسلامية كحركتي أستاذيسيس والمقنع في بلاد خراسان وحركة بابك الخرمي في بلاد القفقاس) ، وشارك الخلفاء بالحملات العسكرية "الصوائف" والتي كانت توجه للروم لحملهم على دفع الجزية[2].

ب-الظروف الاجتماعية : مما يشهد به لخلفاء بني العباس رعايتهم للعلم والعلماء فكانت الأموال والعطايا تغدق على أهل العلم وسائر الفنون مما جعل العلماء يشدون الرحال من كل بلد إلى الخلفاء للحصول على المكافآت، بالإضافة أن العصر العباسي

---

[1]- ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ص74-79.

[2]- أكرم يوسف عمر القواسمي، مرجع سابق، ص25-28.

عرف ببناء المكتبات كدار الحكمة ببغداد، كما فتح الخلفاء والولاة والوزراء مجالس للجدال والمناظرة مع العلماء، بالإضافة إلى تمايز العلوم عن بعضها وظهر فيها الاختصاص فأخذ المحدثون يدونون السنة فظهر موطأ الإمام مالك وبدأ الفقهاء بتدوين الفقه كما في كتب محمد بن الحسن الشيباني كما دون الإمام الشافعي علم أصول الفقه في كتابه الرسالة، وظهور الورق في العصر العباسي ساعد على نشاط حركة التدوين فأنشأ الفضل بن يحي البرمكي مصنعا للورق ببغداد وظهرت مهنة النساخ والوراقين. ومن الجدير بالذكر أنه في هذا العصر اتسعت رقعة الدولة الإسلامية لتصل لحدود الصين شرقا وأطراف المغرب غربا فضمت خليطا من الأعراق والثقافات واللغات والعجيب أن شاركت كل تلك الأمم والشعوب على رغم تنوعها بفاعلية في حركة الحضارة الإسلامية مما ساعد على الترجمة إلى اللغة العربية، وتحاورت التيارات الفكرية والسياسية[1].

نتيجة: في ختام هذا المبحث عرفت بالإمام الشافعي أحد الفقهاء الأربعة، الغزاوي المولد، المكي النشأة، المتعدد السفر مما ساعد ملكته الذهنية والنحوية على التطور وقد شهد بذلك معاصروه ومن بعدهم، حتى أن عبد الرحمان بن مهيدي الذي طلب منه كتاب الرسالة عجز عن الالمام بما في الرسالة تمنى لو كان أبسط، فقد أعاد قراءته أكثر من مرة لفهمه. هكذا شهد للشافعي بالعلم والفطنة. وعصر الشافعي ساعده على الإقدام في البحث الفقهي واللغوي وبقية الفنون كالفراسة، فالعصر العباسي والذي يطلق عليه العصر الذهبي، بفضل الخلفاء الذين اهتموا بالعلم والعلماء والفقهاء وبذلوا لهم المال والأمان بل والتمكين أيضا، فانتشر العلم والخيرات عمت الشعب، وحمتهم الدولة من الاعتداءات الخارجية. فكان جو الأمان والازدهار العلمي والمادي أبرز سمات عصر الشافعي.

---

[1]- المرجع نفسه، ص29-31.

المبحث الثاني: الإمام الشافعي مؤسس وواضع علم أصول الفقه

اتفق أكثر العلماء قديما وحديثا على أن الإمام الشافعي هو أول من دون علم أصول الفقه في كتاب "الرسالة". يرى **فخر الدين الرازي** بنسبة علم الأصول للشافعي ويعلل ذلك بقوله: (اتفق الناس على أن أول من صنف في هذا العلم هو الشافعي، وهو الذي رتب أبوابه وميز بعض أقسامه من بعض، وشرح مراتبه... وأعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق...فكذلك هنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة الدلائل الشرعية فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع قانوناً كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع) [1].

ويرى **ابن خلدون** أن التقعيد لأصول الفقه لم يسبق إليه شخص قبل الشافعي كون ملكتهم الذهنية لم تكن بحاجة للتقعيد، يقول في ذلك : (واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا فعنهم أخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها، لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد، لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه أملى فيه رسالته

---

[1]- الإمام فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق :د .أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة-مصر، ط1، سنة 1986م، ص153-157.

المشهورة، تكلم فيها في الأوامر النواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس)[1].

ويوافق **محمد أبو زهرة** ابن خلدون فيما ذهب إليه فيقول : (كان الاجتهاد والرسول حي كان الصحابة يجتهدون إذا غابوا عنه وعرض لهم أمر لم يعرفوا له حكما فيه ثم توالى الاجتهاد من بعده صلى الله عليه وسلم، وكان الاجتهاد في ذروته في عهد الراشدين فأرثو الناس مع أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثروة من الأقضية والفتاوى والأحكام العملية في سير الدولة ونظامها...وجاء الشافعي فوجد تلك الثروة ووجد الجدل بين أصحاب النواحي المختلفة فخاض غماره بعقل الأريب... في وضع موازين ومقاييس تضبط المجادلين، وبها يتميز الخطأ من الصواب وتكون أساس البحث والاستنباط وضوابط وموازين لنقد الآراء ومعرفة صحيحها من سقيمها و...إذا كان علم أصول الفقه موازين لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح فالفقه هو المادة التي توزن والمادة سابقة على الميزان وكذلك كان الشأن في كل العلوم الضابطة فالشعراء كانوا يقرضون شعرا موزونا مقفى قبل أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض، والناس كانوا...يفكرون قبل أن يضع أرسطو المنطق)[2].

ويقدم **الدهلوي** حججا عن تأسيس الشافعي لعلم الأصول فيقول: (ونشأ الشافعي في أوائل ظهور المذهبين وترتيب أصولهما وفروعهما ذكر ذلك في أوائل كتاب الأم، منها أنه وجدهم يأخذون بالمرسل والمنقطع فيدخل فيهما الخلل، فقرر ألا يأخذ بالمرسل إلا عند وجود شروط. ومنها أنه لم تكن قواعد الجمع بين المختلفات مضبوطة عندهم فكان يتطرق بذلك خلل في مجتهداتهم، فوضع لها أصولاً ودونها في

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مكتبة ودار المدينة -الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، سنة 1984م، ص553.

[2]-محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، دار الحمامى للطباعة، شارع الجيش-كنيسة الأرمن، ط2، سنة1948م، ص328-329.

كتاب وهذا أول تدوين كان في أصول الفقه ... فبين الشافعي أن العلماء من الصحابة والتابعين لم يزل شأنهم أنهم يطلبون الحديث في المسألة فإذا لم يجدوا تمسكوا بنوع آخر من الاستدلال، ثم إذا ظهر عليهم الحديث بعد رجعوا... ومنها أن أقوال الصحابة جمعت في عصر الشافعي فتكثرت وتشعبت ورأى كثيرا منها يخالف الحديث الصحيح فترك التمسك بأقوالهم ما لم يتفقوا، وقال :هم رجال ونحن رجال، ومنها أنه رأى قوما من الفقهاء يخلطون الرأي الذي لم يسوغه الشرع بالقياس الذي أثبته، فلا يميزون واحد منها من الآخر، ويسمونه تارة بالاستحسان وتارة بالقياس، وإنما القياس أن تخرج العلة من الحكم المنصوص، ويدار عليها الحكم فأبطل هذا النوع أتم إبطال، وقال من أستحسن :فانه أراد أن يكون شارعا. وبالجملة أخذ الفقه من الرأس فأسس الأصول وفرع الفروع وصنف الكتب فأجاد وأفاد)[1].

ويوافق **عبد الغني الدقر** المتقدمين والمتأخرين في نسبة علم الأصول للشافعي فيقول :(علماء السلف درسوا الفقه على أنه اجتهاد وقد يأخذ بعضهم عن بعض عندما يقتنعون بأنه الأرجح والأقوى، وهم فئتان فئة تفقهت وغلب عليها الأثر والأخرى عرفت الأثر وغلب عليها الرأي والشافعي أخذ علم هؤلاء وأولئك وعرف حقيقة ما عندهم وفقه خلافهم ثم اجتهد فأصل الأصول وقعد القواعد وخرج على الناس بمدرسة ثالثة هي بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي...أجمع العلماء والفقهاء أن أول من ابتدع علم الأصول الشافعي...يقول دبيس جئت إلى حسين فقلت ما تقول في الشافعي؟ فقال (ما أقول في رجل ابتدأ في أفواه الناس الكتاب والسنة والاتفاق، ما كنا ندري ما الكتاب والسنة حتى سمعنا من الشافعي)، وقال محمد بن مسلم بن وارة لما قدمت من مصر أتيت أبا عبد الله أحمد بن حنبل

[1]- شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة، حققه وراجعه السيد سابق، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط1، سنة 2005م، ج1، ص252-253.

أسلم عليه فقال لي كتبت كتب الشافعي؟ فقلت لا، فقال لي فرطت ما عرفنا العموم من الخصوص وناسخ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من منسوخه حتى جالسنا الشافعي). وهذا يؤكد بما لا مجال للشك فيه أن الشافعي واضع أصول الفقه عامة وأنه من أنشأ هذا العلم وابتدعه)[1].

ويرى كذلك **"عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان"** أن الرسالة أول مؤلف أصولي وللشافعي عدة كتب أخرى في الأصول فقال: (المدونة الأصولية الأولى "الرسالة" التي أبدعها تأليفا، وبرهن بها على أصالة الفكر الإسلامي الامام المطلبي محمد بن ادريس الشافعي... أقام الإمام الشافعي في كتابه الأصولي "الرسالة" جسورا قوية متماسكة بين الأصول والفقه وأثبت بما لا جدال فيه أنهما علمان متلازمان حسا وذهنا في كل مرحلة من مراحل الاستنباط وتطبيق الأحكام في التأليف والتدوين لا تستقل مدونات الأصول عن الفروع ولا تستغني الفروع عن الأصول وهو جانب مهم وواضح في منهج الامام الشافعي سواء في دراساته الأصولية والفقهية، كتاباته في أصول الفقه عقد منتظم من النظريات والقواعد الأصولية تدعمها الفروع الفقهية تخريجا واستشهادا وتطبيقا...أصول الفقه هي نظريات الاستنباط الفقهي وقواعده يجمع لها الإمام الشافعي في كتاب الرسالة ما واتته قريحته من تخريج واستشهاد وتطبيقات فجاءت دراساته في كافة جوانبها التنظير والتطبيق والشرح والتحليل متوازية متعادلة)[2]

مؤهلات الشافعي في تدوين "الرسالة" أول كتاب في أصول الفقه:

1-استقراؤه آيات الكتاب الحكيم: ويعقب استقراؤه للآيات تحليل النصوص القرآنية

[1]-عبد الغني الدقر، مرجع سابق، ص224-229.

[2]-عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، منهجية الامام محمد بن ادريس الشافعي، دار ابن حزم، لبنان، ط1، سنة 1999م، ص123.

تحليلا علميا حسبما تقتضيه القواعد اللغوية والأصولية والتأويلات الممكنة مع ترجيحه لأحد الاحتمالات واستنباط الحكم.

2-استقراؤه للسنة المطهرة والآثار عن الصحابة: تحتل السنة النبوية في فقه الإمام الشافعي في كتاب "الأم" المرتبة الثانية في الاستدلال فإذا لم يوجد نص من القرآن فيبحث عن دليلها من السنة النبوية[1].

3-الماه باللسان العربي: قال الرازي: (اعلم أن المتقدمين من أئمة اللغة والمتأخرين اعترفوا للشافعي بالتقدم في علم اللغة وأقروا له بالفصاحة، نقل عن الأصمعي أنه قال قرأت ديوان الهذليين على شاب من قريش يقال له محمد بن ادريس الشافعي...وكان الجاحظ يقول لم أرى أحسن تأليفا من المطلبي كأن لسانه ينظم الدر)[2].

3-الإحاطة بالفقه: شهد بذلك قول ابن حجر: (الشافعي أخذ كتب ابن جريج عن أربعة أنفس عن مسلم بن خالد، وسعيد بن سالم وهذان فقيهان، وعن عبد المجيد بن عبد العزيز وكان أعلمهم ابن جريح وعن عبد الله بن الحارث المخزومي وكان من الأثبات. وانتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس فرحل إليه وأخذ عنه، وانتهت رئاسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد ابن الحسن...فاجتمع عنده علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرّف في ذلك حتى أصّل الأصول، وقعّد القواعد، واشتهر أمره، وارتفع قدره)[3].

سمات منهج الإمام الشافعي في تدوين أصول الفقه:

1-عدم الخوض فيما لا يترتب عليه عمل: لما كان المنهج القويم في تدوين علم أصول

---

[1]- المرجع نفسه، ص39-42.

[2]-فخر الدين الرازي، مناقب الامام الشافعي، مرجع سابق، ص239.

[3]- ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ص72-73.

الفقه هو عدم الخوض فيما هو فضلة مما لا يترتب عليه عمل، كما قال أبو زهرة (وأصول الشافعي تتجه اتجاها نظريا وعمليا فهو لا يهيم في صور وفروض، ولكن يضبط أمورا واقعة وموجودة، فهو في الناسخ والمنسوخ يقرر قواعد النسخ من المسائل التي ثبت عنده النسخ فيها بما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أحاديث وما أثر عن صحابته ...كلامه في العام والخاص يستقيه من نصوص قرآنية وأحاديث نبوية...وبذلك ترى أصولا حية وقواعد مطبقة)[1]

2-الاقتصار على ما تمس الحاجة إليه: فكان منهج الإمام الشافعي في تدوين أصول الفقه مقتصراً على بيان ما تدعو الحاجة إليه دونما زيادة كبيان منزلة السنة من القرآن وحجية خبر الآحاد والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والجمع والترجيح، وحجية الإجماع والقياس ومدار فروع الفقه دائر حول هذه الأصول، أما ما لا تمس الحاجة إليه كبعض القواعد الفقهية اللغوية والنحوية فيذكره مع فروعه عند الحاجة إلى ذكره.

3-التعبير باللسان العربي الفصيح بعيداً عن التعقيدات: فقد امتاز أسلوب الإمام الشافعي في التدوين بالجمع بين البلاغة والوضوح، وسلوك طريق القصد بين الإيجاز المخل والتطويل الممل، دون أن يتكلف العبارات المعقدة التي سلكها بعض المتأخرين مما يترتب عليها تعسير الفهم وإضاعة الوقت فكان بيانه للعلم من أنفع البيان.

4-ترتيب الأدلة بحسب مرتبتها من الاستدلال بها : لقد سلك الإمام الشافعي في تدوينه أصول الفقه مسلكا حسنا حيث ذكر ترتيب الأدلة من جهة مرتبتها في الاستدلال به[2]، قال الجويني: (ذكر الشافعي في الرسالة ترتيبا حسناً فقال إذا وقعت واقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها فينظر أولاً في نصوص الكتاب فإن وجد

---

[1]- محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص331-332.

[2]- ناهض إسماعيل فرحات وبسام حسن العف، مكانة الإمام الشافعي في أصول الفقه، مؤتمر الشافعي، أقيم بغزة، ص633-636.

مسلكا دالا على الحكم فهو المراد وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة فإن وجده وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد فإن عثر على مغزاه وإلا انعطف على ظواهر الكتاب فإن وجد ظاهرا لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات فإن لاح له مخصص ترك العمل بفحوى الظاهر وإن لم يتبين مخصص طرد العمل بمقتضاه ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهراً نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة مع انتفاء المختص ثم إلى أخبار الآحاد، فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة... فإن أعوزه فيقيس ويطلب الإخالة والمناسبة والإشعار فإذا هجم عليه عمل به إذا لم يعارضه مثله فإن عارضه ما يوازيه في الإخالة يكلف الترجيح فإن استويا في طرق التلويح لم يفت بواحد منهما فإن تعسر عليه وجدان المخيل طلب الشبه إن جعلناه حجة لا مزيد على هذا الترتيب فإنه لو قدم الإجماع ليفتي به جاز ذلك)[1].

نتيجة: في ختام هذا البحث شحذت الأقوال التي تبرز أن الشافعي هو المؤسس الفعلي لعلم أصول الفقه، وقمت بنقل آراء القدماء والمعاصرين الذين كان منهجهم علميا في اثبات تأسيسية الإمام الشافعي لعلم أصول الفقه، وكان حظ الشافعي أن كتب "الرسالة" أو "الكتاب" كما يفضل الشافعي تسميته، وهي أول مؤلف لتقعيد الأصول باعتراف العلماء قديما وحديثا، وانتقيت من أقوال العلماء والمؤرخين الذين يؤكدون نسبة علم الأصول للشافعي كالرازي وابن خلدون والدقر والدهلوي وأبو زهرة، وبما أن الشافعي هو السباق في تدوين علم الأصول فكان لابد أن تحقق فيه مؤهلات أثناء تدوينه لهذا الفن ومن ذلك اعتماده لكتاب الله وسنة نبي هاته الأمة ثم تأتي

[1]- أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف "الجويني"، البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب، طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط1، سنة 1399ه، ج2، ص1338-1339.

اعتبارات أخرى، كما كان لزاما أن أذكر أهم سمات منهج الشافعي في تدوينه لعلم الأصول.

المبحث الثالث: الإمام الشافعي من خلال الرؤى الحداثية

للحداثيين العرب موقف مناهض للشافعي فنفوا نسبة علم أصول الفقه لشخصه بالذات، واتضح نفورهم أصلا من هذا العلم الذي يقنن عملية الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وبالتالي تقليل فرص العبث بالأحكام الشرعية، ومنه هاجموا شخص الشافعي ونسبوا له من الأوصاف والألقاب الشائنة، ثم انتقلوا للتشكيك في نسبة هذا العلم له، لتظهر نواياهم وهي أطروحات منها تفعيل مبحث "مقاصد الشريعة" في مقابل "أصول الفقه". وكذا طرح تجديد أصول الفقه وكذا تفعيل المناهج الحداثية للتقليل من أهمية علم أصول الفقه.

I. شبهات الخطاب الحداثي حول شخص الإمام الشافعي

1. عروبي لا إسلامي:

1) **اتهام الشافعي بأنه مؤصل للعنصرية والقبلية (الشعوبية)**: ويرجع ذلك لاهتمام الشافعي باللغة العربية في فقهه وأصوله، هذا الاهتمام الكبير من الإمام لاقى نقدا لاذعا من قبل الحداثيين[1]، فعدوا ذلك تأصيلاً للعنصرية والشعوبية. يقول **نصر حامد أبو زيد**: (الشافعي وهو يؤسس عروبة الكتاب بالمعنى والدلالات كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي[2] ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري والثقافي، وما انتهى إليه من تحديد لأنماط الدلالة يعتمد على تصنيف المتلقين لا على رصيد آليات

---

[1]- علي محمود العمري، شبهات الخطاب الحداثي حول الإمام الشافعي، مقالة بمجلة الجامعة: فاتح سلطان محمد، بتاريخ: 27.05.2016، على الرابط التالي: Journal of Humanities and Social Sciences

[2]-**أيديولوجية:** "المنظور" الذي يحدد للإنسان معايير الصواب والخطأ ولا تتطابق بالضرورة مع الحقيقة الخارجية لأنها تعيد انتاجها في التصورات التي تحكم وعي الفرد (نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، سنة 1995م، ص130.)

انتاج الدلالة في بنية النص ذاتها، والحقيقة أن التركيز على دلالة العام والخاص لا يخلو من دلالة في محاولة الشافعي ربط النص الثانوي بالنص الأساسي[1])[2].

ويرى **محمد شحرور** أن الشافعي يؤسس لعصبية جديدة لم تكن موجودة من قبل هي "المذهبية" التي استشرت ونتج عنها بعد خمسة قرون فتن فخربت المدن وقتلت الآلاف. فاللسان العربي عنده لسان الله ورسوله...والعربية عنده توقيفية فقد علمها الله لآدم حين علمه الأسماء فلا تجوز الصلاة إلا بها، ولا تجوز ترجمة القرآن الكريم الذي نزل بها، وهذا سبب احجام الأمة الإسلامية عن ترجمة كتاب الله على مدى الثلاثة عشر قرنا الماضية[3].

2) **اتهام الشافعي بأنه مكرس الأيديولوجية العربية ومتعصب للقرشية :** حيث وُصِم لشدة اهتمامه باللغة العربية[4] بأنه مكرس الإيديولوجية العربية فالشافعي يرى أن كل كلمات القرآن عربية ولا يوجد لكلمة فيه غير عربية، وينتقد **حامد أبو زيد** هذا الأمر فرآه تمجيدا للغة العربية أولا ويستنتج ثانيا أن ذلك لتحقيق السيادة القرشية على لغات اللسان العربي فيصف نصر حامد ذلك ب "انحياز أيديولوجي" للقرشية التي أطلت برأسها في الخلاف حول قيادة الأمة في اجتماع السقيفة، ويستنتج أن ذلك لتثبيت قراءة النص في قراءة قريش كان جزءا من التوجيه الأيديولوجي للإسلام[5]

[1]-**النص الأصلي:** في حالة التراث الإسلامي هو "القرآن الكريم" باعتباره "النص" الذي يمثل الواقعة الأولى، **والنصوص الثانوية:** هي نص السنة النبوية من حيث هي شروح للنص الأصلي (المرجع نفسه، ص134-135.)

[2]- نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، دار سينا للنشر، القاهرة، ط1، سنة 1992م، ص27-28.

[3]- محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط1، سنة 2012م، ص53.

[4]- قال فيه أحمد بن حنبل: "الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء في اللغة واختلاف الناس والمعاني والفقه"، (بن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ص85)

[5]-يرى **نصر حامد** أن الشافعي يشترط في الصلاة قراءة القرآن بالعربية حتى على غير العرب بينما أبو حنيفة يجيزها حتى بالفارسية، وتشديد القراءة بالعربية مرده صراعه الفكري مع أبي حنيفة لينتهي بنتيجة مفادها:

لتحقيق السيادة القرشية[1]، **ولمحمد شحرور** مآخذات على الشافعي لا تزال آثارها واقعة في الحاضر في مسألة العروبة وعربية القرآن فيقول :(مسألة بطلان الصلاة بغير العربية عند الشافعي تقوم على قدسية اللسان العربي لكنه لم يتردد أبدا في ذبح اللسان وقدسيته على أعتاب أحفاد العباس بن عبد المطلب وهو يضع لهم غطاءا شرعيا يستر استئثارهم بالحكم ويبرر لهم نزاعهم على السلطة مع علي وأبنائه والارث عند الشافعي يشمل الملك والنبوة، والبنت عنده لا تحجب الإرث عن العم لكن الشافعي اصطدم وهو يفتي بهذا[2] بقوله تعالى : (....ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد)[3]، فما كان من الشافعي لإزالة العوائق من أمام فتواه، إلا أن أمسك بالقلم وأضاف كلمة "ذكر" بعد "ولد" فاستقام له في زعمه ما أراد)[4].

2. تعاونه مع السلطة السياسية:

ومن ذلك اتهامه باستخدام القرشية كميزة تقربه للطبقة الحاكمة وتوفر له منصب عمل يتهم أبو زيد الشافعي بالانحياز للقرشية ومن ذلك يقول في ذلك **نصر حامد أبو زيد** :(أهم صور التعبير عن انحياز الشافعي للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختارا راضيا خاصة بعد وفاة أستاذه مالك بن أنس الذي كان له موقف مشهود وموقف أبي حنيفة الرافض لأدنى صور التعامل معهم

= (أنه خلاف حول "هوية" النص القرآني فالشافعي يرى بالتلازم بين اللفظ والمعنى كون العربية القرشية جزءا جوهريا في بنية النص) (نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص18-20.

[1]- نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص15.

[2]-فالآية تقول: (وان كان له ولد) والولد –ذكرا كان أو أنثى-يحجب ثلثي الإرث عن الأبوين، وأن حجبه عن العم أولى الأمر الذي سنسف ما قاله الشافعي من أن البنت لا تحجب (محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص52.)

[3]-النساء، 11.

[4]-محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، مرجع سابق، ص51-52.

يكشف إلى أي حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر، سعى الشافعي إلى العمل مع الأمويين وجعل القرشيين يتوسطون له ليلحقه والي اليمن بعمل، وكره الشافعي من النظام العباسي استنادهم إلى الفارسية فذهب لمصر بالذات لأن واليها كان قرشيا هاشميا)[1]، و**لناجية الوريمي** تهم في حق الشافعي تمثلت في شدّته في التشيّع والتي ترجمت عنها أشعار له كثيرة في إعلاء آل البيت. واتّهمه يحيى بن معين بكونه رافضيا. وقد تتلمذ على علمي المعتزلة إبراهيم بن أبي يحيى المديني ومسلم بن خالد الزنجي. وانضم باليمن إلى العلويّة مما أفضى به إلى المحنة مع الرشيد...وأن يكون الشافعي معتزليا قبل انضمامه إلى أصحاب الحديث، معطى على قدر كبير من الأهمية : أوّلاً في فهم السياسة غير المتسامحة التي كان يجابهها الرشيد، وثانياً في فهم الإضافة النوعيّة التي قدّمها لمنظومة التفكير النصيّة التي كانت قاصرة عن الجدال بغير النصّ. فاستثمر الشافعي إذن علم الكلام الاعتزاليّ وآلته الحجاجيّة في بناء المنظومة النصّيّة والدفاع عنها[2] ...فالوضع الثقافيّ السياسي يمثل تعدد فكري ومذهبي فتح الباب على احتمالين :إمّا التشريع له والبحث عمّا يظلّ جامعاً بين المختلفين من مقتضيات الانتماء إلى الدولة، وهذا ما سيسعى إليه إمكان سياسي، أو مصادرته والبحث عن شروط الحفاظ على السلطة، وهذا ما ستسعى إليه مؤسّسة الخلافة التي ستنتج الشافعي السنّيّ)[3].

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص16-17.

[2]-ناجية الوريمي، الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي، مجلة مؤمنون بلا حدود، اصدار بتاريخ 30 يونيو 2016م، على الرابط الرسمي www.mominoun.com، ص7-8.

[3]- المرجع نفسه، ص24-27.

II. شبهات الحداثيين حول أصول الفقه وتأسيس الإمام الشافعي له:

1. شبهات حول منهج الشافعي في التأسيس لأصول الفقه:

1) تهمة الأصالة والتاريخية[1] : يرى **"نصر حامد أبو زيد"** أن الشافعي شخصية مهمة في تاريخ الثقافة الإسلامية عامة والفكر العربي بناء على تأسيسه للوسطية -في مجال الفقه والشريعة -والتي هي أهم خصائص التجربة العربية الإسلامية في التاريخ لأنها تتجسد فيها "الأصالة" التي يتحتم على المجتمعات العربية والإسلامية الاحتماء بها، ويعترف للشافعي بفضل الريادة في أصول الفقه بما أنه الأسبق تاريخيا، والقول بجوهرية "الوسطية" قول يرفع تيارا فكريا ذا سمات وملامح أيديولوجية في سياقه التاريخي الاجتماعي ولا يتأتى هذا الكشف الا ببيان الطبيعة الأيديولوجية لذلك التيار الوسطي التوفيقي التراثي أولا حتى يتخلى عن القداسة[2] التي ألبست له في تاريخنا الثقافي والعقلي، وتعتمد هذه الدراسة منهجيا على تحليل الأفكار والكشف عن دلالاتها ثم الانتقال الى مغزاها الاجتماعي والسياسي فتكون الحركة من الداخل إلى الخارج، من الفكر إلى الواقع الذي أنتجه[3]. وإذا كان عدد من المفكرين الحداثيين

---

[1] -**التاريخية:** تعني الحدوث في الزمن حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي والوجود المشروط الزماني، وإذا كان الفعل الإلهي الأول هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالا تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ (نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضا، ط1، 1995م، ص71.)

[2] -يرى **نصر حامد** أنه إذا كانت أصول فقه الشافعي تتركز على الكتاب والسنة والاجماع والقياس، فان ترتيبه لهذه الأصول كان دائما يؤسس اللاحق على السابق، فالسنة تتأسس مشروعيتها على الكتاب بوصفها مصدرا ثانيا للتشريع، ويرى أبو زيد أن الشافعي سعى لتأسيس السنة مما يمكنه بناء الاجماع عليها فيصبح نصا تشريعيا يكتسب دلالته من دلالة النص، وهذا الترتيب للأدلة يعتمد في الأساس على تحويل "اللانص" إلى مجال "النص" قصد تضييق مساحة الاجتهاد/القياس) (نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص7-8.)

[3] -نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص5-6.

ينطلق في تضعيف التأسيس لحجية الأصول الأربعة من جهة محاولة التأكيد على تاريخيتها ومن ثم تاريخية تأصيلها بوصفها مرجعية للمعرفة، فإن **أركون** لا يخفي إدراكه أن القرآن نفسه هو الذي أسس لحجية تأصيل الأصول[1]، وأركون يسعى للتأسيس لما يسميه " العقل المنبثق حديثا" داخل التفكير الإسلامي بوصفه بديلا عن تأصيل أصول الاستدلال للخروج مما يسميه أزمة التأصيل فإن "العقل المنبثق حديثا" يمتاز بتقيده بالنظرة التاريخية لتطور الأديان، والتي تجعله كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب التأصيل والتأييد فيتواصل البحث حتى نكتشف استحالة التأصيل ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل، ومنه يحذر العقل المنبثق من التورط في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة لأنها تشكل سياج مغلق بينما هذا العقل يبقي المنظورات مفتوحة، وأركون في موقفه من تأصيل أصول الاستدلال في الإسلام يرى بإنكار الصلة بين الله وخلقه ومن ثم استحالة التأصيل للمعرفة الإنسانية، أي تفكيك الارتباط من خلال (إعادة تفسير/ترتيب العلاقة بين الله والإنسان)، أما **أدونيس** فيعيد فكرة "فوكو" في انتقاد التفكير الغربي القائم على مبدأي التشابه والاتصال، فيرى أن سبب الحاح التفكير الإسلامي للانطلاق من تأصيل الأصول يكمن في كون هذا النوع من التفكير يقوم على مبدأين المبدأ الخاص بالنظر التشابه أي أن اللاحق يشبه السابق، ومبدأ التواصل والاتصال أي تأثر المفكر اللاحق بسابقه فثمة فكر تشابهي مقرون بفعل تواصلي، وهذه النظرة لا تعطي قيمة لأحداث التاريخ في انتاج المعرفة ومن ثم تظل معرفة جامدة ومنغلقة[2].

[1]–محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مجلة البيان، الرياض، العدد 184، ط1، بتاريخ 1434ه، ص417.

[2]– محمد بن حجر القرني، مرجع سابق، ص418-420.

2) المآخذات على منهج الشافعي في التقعيد لأصول الفقه : يرى **عبد المجيد شرفي** أن: (تنظير الشافعي يفتقر إلى التدقيق والتفصيل والترتيب المنطقي الصارم ...فالتمييز بين العام والخاص من النصوص القرآنية يحتاج إلى معايير عمل على توضيحها، وكذا الشأن في التمييز بين النهي الذي قصد منه التحريم، كما أن طرق الاستدلال والقياس كانت في حاجة إلى من يرسي معالمها ويثبت دعائمها...المأخذ الرئيسي الذي يمكن تسجيله على المنهج الأصولي الذي بلوره الشافعي...هو حصر المباحث الفقهية في جزئيات العبادات وعدد محدود من المعاملات واقتصار النظام القضائي الإسلامي على البث في مسائل الأحوال الشخصية...وفي عدد ضئيل من الجرائم التي تعلقت بها حدود، فكان أن... نشأت على هامش القضاء مؤسسات لا تراعي التوجيهات القرآنية والأخلاق الإسلامية بقدر ما تراعي مصالح الساسة وأهواءهم)[1].

3) موقف الحداثيين من كتاب الرسالة: من ذلك موقف **ناجية الوريمي**: (ونرجّح أنّ كتاب **الرسالة** الأوّل وهو الكتاب البغدادي كان متأثّرا بنزوعه الاعتزالي الأصليّ، ثمّ جاء الكتاب الثاني للحسم والابتعاد عن هذا الأصل بعد استقراره في مصر متشدّداً في الصرف عن كتابه الأوّل، إنّه مخاض الانتقال بكلّ ما يقتضيه من جهد في إعادة الصياغة والبحث عن توازن فكريّ جديد... إنّ أقوالاً له كثيرة في الحثّ على إعمال العقل استمرّت لأنّ للعقل مكاناً في منظومته الفكريّة الجديدة الأصوليّة، لكن باعتباره تابعا للنصّ على أساس أنّ النصّ في حاجة إلى العقل لتثبيته ولاستثماره، وهذا ما سيطعّم به الشافعي الفكر السنّيّ السائد فكر أصحاب الحديث)[2].

[1]- عبد المجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، سنة 1994م، ص140-142.

[2]-ناجية الوريمي، الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي، مرجع سابق، ص14-15.

2. التشكيك في أصالة علم أصول الفقه

يقول **عبد المجيد شرفي** : (إن المقولة الأساسية في علم أصول الفقه كما تبلورت عند الشافعي هي أن "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم" ومعنى ذلك أن كل أفعال المسلمين لابد أن تخضع لحكم من الأحكام الفقهية... وهذا أمر لم يكن موجودا في عصر النبوة ولا في عصر الإسلام الأول بل نشأ بالتدرج وأصبح مقولة يؤمن بها كل من يدعو اليوم إلى تطبيق أحكام الشريعة...وقد كان الفقهاء عبر التاريخ يعتبرون أنفسهم مستنبطين لحكم إلهي ديني، لا واضعين للأحكام التي يصدرونها[1].إن خاصية العصر الحديث هي أنها نزعت القناع عن هذا الغطاء الديني وأظهرت هذه التشريعات على حقيقتها أي أنها تشريعات بشرية نسبية تاريخية يمكن أن تتطور، والمجتمع الإسلامي ينقسم إلى مكلفين في أنفسهم ومكلفين في أنفسهم وغيرهم، حسب عبارة الإمام الشافعي، وهذا الموقف قد استنبط من مقولة قرآنية هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" لكن الذين يتشبثون بهذه المقولة يجهلون أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقولة لها صلة بالنظام القبلي وبالنظام الاجتماعي البسيط، بينما عندما نشأت الدولة الإسلامية فإنها نظمت هذا الأمر بالمعروف ليصبح من اختصاصات المحتسب فلا يجوز لأي كان أن يقوم بذاك الأمر والنهي دون تكليف رسمي وهذا التطور لم يؤخذ بعين)[2]

[1]-يرى **عبد الغني الدقر** أن الشافعي يرفض أن يقلده أحد فدور المجتهد هو أن يبلغ الناس دين الله ومن لهم اطلاع وملكة فالله يقول (ولا تقف ما ليس لك به علم) أي لا تتبع مالا تعلم، قال الشافعي (وبالتقليد أغفل من أغفل منهم والله يغفر لنا لهم)، وقال حرملة (سمعت الشافعي يقول (كل ما قلت لكم فلم تشهد عليه عقولكم وتقبله وتره حقا فلا تقبلوه فإن العقل مضطر إلى قبول الحق)) (عبد الغني الدقر، مرجع سابق، ص232-236.)

[2]- عبد المجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط1، سنة2014م، ص25-27.

III. شبهات الخطاب الحداثي حول آليات وأدوات أصول الفقه:

1. الإجماع والنص الديني (صنعة الحديث):

يرى **عبد المجيد الشرفي** أن الاجماع أكبر كذبة وضعها الأصوليون وأن النص قوض لأجل مصالح الفقهاء فالإجماع عملية بشرية والذين أجمعوا في عصر ما واعتبر اجماعهم ملزما للعصور التي تليه، إنما قاموا في كثير من الحالات بتعسف في التأويل والاستنباط والقياس لم يعد مقبولا اليوم ومنه فالمقولات التقليدية والقيم التي كانت وراء الأنظمة التي سنها الفقهاء كلها، قد تضعضعت في عصرنا بحكم نزع القناع فهي تاريخانية بشرية[1]، ويرى الشرفي في موضع آخر أن الإجماع استعمل لإقصاء المخالفين[2]، ومما يثير الانتباه أن الأصوليين كانوا شاعرين بأن الاحتجاج بإجماع المسلمين على قبول القرآن وبالقرآن على حجية الإجماع يوقع في الدور والتسلسل واعتبرت حجية الأحاديث أقوى لتثبيت الاجماع وبالخصوص حديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة) وهو لم يكن معروفا لدى الشافعي[3] وإلا لاستشهد به لإثباته حجية الاجماع، ويلاحظ عبد المجيد "ظاهرة" تكمن في الانزلاق الذي حصل من اعتبار اجماع أمة المسلمين إلى اجماع العلماء بالإضافة إلى الصحابة، فوقع بذلك تقليص مفهوم الأمة إلى مفهوم هذه الفئة التي تتوارث هذه التقنيات في تأويل النصوص...وهي

---

[1]- عبد المجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص33-34.

[2]-يشهد كلام **ابن حجر العسقلاني** بعكس ذلك: فيرى أن الشافعي فتح للناس الفقه بعد أن كان محجورا وخاصا بفئة، يقول: (ومن طريق أبي القاسم البغوي سمعت أحمد بن حنبل يقول "كان الفقه قفلا على أهله حتى فتحه الله بالشافعي") (ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن ادريس في مناقب الامام الشافعي، مرجع سابق، ص 85.)

[3]-يرى **ابن حجر العسقلاني** عكس ذلك: (قال ابن عبد الحكم "ما رأينا مثل الشافعي كان أصحاب الحديث ونقاده يجيئون إليه فيعرضون عليه فربما أعل نقد النقاد منهم ووقفهم على غوامض من نقل الحديث لم يقفوا عليها فيقومون وهم يتعجبون") (ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ص93.)

طريقة محصورة إما التقيد بالمسلمات المحددة لمفهومي النص والاجماع واما الخروج من الجماعة وما يترتب عليه من تكفير واهدار الدم. فالنصوص استخدمت كأداة للتبرير والشرعنة لتحويل النص عن غرضه الأصلي وتأويله[1]. بينما يرى **نصر حامد أبو زيد** أن مفهوم الاجماع عند الشافعي على درجة عالية من الالتباس كونه يخلط بينه وبين مفهوم التواتر، وتوسيعه لمفهوم السنة[2] مما يشمل اجماع الجيل الأول من المسلمين وكأن الشافعي كان مشدودا بين توسيع نطاق النصوص وبين حقيقة الاختلاف الذي كان منتشرا في عصره بين علماء الأمصار لذلك نجده في "الرسالة" يفرق بين الاجماع في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم وبين "الاجماع" على العمل بالاجتهاد، أي أنه يفرق بين "التواتر" و"الاجماع" وينتهي مفهوم "الاجماع" إلى الاندراج في مفهوم "السنة" الذي يتسع لدى الشافعي لسنن الأعراف والعادات اجماع الأجيال التالية والمروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم فيتسع مجال النصوص وتضيق مساحة الاجتهاد[3]. أما مسألة (النص الديني) "الحديث" **فناجية الوريمي** ترى أنّ اشتغال الشافعي بالحديث طارئ وليس أصليا مما يؤكد خاصية الضعف في "صنعة الحديث"، وبعدم الاعتناء به العناية الدقيقة التي خصّه بها المحدّثون بل إنّ الأمر وصل إلى درجة المسلّمة .وتضع ثلاث نقاط تؤكد بها اتهامها له بالضعف في صنعة الحديث:

1-المتن :لم يكن الشافعي ملمّاً ببعض الأحاديث الناسخة على الرغم من شهرتها وظلّ متشبّثاً بالمنسوخة .

---

[1]- عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2، سنة 2009م، ص23-26.

[2]-ويرى أبو زيد أن الشافعي وسع مفهوم الوحي بإدماج السنة في القرآن وبتوسيع مفهوم السنة بإدخال الاجماع فيه فلم يترك لفاعلية "العقل" إلا مجال "القياس". أما "الاستحسان" فيراه لا يجوز وقوعه الا من الله أو الرسول (نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص18.)

[3]- نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص85-89.

2-السند :روى حديثاً وقال عن إسناده :لا يحضرني والحال أنّ الخبر مشهور وقد روى عن أهل البدع.

3-طعن قسم من أصحاب الحديث فيه: فقالو: (ولولا أنّه كان ضعيفاً في الرواية وإلاّ لروينا عنه)[1].

2.الإجتهاد والاستحسان:

يعيب الحداثيون على الشافعي تعطيل عملية الاجتهاد وتقنينها بطريقة تمنع عمن يأتي بعده أن يستنبطوا الأحكام بمفردهم، ورفض الشافعي للاستحسان قيد عليهم ومنعهم من الخوض في مسائل الشرع بحرية، ويستنكر **نصر حامد أبو زيد** رفض الإمام الشافعي للاستحسان بينما اعتمد عليه مالك وأبي حنيفة، ويرى أبو زيد أن الشافعي يرفض الاستحسان لأسباب منها أن الاستحسان يمكن أن يفضي الى تعدد الاجتهادات والفتيا واختلافها بحسب ظروف الزمان ما ينشأ "التنازع" المنهي عنه في القرآن الكريم وغرض الشافعي أن يجعل من "الاستحسان" شيئا مكروها فيقول: (من استحسن فقد شرع)، ويرفض الشافعي مسألة "الاستحسان" لأن النصوص الدينية بها أحكام لجميع النوازل ويستند لقول الله تعالى : (أيحسب الإنسان أن يترك سدى)[2]، وينتهي الشافعي إلى الحكم بأن كل : (من أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معنى السدى، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى) و"السدى" بحسب شرح الشافعي هو (الذي لا يؤمر ولا ينهى) أي الحيوان. ويواصل الاستنتاج (وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول الا بالاستدلال...ولا يقول

[1]- ناجية الوريمي، الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي، مرجع سابق، ص20-22.

[2]-القيامة، 36.

بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سابق)، فرؤية الامام الشافعي هي رؤية تكبل الاجتهاد داخل دائرة "القياس"[1]

أما عن "الاجتهاد" فيقول: (وسيادة اجتهاد الشافعي وهيمنته في حيز "علم أصول الفقه" ظاهرة تاريخية، أي ظاهرة يمكن تتبع أسبابها وعللها في التاريخ الاجتماعي للمسلمين، ذلك أن هذا الاجتهاد لا يكتسب من هذه السيادة التاريخية منطق اليقين المطلق والحقيقة التي لا يمكن أن ينالها النقد)[2]، ويرى عبد المجيد الشرفي أن (المجتهد قديما كان محل تقليد العامة، ومجتهد اليوم يبدي مجرد رأي لا يلزم الا صاحبه، والاجتهاد المطلوب اليوم تفكر وتدبر يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية ولا يخشى معارضة المسلمات متى استوجب الأمر)[3].

2. انكار توسط الشافعي بين مدرسة الحديث وأهل الرأي:

يسقط **نصر حامد أبو زيد** الوسطية التي شاعت عن الشافعي بين مدرسة الحديث وأهل الرأي فيقول : (لم يكن الشافعي هو الوسط الذي التقى فيه أهل الرأي وأهل الحديث معا، بعد أن جمعت الأحاديث وصححت، وبعد أن تبادل الفريقان علاقات الجدل والسجال، هو الصراع بين قوى التغيير والتقدم وبين قوى التثبيت والهيمنة، وتاريخ هذا الصراع حدث قبل عصر الشافعي في "عصر التدوين" ولعله يعود إلى بداية الخلاف حول مسألة الخلافة في اجتماع "السقيفة بين المهاجرين والأنصار، حيث تم في هذا الاجتماع تدشين السيطرة القرشية على الإسلام والمسلمين...ثم كانت أحداث الفتنة التي أدت إلى مقتل الخليفة الثالث وما استتبع ذلك من صراع لتحكيم النص الديني في صراع اجتماعي سياسي، على المستوى الفكري كان الصراع يصوغ

[1]– نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مرجع سابق، ص161-162.
[2]– نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، المرجع نفسه، ص164.
[3]– عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، سنة2008م، ص8-9.

نفسه أيديولوجيا في الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث حول مجال فعالية النصوص الدينية، وبينما كان أهل الحديث يدافعون عن حاكمية النصوص وعن شموليتها لكل مجالات النشاط البشري، كان أهل الرأي يدافعون عن العقل متمثلا في إدراك "المصالح المرسلة" وفي "الاستحسان" و "الاستصلاح"...والخلاف كان حول توسع أهل الرأي في استخدام آلية القياس الفقهي لمواجهة الوقائع المستجدة والتي لم تتناولها النصوص...ومن الواضح أن أهل الحديث كانوا يفضلون الإستناد إلى النصوص ولو كانت ظنية على القياس...و الإمام الشافعي يعتبر حجية القياس أضعف من حجية الآحاد، رغم أن القياس يعتمد على كليات الشريعة ومقاصدها العامة...هذا الحرص من الشافعي على إثبات حجية نصوص السنة يوضح مسعى الشافعي جاهدا لتوسيع مجال فعالية النصوص الدينية حتى أدخل تحت مفهوم "السنة" سنن العادات)[1]

وينكر **محمد شحرور** وسطية الشافعي بين المدرستين فيقول عنه : (يظهر في طرح الشافعي التسيب المدهش بين النظري والعملي في ما يضعه لمذهبه من حدود وقيود، ففي حين بدأ مشواره الفقهي في بغداد بالقول إذا صح الحديث فهو مذهبي وتشدد في السماع كشرط لصحة الحديث لكنه ما لبث في مصر أن تساهل في السماع، وتخلى عنه كشرط لصحة الحديث، لكنه ما لبث في مصر أن تساهل في السماع وتخلى عنه كشرط للصحة وراح يروي الأحاديث ويجيز روايتها بالمعنى بعد أن اكتشف أنه إن بقي على تشدده وشرطه فلن يجد ما يرويه، ويقرر في الرسالة رد الأحاديث المنقطعة وعدم قبولها، ثم لا يلبث أن يقبل المراسيل)[2].

[1]- نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق، ص57-63.
[2]- محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، مرجع سابق، ص57.

3. اتهام الشافعي بانتهاج التأويل لإضفاء القدسية على أقواله (مرتبة التشريع):

يقول **"عبد المجيد الشرفي"** :(الشافعي حريص على أن يكون سلوكه مطابقا للمشيئة الإلهية ومنسجما مع التعاليم القرآنية بحسب ما يؤديه إليه اجتهاده في فهمه، لما يترتب عن ذلك من اضفاء صبغة من القداسة على ما هو في حقيقة الأمر تأويل بشري صرف من بين التأويلات التي يسمح بها النص التأسيسي...ومن مظاهر ابداع الشافعي إنما هو صياغته هذا الموقف السائد من النص القرآني بما يحتوي عليه من فهم لوظيفة الدين وتأويل لنصوصه صياغة نظرية عبر عنها بقوله "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم"، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس، وبذلك جعل كل أفعال العباد لا تخرج عن كونها حلالا أو حراما...ونظرا إلى أن الآيات القرآنية المتضمنة للأحكام محدودة العدد ولا تشمل كل النوازل فإنه ارتقى بالسنة إلى منزلة الكلام الإلهي مضطرا إلى قبول أحاديث الآحاد لما ورد فيها من تفصيلات لم يذكرها القرآن، واستند إلى الإجماع فيما لم يأت فيه قرآن أو سنة أو فيما يحتاج فيهما إلى ترجيح تأويل على آخر ثم شرع التحليل والتحريم بالقياس على معنى الحلال والحرام المنصوص في الكتاب والسنة)[1]

يتهم **جورج طرابيشي** كذلك الشافعي في تأويل الحكمة بالسنة ويصف طرابيشي الشافعي بأنه يصدم وعي قارئه بإخفائه عدة آيات في سبيل آرائه فيقول: (في المقدمة التأصيلية من الرسالة لتأويل مفردة قرآنية مركزية تتردد إحدى وثلاثين مرة في النص القرآني الحكمة. فماذا فعل صاحب الرسالة حتى يفرض التأويل ...بدلا من أن يستقرئ الآيات الإحدى والثلاثين استقراءا تاما أو حتى ناقصا غيب عن وعي قارئه أربعا وعشرين آية وأحضر له سبع آيات ليلبسها من خلال ذلك التغييب ...يقول

[1]-عبد المجيد الشرفي، لبنات، مرجع سابق، ص138-139.

الشافعي في الرسالة الحكمة سنة رسول الله، وبديهي أن الشافعي الذي كان يعي أنه يصدم وعي قارئه بمثل هذه المرادفة اللامتوقعة لفظا ومعنى بين الحكمة والسنة كان يعي أيضا أنه ملزم بتقديم الحجة على دعواه وهي حجة لن تكون لها أي قوة على الاقناع مالم تكن مستمدة من كتاب الله بالذات[1].

4. الإعلاء من قيمة السنة لدرجة اعتبارها وحيا ثانيا ملازم للقرآن:

"**محمد شحرور**" له موقف من الشافعي وتعظيمه للسنة النبوية[2] بحيث تلازم القرآن في التقعيد للأحكام الشرعية وتعد وحيا ثانيا وقد تجسد ذلك في "الرسالة" يقول في ذلك : (وإن كان قد سبق الشافعي العديد من المفسرين والأئمة في... ترسيخ فكرة العصمة التكوينية للأنبياء والرسل ومن بينهم النبي العربي...إلا أنه بكل تأكيد يعد أول من رسخ بالأدلة من التنزيل فكرة أن الوحي وحيان في كتابه الرسالة، فقد جعل من كل ما صدر عن الرسول ص وحيا بعد أن قسم الوحي إلى نوعين وحي يتعبد به هو ما حواه المصحف الشريف ووحي يتبع ويقتدى به، وهو كل ما صدر عن النبي ص من فعل أو قول أو تقرير أمر به ونهى عنه، وهذا التزوير الذي وضعه الشافعي في الدين الإسلامي ككل حوله بالفعل إلى دين محلي، حيث أفرد للحديث النبوي مكانا بين مصادر التشريع يأتي فيه نظريا من حيث شكل الترتيب بعد كتاب

---

[1]-جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، دار الساقي، بيروت-لندن، ط1، سنة 2010م، ص177.

[2]-بل يتمادى شحرور فيتهم الشافعي بأنه قدم تعريفا مغلوطا للسنة التي لم يميز بينها وبين الحكمة فيقول : (الحكمة المذكورة في قوله تعالى (وأنزل عليك الكتاب والحكمة) المقصود بها السنة النبوية التي أوجب الله طاعتها هذا ما جاء كتاب الرسالة ونحن نتساءل إذا كانت الحكمة هي سنة محمد ص فأين هي السنة عند الأنبياء الذين قال فيهم عزوجل :(وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة)...نرى الشافعي يزعم أن للرسول سننا وتشريعات لا أصل لها في كتاب الله...وهل للرسول أساسا أن يأتي من عنده بما ليس فيه كتاب من تلقاء نفسه بزيادة أو حذف ...ويبدو أن الشافعي وهو يقرر أن سنة الرسول في ما ليس فيه كتاب هي الحكمة) (محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، مرجع سابق، ص59-61.)

الله تعالى، لكنه عمليا من حيث التطبيق لا يقل عنه منزلة وأهمية)[1]، ثم يقول في الشافعي (أنه لا يفرق بين النبي في مقام النبوة والرسول في مقام الرسالة، وهذا خلط يتعارض مع المسطور –القرآن- والمأثور-السنة-...هذا الخلط بين النبوة والرسالة تولد منه استنتاج على غير ما ينبغي، هو أن الطاعة واجبة للنبي في كل ما صدر عنه اجمالا من أقوال وأفعال أو تقرير، بناء على مبدأ العصمة التكوينية للأنبياء)[2].

5. تقويم الحداثيين للشافعي في التقعيد لأصول الفقه:

ومن ذلك ما تقوله **ناجية الوريمي** حول قاعدة "العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ" وهي من خطأ في آليات التقعيد لأصول الفقه تقول: (ونُقد الشافعي أيضًا في قوله بأنّ" العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ" ومفاد هذا القول هو الحدّ من المجال الذي يجب أن تطبّق فيه أحكام نزلت في أسباب بعينها، ليقع توسيع المجال الذي يكون فيه الاجتهاد بإعمال العقل)[3].

أما **عبد المجيد الشرفي** فيقول حول ما يقابل هاته القاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فيتهم النص الديني القرآني بأن حكمه مطلق يغفل الظرف الخاص به)[4]

IV. أطروحة تجديد أصول الفقه:

تجديد أصول الفقه يرى به المفكرون الإسلاميون فيقولون بتجديد آلياته واخضاعه للأحكام المعاصرة والنوازل الفقهية ومن ذلك الكتاب "تجديد أصول الفقه " الذي هو مناظرة بين الشيخ البوطي رحمه الله والمفكر أبو يعرب المرزوقي، لكنا في طرحنا

[1]- محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، مرجع سابق، ص52.
[2]- المرجع نفسه، ص54-55.
[3]- ناجية الوريمي، الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي ، ص14.
[4]- عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص49.

سنركز على الحداثيين لأن طرحهم يخفي غايات ومشاريع لزعزعة التراث الإسلامي بغية طرح جديد. فيرى "**عدنان محمد أمامة**" أن "**حسن الترابي**" من أشد دعاة التجديد حماسة في الدعوة لتجديد أصول الفقه بطريقة هدمية ابستيمية مع علم أصول الفقه الكلاسيكي ففي كتابه "تجديد أصول الفقه" يعمد الترابي لنسف أصول الفقه من أساسه على ضوء نظرته التطويرية للدين كله فالترابي يجعل مهمة أصول الفقه تفصيل الأحكام المناسبة لأهواء الناس فتصبح مهمة الدين منح تصرفات الناس الشرعية والمفروض أن الدين نزل لإصلاح واقع الناس وتحكيم شرع الله بواقع الناس ثم يقول : (ولذلك فهو يدعو إلى إنشاء أصول فقه جديدة للفقه مرتبط بظروف الناس ومحكوم بتطور الحياة، بحيث يتبدل ويتطور تبعا لتبدل الزمان وذلك على النقيض مما هو معروف بداهة من ثبات الأصول وخضوع الفروع للأصول والثوابت أي إعادة بناء علم أصول الفقه بطريقة معكوسة، تخضع الثوابت للمتغيرات)[1]. ويقترح "**عبد المجيد شرفي**" تجديد أصول الفقه ويقدم لذلك مبررات[2] فيقول: (الفكر الإسلامي في مجمله في حاجة إلى تحديث ومن ذلك أصول الفقه[3] لأن الاهتمام بأصول الفقه له في نظرنا ما يبرره من وجوه عديدة فالمبرر الأول في نظرنا أن ما يخص به هذا الميدان في الدراسات الحديثة لا يتجاوز غالبا التلخيص المشوه لآراء القدماء رغم كثرة هذه

[1]-عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، سنة 1424ه، ص432-433.

[2]-أكبر مبرر لعبد المجيد لشرفي لتجديد علم أصول الفقه هو الغاء الطبقية التي كرسها الأصوليون لأنهم يرون بالتفاوت في التكليف بين المسلمين، هناك العلماء من الرجال أهل الحل والعقد ثم هناك العامة والنساء والأطفال فتحديث أصول الفقه هو للعودة إلى مقتضيات الخطاب القرآني الذي شوهته المنظومة الأصولية لأن القرآن دائما يخاطب المسلمين بدون تمييز (عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص63-64.)

[3]-يرى عبد المجيد الشرف أن أصول الفقه تقنية للاستنباط موجهة بصفة ملزمة، لكننا اليوم بحاجة إلى فلسفة للتشريع (المرجع نفسه، ص63.)

المحاولات منذ تأليف الشيخ الخضري، أبو زهرة ومعروف الدواليبي ووهبة الزحيلي وعشرات الكتب ليس فيها أي محاولة لاستنباط أصول لها صلة بالمعرفة الحديثة، وكذلك شهدت الفترة الأخيرة نشر عدد هام من المصادر الأصولية كالمعتمد في أصول الفقه للمعتزلي أبي الحسين البصري، أصول السرخسي والبرهان للجويني والمحصول للرازي وهي من أهم ما كتب وما صنف في هذا الميدان في نظر القدماء. إن أصول الفقه تقدم عادة بدون النظر إلى ما طرأ عليها من تطور في الفترة التي كانت فيها المنتجات الفكرية تواكب حركة المجتمع، فنجم عن ذلك فصل بين اختلافات الفقهاء وسياقها التاريخي، ولهذا فما نجد في كتب الأصول هو محاولة إما للتوفيق وإما للترجيح. أما إذا قارنا بين ما جاء عن الإجماع في رسالة الشافعي حيث لا نعثر سوى على فقرتين وجيزتين تتعلقان بهذا المبدأ وما جاء عن الإجماع في كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري حيث نجد قرابة السبعين صفحة فهناك مناقشات عديدة أخذت بعين الاعتبار تهم المنطق المتأثر بالفلسفة اليونانية علم الكلام والنقاشات المتعلقة به مثل الحسن والقبح العقليين وغير ذلك من المسائل التي لم تكن مطروحة في عصر الشافعي...وخلافا لذلك فإن ما نلاحظه في المؤلفات الحديثة هو تغييب البعد التاريخي تماما عن هذه الأصول...مما جعل الدراسات الإستشراقية التقليدية والمواقف الإسلامية تعتبر أن هناك اسلاما ثابتا لا يقبل التغيير وأن هذه الأصول وبالخصوص أصول الفقه هي أصول قارة لا صلة لها بعامل الزمن)[1]

في أطروحة "**عبد المجيد الشرفي**" لتجديد أصول الفقه يرى بالقطيعة بين علم الأصول الحديث وعلم الأصول الذي أسسه الشافعي فيقول : (إنه لمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي، وأن نكتفي بتطعيمه بما يبدو لنا ملائما لروح العصر فلذاك المنهج منطقه الداخلي وتماسكه ولا يتسنى تنقيحه دون تشويهه ...لقد كانت منظومة الشافعي الأصولية صالحة ما كانت الظروف التاريخية مشابهة

[1]- عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص45-48.

لظروفه، إلا أن تغير هذه الظروف تحت وطأة الثورات الصناعية والتقنية والإعلامية...كل ذلك يحتم إعادة النظر في تلك المنظومة ونقدها)[1].و **حسن حنفي** من أبرز من نظر لتجديد علم أصول الفقه يقول (يمكن إعادة بناء علم أصول الفقه الجديد حفاظا على الأصول دون الفروع وبناء على الاتفاق بين المذاهب بعد محاولات التقريب وتجاوز التاريخ منطق الخلاف والفرقة إلى منطق الاتفاق والوحدة...إن أصول الفقه الجديد لا يخطؤ ولا يصوب أحدا ويعتبر كل الاجتهادات تعبر عن وجهات نظر في الموضوع تحتمها الظروف الاجتماعية والسياسية وجدل التاريخ بين التقدم والتخلف)[2]، ويرى كذلك أن (التحدي أمام إعادة بناء علم أصول الفقه القديم هو كيفية تحويله من علم فقهي استدلالي استنباطي منطقي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام، ويبدو ذلك في البناء الثلاثي للعلم الوعي التاريخي (المصادر الأربعة)، والوعي النظري (مباحث الألفاظ)، والوعي العملي (المقاصد والأحكام)...كما يراجعه المحدثون والحدثيون، علماء اللسانيات والمتخصصون في علوم النص الحديثة دون تكرار للقدماء أو نقل للمحدثين، ومن أجل الاستفادة منهم في مزيد من الحداثة)[3]، وسمات منهج الأصول الذي يقترحه حسن حنفي يتمثل في أن يبنى على العقل بالتحليل والنظر والقسمة والبحث عن بنية الموضوع في العقل، وكذا على التجربة وذلك بالمشاهدة والتجريب والاستقراء، وكذا استخدام منهجية عقلية تجريبية تنتقل بالنص عبر مراحل للتاريخية، وكذا سمة المنطقية العملية في علم

[1]- عبد المجيد الشرفي، لبنات، مرجع سابق، ص143.

[2]- حسن حنفي، من النص إلى الواقع تكوين النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، سنة 2004م، ج1، ص24-25.

[3]- حسن حنفي، من النص إلى الواقع محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه، مركز الكتاب، القاهرة، ط1، سنة 2005م، ج2، ص585-586.

الأصول الجديد والابتعاد عن الصورية، وكذا سمة الفطرة التي يقصد بها حسن أن يكون علم أصول الفقه متجاوزا للأديان والنحل والملل فيتجاوز الفروق البشرية، وكذا سمة الذاتية في أفق التحليل وميدانه الوحي عندما ينتقل إلى التاريخ فيوصف باعتباره مدركا بشريا كما في علوم التأويل "الهرمنيوطيقا"، ويرى كذلك حنفي بسمة الوضعية في علم الأصول الجديد أي جعل الشريعة وضعية في أحكامها وموضوعة في الواقع والتاريخ، وكذا سمة العملية في الفكر الأصولي الجديد، بالإضافة لما سماه بالإنسانية لما كان الوحي قصد من الله إلى الإنسان يتوجه إليه بالخطاب ويتحول الى تجربة مثالية في اقوال النبي وتجربة جماعية في اجماع الأمة وتجربة فردية في اجتهاد الشخص ثم يتم فهمه باللغة الإنسانية التي من خلالها يفهم الكلام ثم يتم تحقيقه كمقاصد إنسانية، وكذا سمة الأصالة وتعني الابداع الذاتي فعلم الأصول يعتمد على المصدر الداخلي في العلوم النقلية والعقلية[1]

V. أطروحة مقاصد الشريعة التي اقترحها الحداثيون قصد اسقاط أصول الفقه:

مقاصد الشريعة هي ما قصده الشارع من الضروريات والحاجيات والتحسينيات أي تعريف الناس بشرع الله قصد تفسير المكلفين بأحكام الله فيسهل عليهم التكليف والعبادة، وقصد الفقهاء والاصوليون هذا العلم بالتدوين والبسط فكان الشاطبي وابن رشد من ابرز من كتب في هذا الفن وحتى المعاصرون لا يزال اعطاؤهم لهذا الفن وفيرا ومن ذلك ما قام به "أحمد الريسوني" من تأليفه كتابا عصريا سماه "علم أصول الفقه في ضوء مقاصده"، لكننا لا نقصد مقاصد الشريعة كما أرادها المفكرون الإسلاميون بل أقصد في هذا الطرح الحداثيين الذين حاولوا النظر في الدلالة التاريخية العلمية والمنهجية التي ينطوي عليها البحث في مقاصد الشريعة بالنسبة لعلم أصول

[1]-حسن حنفي، من النص إلى الواقع تكوين النص، مرجع سابق، ج1، ص18-33.

الفقه فتوصلوا إلى أن الدعوة إلى تأسيس علم مقاصد الشريعة[1]: تقتضي بالضرورة التخلي عن أصول الفقه بمناهجه وقواعده ومسائله بدعوى أنه فقد وظيفته التاريخية وجدواه العلمية[2]

أما **عبد المجيد الشرفي** فيرى أن علم أصول الفقه لم يتطور منذ وضعت أمهات تصانيفه وكانت محاولة الشاطبي في الموافقات متميزة وجديرة بأن تعمق حيث اهتم بمقاصد الشريعة وكانت محاولتي الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي تعبيرا عن الوعي بالمشكل والنوايا بينما بقيت أصول الفقه على حالها لأيامنا[3]

ويرى **جورج طرابيشي** أن: (الخطوة المنهجية الثالثة بعد القياس الجامع والاستقراء الناقص المتمثلة في ضرورة اعتبار مقاصد الشرع وقد أخذ الشاطبي هذه الفكرة عن ابن رشد الذي وظفها في مجال العقيدة ونقلها إلى مجال الأصول فدعا إلى ضرورة بنائها أعني الأصول على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقا من الشافعي، وبذلك يكون الشاطبي قد دشن قطيعة ابستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده... لو ساغ في ميزان العلم أن نؤسس ريادة ابن رشد وتأثيره على الشاطبي في مجال المقاصد على مجرد استعماله لفظة "مصلحة" لكان أولى أن نؤسس ذلك على

---

[1]- يرى **أحمد الطلبة** أن أكبر خطأ ارتكبه الحداثيون هو الاختزال لنظرية المقاصد، فهم لم يقوموا بعملية استقرائية للنصوص الشرعية، وإنما اكتفوا بالعمومات، فكيف تكون المقاصد بهذه الأهمية ولا توجد نصوص ضابطة لها مع أن الشريعة تناولت الأحكام الجزئية والكلية؟! (الحضرمي أحمد الطلبه، مقاصد الشريعة ورقة نقدية للأغلاط المعرفية عند التيار الحداثي، مركز سلف للبحوث والدراسات، أوراق علمية العدد 30، على الرابط الآتي: www.salafcenter.com، ص7.)

[2]-الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر، الأردن، ط2، سنة 2001م، ص96.

[3]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص169.

استعماله لفظ مقصد الشرع)[1]، ويقول **فهمي هويدي:** (إن أحكام المعاملات ليست "فرمانات إلهية"" صادرة عن الذات العلية، لا يملك الناس إزاءها إلا التلقي والامتثال. وإنما تطبيق النصوص له شروطه الموضوعية التي ينبغي أن تتوفر، وله مصالح منشودة ينبغي أن تتحقق. وعند أهل الأصول، فإنه إذا لم تتوفر تلك الشروط، أو إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أيٍّ من مصالح الناس المتغيرة، فلا محل للتطبيق في الأولى، وتغلب المصلحة على النص في الثانية)[2]، ويقول **أحمد الطلبه** أيضا : (لقد اهتم الحداثيون بالمقاصد وأعلوا من شأنها لتخفيف حد أصول الفقه واستبدالها بمفهوم المقاصد، كما اعتقدوا التضارب الدائم بين النصوص الثابتة والمصالح المتغيرة، فخطأوا الفقهاء الذين يربطون تطبيق الشريعة بتطبيق أحكامها، فتطبيق الشريعة عند الحداثيين يكون بتطبيق روحها وذهب الجابري إلى أبعد من ذلك فرأى أن العلة ليست موجبة للحكم، واعتبر أن المصلحة هي الحاكمة على النص لكي لا يتقيد بالعلة التي هي مناط الحكم[3] وتعليق الحكم بمفهوم المصلحة دون أن يضع لها تعريفا أو ضابطا، وتوصل الحداثيون أن فكرة النسخ ليست خاصة بالنص الشرعي بل هي موكولة إلى الأمة؛ لأن الأحكام نسبية خاضعة للظروف الزمانية والمكانية... وينتهي دعاة التجديد العصراني من خلال تضخيم دور المصالح والعلل والحكم التي انطوت عليها أحكام الشريعة إلى أن هذه الأحكام تتبدل وتتغير تبعا لتبدل المصالح[4]،

[1]-جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط1، سنة 2002م، ص375-377.

[2]- فهمي هويدي، التدين المنقوص، دار الشروق، القاهرة، ط1، سنة 1986، ص176.

[3]-يرى **فهمي** في آداب قضاء الحاجة أنها لم تكن موجهة إلا لمجتمع الصحراء حيث يتم قضاء الحاجة في الخلاء والدنيا تغيرت وصارت هناك مدن وبنايات مما يمنع المرء قضاء حاجته حيث يشاء. بينما الفقه هو إدراك النصوص والواقع وتنزيل أحدهما على الآخر (المرجع نفسه، ص187.)

[4]- عدنان محمد أمامة، مرجع سابق، ص446.

وقد توالت كلمات الحداثيين في تمجيد المقاصد ورفعها في وجه أصول الفقه كأداة للاستنباط، واعتبروا أن الفكر الديني مرتبك بسبب سيطرة فكرة قداسة النص ولا حل إلا بالتخلص من قداسته لصالح المصلحة والمقصد، مما يمكِّن المجتهد الحداثي من التخلص من الحرية في التشريع[1].

نتيجة: في ختام هذا المبحث رأينا أن الحداثيين كانت أطروحاتهم متنوعة بين الشافعي وعلم أصول الفقه، ومن ذلك هناك من أثبت أن الشافعي هو مؤسس الأصول من جهة ويراه قد بالغ في العمالة للغة القرشية ابتغاء مرضات السلطة السياسية من جهة أخرى وذلك رأي نصر حامد أبو زيد، ومنهم من يعيب منهجه في التدوين فانتقد الآليات التي قعد بها الشافعي للأصول، ومن الحداثيين من ينسف شخص الشافعي تماما فيراه منظرا لسلطة أرادت التمكين لنفسها عبره ذلك رأي ناجية الوريمي، إذن فلا يوجد ما يسمى مذهب الشافعي المتوسط بين أهل الرأي والحديث وليس الشافعي عالما بل هو ضعيف بصنعة الحديث، ويرى الحداثيون بتجديد أصول الفقه وان كان راج في هذا العصر اسهام حسن الترابي في اقتراحه تجديد أصول الفقه إلا أنني أرى أن فعله متقارب لما يسعى إليه الحداثيون ابتغاء فتح باب الإجتهاد بطريقة غير لائقة حسب وجهة نظري لأنني أرى الإجتهاد مسألة تتضمن فتوى أو تشريعا وهذا لا ينبغي أن يكون لأي فرد بل هو لأصحاب التخصص والعلم وممن طرح أصول فقه جديدة لا تمت بعلم الأصول الكلاسيكي بصلة فيرى بوجوب القطيعة معه ومن ذلك عبد المجيد الشرفي أما حسن حنفي فلا يجد ضيرا أن يسلم مهمة تجديد أصول الفقه للحداثيين علماء اللسانيات المعاصرين ومعروف منهجهم التفكيكي والهرمنيوطيقي الساعي لإعادة تفكيك التراث وانتقاده بغية طرح حداثي لا

[1]-الحضرمي أحمد الطلبه، مرجع سابق، ص2-3.

يحترم النص الديني بل يرى بوجوب انتقاده وحسن حنفي يقول صراحة أن أصول الفقه لا يجب أن تكون وفق التشريع والاحكام الإلهية بل يجب أن تكون وفق المذهب الوضعي بما أنها تخص المكلفين فيجب أن تبنى وفق متطلباتهم العصرية وعلم الأصول الذي ينادي به حسن حنفي لا يخص المسلمين بل هو للصالح العام يشمل الإنسانية، وقد لاحظت من خلال ما أوردت من تعدد مقولات الحداثيين انتقادهم للفقهاء واتهامهم بإشاعة الطبقية بينما الدين الإسلامي وحد البشرية في مصطلح الإنسانية وقال بذلك محمد شحرور وعبد المجيد الشرفي وأركون فعجبا لهؤلاء الحداثيين ينتقدون النصوص بل يوجبون انتقادها لكنهم يستعملون المنهج الهرمنيوطيقي لانتقاء الآيات القرآنية التي تلائم كلامهم ومشاريعهم ويؤولونها ابتغاء شيء في نفوسهم، وكذا قضية مقاصد الشريعة التي طرحت كبديل مراع للمصالح المتغيرة التي تراع المصالح الفردية وتقدمها على النصوص التشريعية وممن يرى بذلك عبد المجيد الشرفي وفهمي هويدي وجورج طرابيشي وتشعب الكلام في العلاقة بين علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة في أن الثانية هي تطور عن الأولى وتعوضها لدرجة الاستبدال، ويعيب الحداثيون على الشافعي قواعد أصولية تحجر على غير المجتهدين الفتوى وأحكام التشريع، فهم يسعون لجعل عملية الاجتهاد مشاعا يمكن تغييرها حسب الأزمان والأهواء.

الخاتمة:

لقد تطرقت في هذه المداخلة لنقاط كبرى ثلاثة هي: التعريف بالشافعي والاستدلال عل أنه المؤسس لعلم الكلام وحاولت حشد أهم التهم التي لفقها الحداثيون حول الشافعي وأصول الفقه ومن ذلك تطرقت للنقاط الآتية:

-أن الشافعي تربى في كنف والدته التي عملت على تنشئته معتمدا على نفسه فسافرت به لمكة ومن هناك نشأ الشافعي على السفر للتعلم والعمل في العديد من

الوظائف، وعصر الشافعي شهد ثورة علمية حضارية مزدهرة لم يشهدها الامامان مالك وأبي حنيفة مما ساعده على الالمام بالعلوم والمعارف بشتى أنواعها وعرف عنه حبه للفراسة وكان منفتحا فصاحب المعتزلة وعرف بأشعار مدح آل البيت فاتهم بالعلوية فسجنه هارون الرشيد ثم أفرج عنه.

-يتفق القدماء والمعاصرين على أن أول من وضع كتابا في أصول الفقه وقعد له القواعد هو الامام الشافعي ومن ذلك اعتمدت عمدة من العلماء والمؤرخين كالرازي وابن خلدون وأبو زهرة عبد الغني وسليمان، وقد ذكرت سمات منهج تدوين الشافعي لعلم أصول الفقه فهو اعتمد على القرآن كأهم مصادر التشريع فان لم يجد الحكم انتقل للسنة ولتدوين علم لابد من اجادة اللغة وهو ما تحقق في شخصه بالإضافة لاجتهاده في التقعيد.

-أما الرؤى الحداثية فتنوعت كل حداثي وله طرحه، فمنهم من اكتفى بالاستنكار لبعض قواعد الأصول التي وضعها الشافعي وبعض آلياته ومنهجه ومنهم من ركز على شخصه فأخذ يصفه بالعنصري والقرشي وإخضاع ذلك لتوطيد العلاقة بالسلطة ومنهم من اقترح بديلا عن الأصول أي علم المقاصد ومنهم من يبطل كل شيء ويرى أن الشافعي ورقة جوكر استخدمها هارون الرشيد لتأسيس لمذهب سني برعاية ملكية إذن الشافعي شخصية لا تتعدى مقام العلماء لم يرفعه الا السلطة السياسية التي جعلت منه عالما مفكرا يؤسس لمملكة سياسية مذهبية فحسب هاذ الموقف يبطل شخص الشافعي من التاريخ الإسلامي ويبطل بالتالي علم أصول الفقه كل هذا بغية اثارة ثغرة في التاريخ الإسلامي فيشككون في التراث والشخصيات البارزة فيه بغية كسب حق الاجتهاد في التشريع كل عصر فما سبق من تشريع خص عصرا وانتهى والجيل الجديد يؤسس تشريعه وفق معطيات عصره.

التوصيات:

✓ دراسة الإمام الشافعي دراسة علمية معاصرة، للرد على الدراسات المعاصرة ومناهجها التفكيكية.

✓ تنقيح التراث ودراسته بمناهج حديثة بعيدا عن المناهج الغربية التفكيكية الهدمية البنيوية.

✓ بناء مراكز واعداد جيل يدرس ويبحث في الفكر والتراث الإسلامي ويعيد لهما الاعتبار ويرد على اتهامات المستشرقين والحداثيين، وبرمجة المنظومة التربوية التعليمية الإسلامية وتجنب الفكر الوافد.

✓ تفعيل دور الجامعات وطرح مؤتمرات وملتقيات تدرس دراسة نقدية للفكر الحداثي وتشجع الطلبة على حب الدين والوطن والفطنة للمناهج الغربية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن ادريس في مناقب الامام الشافعي، حققه: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م

2. أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف "الجويني"، البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب، طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط1، سنة 1399ه

3. أكرم يوسف عمر القواسمي، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، تقديم: مصطفى سعيد الخن، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2003م

4. جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، دار الساقي، بيروت-لندن، ط1، سنة 2010م

5. جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط1، سنة 2002م

6. حسن حنفي، من النص إلى الواقع تكوين النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، سنة 2004م

7. حسن حنفي، من النص إلى الواقع محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، سنة 2005م

8. الحضرمي أحمد الطلبه، مقاصد الشريعة ورقة نقدية للأغلاط المعرفية عند التيار الحداثي، مركز سلف للبحوث والدراسات، أوراق علمية العدد 30، على الرابط الآتي: www.salafcenter.com

9. شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة، حققه وراجعه: السيد سابق، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط1، سنة 2005م

10. الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر، الأردن، ط2، سنة 2001م

11. عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة تاريخ العلامة ابن خلدون، مكتبة ودار المدينة للنشر والتوزيع-الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، سنة 1984م

12. عبد الرحمان الشرقاوي، أئمة الفقه التسعة، دار الشروق، مصر، ط1، 1991م

13. عبد الغني الدقر، الامام الشافعي فقيه السنة الأكبر، دار القلم، دمشق، ط6، 1996م

14. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، سنة2008م

14. عبد المجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، سنة 1994م

15. عبد المجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط1، سنة2014م

16. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، منهجية الامام محمد بن ادريس الشافعي، دار ابن حزم، لبنان، ط1، سنة 1999م

17. عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، سنة: 1424ه

18. علي محمود العمري، شبهات الخطاب الحداثي حول الإمام الشافعي، مقالة بمجلة الجامعة فاتح سلطان محمد، بتاريخ: 27.05.2016، على الرابط التالي Journal of Humanities and Social:

19. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق :د .أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة-مصر، ط1، سنة 1986م

20. فهمي هويدي، التدين المنقوص، دار الشروق، القاهرة، ط1، سنة 1986

21. محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، دار الحمامى للطباعة، شارع الجيش-كنيسة الأرمن، ط2، سنة1948م

22. محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مجلة البيان، الرياض، العدد 184، ط1، بتاريخ 1434ه

23. محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، دار الساقي، بيروت ، ط1، 2012م

24. ناجية الوريمي، الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي، مجلة مؤمنون بلا حدود، اصدار بتاريخ: 30 يونيو 2016م، على الرابط الرسمي: www.mominoun.com

25. ناهض إسماعيل فرحات وبسام حسن العف، مكانة الإمام الشافعي في أصول الفقه، مؤتمر الشافعي بغزة

26. نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، دار سينا للنشر، القاهرة، ط1، سنة 1992م

27. نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، سنة 1995م

28. نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، سنة 1995م.

مثارات الغلط في القراءة الحداثية حول تأصيل الأصول للإمام الشافعي ـ عرض ونقد ـ

بقلم
عبد الكريم عبد الكريم   د/ محمد جـرادي
الجامعة الإفريقية ـ أحمد دراية ـ أدرار
djerraimed@gmail.com   aabdelkrim73@gmail.com

المقدمة

ظل المسلمون على تراخي العصور والأزمان محافظين على تقدير لأئمة الإسلام والإكبار بهم ، والاستمداد منهم بياناً للأحكام و مدارجة النوازل قياماً بحجة الله في خلقه ، وإن العلماء هم أولى الناس بهذا التقدير ،لأنهم أقرب إلى مناهل الوحي وأقعدهم بمناهج فهمه وتدبره .

وقد درج العلماء على ذلك ردحاً من الزمن ولا يزالون ، لا يصرفهم صارف عن تأصيل القواعد والنظر الصحيح لاستجلاء مشكلات الحياة ، إضافة إلى ما جادت به أفهامهم وأقلامهم ولا تزال من تفسير للنصوص رغم تفاوتها في الضبط والتدقيق .

وبينما هم في هذا الفسطاط من العلم والفهم والدراية ، إذ برز من انتحل فهماً باطلاً ليس له ملجأ من نظر سديد ، يعاني من استحكام الهوى يدعو به إلى قراءة جديدة للتراث تربصاً به لإبادته . وقد طال هذا التربص البغيض علماء الأمة ومفكريها الذين تلقت عنهم الأمة علمها وفهمها ، بل بالغ في التهديد إلى أن نفذ إلى أصول الاستدلال ومقومات المنهج، يتغيا التشكيك فيها وصولاً إلى هدمها .

وإن ما يسمى بالقراءة المعاصرة للتراث محاطة بسياج من العقل مرهون بزمن ومكان محددين، يَنتُجُ عن ذلك الخروج والانعتاق من ما يسمى بالماضي أو التقليد ، و لاشك أن هذا قد تأثر بمخرجات التصور الاعتزالي .

ومن أهداف هذه القراءة إحداث أزمات داخل المجتمعات والتشكيك في كل ما هو قديم ، والثورة على كل ما هو موروث .

ثم إن الناظر في تلك القراءات ومخرجاتها ، يتبين له أنها غازلت الحداثة الغربية عن بُعد، واقتصرت على النظر إليها من زاوية واحدة هي التحرر من القيم ، وتجاوز المعايير الضابطة قي التحليل والاستنباط.

وقد طاف طائف الغفلة حين من الدهر على الأمة ، فلم بنبر لتلك الطائفة المتكلمة أحياناً بلسان قومها من يُبِينُ بواطل التأويلات المعاصرة ، وينفي عن التراث زائغ الفهم ، إلى أن قيض الله للأمة علماء ينفون عن تراثها انتحال أولئك المبطلين منهم والغالين على حدٍّ سواء.

من هذا كله ألحّ علينا أن نسهم في بيان شبهات تلك القراءة الجديدة ، وتعقب انتحالاتها ، لأنها أيقنت أن في تلك القراءة بديلاً عن ما ورثته الأمة من موفور العلم والفهم .

أهمية البحث

لا شك أن الكتابة العلمية يقودها الباعث الصحيح اهتماماً بشأن البحث العلمي ورفعة من شأنه ، وهذا الذي نسطره يهتم بذلك ، سدّا لثلمة تفتّ في فكر الأمة وتراثها ،ابتغاء النقيصة والاستبدال، وتبرز هذه الأهمية في :

1 ـ بيان ما أثير من الشبهات حول الإمام الشافعي رحمه الله وتتبعها في مظانها الحديثة .

2 ـ إيضاح غلط تلك الشبهات بما فيها المثارة حول أصول الفقه ومناهجه.

3 ـ كشف مزالق تلك الفهوم الحديثة ، ومحاكمتها إلى قواعد الاستدلال وأصول البحث العلمي .

الإشكالية

أن المتفحص للقراءة الحداثية للتراث وروافده يستقر في ذهنه أنها مسكونة بالقناعة الإديولوجية ،كما أنها تستند إلى أفكار ذاتية ووجدانية . وإذا كان ذلك كذلك فما غائية الفكر الحداثي من إثارة الشبهات حول التراث وروافده ؟

وهل تلك الشبهات لها ما يصدقها في الواقع المعرفي ؟ وما مدى تأثير تلك الشبهات على التحصيل المعرفي للعلوم الشرعية والمحافظة عليها ؟

الدراسات السابقة

لم يُخصّ هذ الموضوع بالذاة بدراسة مستقلة تبين عورات الفكر الحداثي في قراءة تاريخ أصول الفقه ومباحثه التأصيلية ، إلاّ أن هناك دراساتٍ علمية عنيت بعرض المضامين اللغوية والفكرية للقراءة الحداثية للعلوم الإسلامية، وبيان بعضاً من أغلاط تلك القراءة ، والشبه المثارة نحوها ، خاصة ما تعلق بالقرآن الكريم وعلومه والسنة النبوية ومباحثها كونهما من أصول التشريع ، ومن هذه الدراسات :

1ـ **موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال دراسة تحليلية نقدية** "محمدبن حجر القرني " ذكر فيها الأساس المعرفي الذي يبنى عليه الفكر الحداثي في دفع تأصيل أصول الاستدلال ، كما تطرق فيه إلى أصلي الإجماع والقياس وموقف الفكر الحداثي منهما .

2ـ **العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب** " محمد حامد الناصر " ذكر

المؤلف فيه محاولات من يسمّون بالعصرانين بث أفكاراً تجديدية في العقيدة والشريعة بما في ذلك أصول الفقه ، قاصدين بذلك تجاوز المناهج العلمية المسطرة واستبدالها بأخرى تغريبية .

3 ـ **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أُفق التدبر** "قطب الريسوني" ذكر فيه قضايا تبيّن الوجه الحقيقي للقراءة الحداثية للنص القرآني ، كما بين فيه ضوابط التعامل مع النص القرآني ، وكذا المنهج العلمي الذي يوصل إلى الفهم الصحيح ، وقد خلص إلى أن التعامل مع النص القرآني لا ينتج قراءة مبدعة وتدبراً صحيحاً إلاّ بانطلاق القارئ والمؤوِّل من منطلقات تأدب مع النص واستبطان له وخشية عليه ، ومنها ما تتسم به القراءة الحداثية من ضياع المعنى والهوية وانحلال المنهج .

وقد نظمنا البحث في شبهات توضح حقيقتها، واعتمدنا في بيان مثارات تلك الأغلاط ونقدها التقسيم التالي :

مدخل مفاهيمي ذكرنا فيه بعضاً من مصطلحات الفكر الحداثي التي يقوم عليه في قراءة التراث .

المبحث الأول وفيه بيان ما أثير حول الإمام الشافعي من شبهات سواء كانت الشبهة تتعلق بشخص الإمام الشافعي ، أو ما تعلق منها بالظروف الزمنية التي نشأ فيها وبينا تهافتها .

المبحث الثاني ذكرنا فيه نوعا آخر من الشبهات والأغلاط التي أثارتها القراءة الحداثية عن أصول الفقه ومناهجة ، وهي القول بنسبية الحقيقة في الأحكام الشرعية ، ونقد أصول الإستدلال وما أثير حولها من شبهات.

وختمنا البحث بما استنتجناه من أغراض تلك القراءة للتراث عامة وللعلوم الإسلامية خاصة ولأصـول الفقه وعلمائه بوجه أخص ، وتوجنا ذلك باقتـراحات

تسهم في تقديم ما ينفع البحث العلمي .

ولا يفوتنا أن نشكر القائمين على هذا الملتقى العلمي الذين أتاحوا للباحثين أن يقتحموا مجالات الفكر والردود خروجاً عن المألوف في الملتقيات . والله يهدي إلى سواء السبيل .

مدخل مفاهيمي

1/ التفكيكية :

إن نظرية التفكيك تقوم على الترحال بين الدلالات من غير ما نهاية ترتكز على الهدم منهجها الشك والظن ، لا تعترف باليقين ولا بالحقيقة ،لكونها لا تؤمن بالحدود المعرفية. يقول عنها الفيلسوف الفرنسي" دريدا" : بأنها تهاجم الداخلي سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي ، بل تهاجم ظروف الممارسة الخارجية ،أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح والبنيات الاجتماعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية .

ويُبِينُ طيب تيزيني عن الوجه القبيح لهذا المنهج الفلسفي الغربي فيقول :" التفكيكية تقوض النص بأن تبحث في داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح (المسكوت عنه)، وهي تعارض منطق النص المعلن وادعاءاته الظاهرة ...فهي عملية تعرية للنص وكشف أو هتك كل أسراره ، وتقطيع أوصاله وصولاً إلى أساسه الذي يستند إليه ، فيتضح هذا الأساس وضعفه ونسبيته وصيرورته ، فتسقط عنه قداسته ووهمه بأنه كلٌّ ثابت متجاور . " [1]

ولقد " تغذت التفكيكية من روافد الفلسفة العدمية والهدمية ، وتسلحت بمنهج الشك المستأسد في الثقافة الغربية ، ولا سيما بعد إخفاق العلم في تحصيل اليقينيات ،

[1] أبو يعرب المرزوقي طيب تيزيني آفاق فلسفية عربية معاصرة دار الفكر المعاصر بيروت لبنان ط1 2000م ص 301-302

وانتشال الإنسان من وهدة الإحباط والقنوط ، وإذا كانت البنيوية قد اغتالت صاحب النص ، وأنزلت القارئ منزلته ، فإن التفكيكية اغتالت النص وصاحبه معاً في رمية واحدة ، ومن هنا جاء حتفها المحقق ورحيله المبكر ."[1]

التاريخية

لم تهتم المعاجم اللغوية بإيضاح كلمة " التاريخية " لأنها وردت في سياقات ترجمانية عن اللغات الأوروبية ، وجذر المصطلح "تاريخي " نسبة إلى التاريخ ، وهو بهذا المعنى لا يدل إلاّ عليه . أما معناه المذهبي الحديث فقد عرفه توران : " بأنها مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به ومحيطه التاريخي الذاتي ".[2]

إن ما تعنيه التاريخية هو التحول والتغيير ، ومفادها ربط النصوص بظروف انبثاقها ، وعدم سحب أحكامها على المجتمعات المختلفة ، ويعتقد الحداثيون أن نفي التاريخة مناف للموضوعية.

ويقول عزيز العظمة في مفهوم التاريخية :" هي ما يحرر النص من الأسطورة ، ويعيده إلى نصابه من الواقع ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه . "[3]

والتاريخية بهذا المفهوم تعني القطيعة مع كل ما هو من الماضي ، والتأسيس لمفاهيم جديدة تمشياً مع الواقع ، ولا شك أن هذا المفهوم للتاريخية ينتهي في آخر المطاف إلى القضاء على النص التشريعي بعدم الصلاحية ، وهدم قدسيته حتى ولو كان من القرآن الكريم وهو مناف لخلود الشريعة .

كما أن القول بالتاريخية يؤدي إلى تكوين رؤية موازية للرؤية الإسلامية استمدادا من المعارف الأوروبية ، مما يفضي إلى القطيعة مع النص الديني ، واتخاذ المرجعيات

[11] قطب الريسوني النص القرآني من تهافت القراءة إلى أُفق التدبر مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية ط1 2010 ص391

[2] مرزوق العمري إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب العربي المعاصر دار الأمان الرباط ط1 2012 ص25

[3] عزيز العظمة دنيا الدين في حاضر العرب دار الطليعة بيرون ط1 1996 ص94

من الفلسفات المادية ، كما أنها تلغي الضوابط التي أسسها العلماء في استثمار النصوص التشريعية ، لأنها لا تحقق النقلة في مجال المعرفة .[1]

إن النصوص لا توصف كلها بالتاريخة ، فما تعلق منها بالأخلاق والعقائد والقواعد الكلية الفقهية والأصولية لا يمكن أن يوصف بالتاريخية ، لأن وصفها بذلك يسلم إلى القول بعدم صلاحيتها وخلودها.ثم إن إنكار التاريخية لا يؤدي بالضرورة إلى سوء فهم النصوص ،لأن هناك طرقاً أخرى يكمل بها فهم النص كالسياق وأسباب الورود .

"والتاريخية حسب تعريفاتها ذات دلالة إنتربولوجية وضعية تقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافي والاجتماعي في بعده الوضعي والمادي ، وتصل إلى اعتبار المقدس أحد العقبات التي تحول دون توظيف هذا المفهوم ، ولذا اعتبرت التاريخية رؤية ومفهوم لا يستوعبه العقل الدغمائي ـ عقل المؤمن التقليدي ـ لأن دغمائيته تجعله يشعر برغبة التقديس ، ومن هنا يتشكل المخيال الذي ينافي التاريخية ."[2]

2/ الهيرمونوطوفيا

ينحدر مصطلح الهيرمينوطيقا من علم اللاهوت حيث كان يقصد بها تأويل النصوص بطريقة خيالية بعيدة عن المعنى الذي جاء به النص ، ومحاولة اكتشاف المعاني الحقيقية ، كما يشير إلى مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني .[3] ومن معاني مصطلح الهيرمونوطقيا ما يلي:

تعدد التأويلات ومعناه أن النصوص التراثية مهما كانت قدسيتها لها آفاق منفتحة تتد بتعدد القراء، ولها تأويلات لا تنتهي. فالنص إذاً لا يبوح بتجربة المؤلف ولا يشي

---

[1] مرزوق العمري المرجع السابق ص14

[2] مرزوق العمري المرجع السابق ص29

[3] نصر حامد أبو زيد إشكالية القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط7 2005 ص13

بمنظوره للكون والأشياء ، وإنما هو وعاء لتجليات وجودية في معناها الفلسفي ، ودور المؤوّل إجلاء الستار عن الغامض والمحجوب من خلال الواضح والمعلن أ]: اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله فعلاً ، وهذا الضرب من التأويل لا يستقيم إلاّ من خلال تجاذب فعّال بين النص والمتلقي ، وجدلية حثيثة بين التجلي والخفاء.[1]

موت المؤلف و هو ما صرح به نتشيه حيث عد الإنسان هو مركز الوجود قطب الكون ، وهو المنتهى في التفكير والتدبر ، وهو قول موغل في الإلحاد.

لا براءة في القراءة ومفادها أن كل قراءة صحيحة حتى تأتي لها بتأويل آخر فنعدل عن الصحة إلى إساءة القراءة . ولا شك أن القارئ المتفحص يعلم أن كل تلك المناهج المراد تطبيقها على التراث هي مناهج غربية بحتة ، تروم نقض الرؤية الإسلامية للتاريخ كما جلاها علماء المسلمين ، وارتضوا بها تطبيقاً وتنزيلاً ، فقد كانوا يحتفلون بالأسانيد ، وقواعد نقض الروايات / وسير الرجال ، وأسباب الحدث الزمني ومناسباته ، وسياق الحكاية ، لإنهاض الحجج على صحة النقل وسلامة المروي ، وهده المناهج غير مرغوبة عند الغربيين ومن تسموا بالحداثيين .[2]

المبحث الأول شبه الحداثة حول الإمام الشافعي

المطلب الأول شبهة القبيلة

إن اهتمام الإمام الشافعي باللغة العربية في تأسيس الفقه والبناء الأصولي ، وموقفه المتميز من عربية القرآن جعله محط أنظار التيار الحداثي فلم يسلم من انتقاداته والجرأة عليه . ولا شك أن القارئ للفكر الحداثي يدرك سبب تعرض الإمام الشافعي لإثارة هذه الشبهات حوله ، فالإمام الشافعي واضع علم الأصول ، ومؤسس للمنهجية

[1] نصر حامد أبو زيد المرجع السابق ص 36

[2] قطب الريسوني المرجع السابق ص395

المعرفية الإسلامية التي تقوم على البرهنة والاستدلال ، فالتيار الحداثي بهذه الشبهات يؤسس لفكرة القطيعة المعرفية ، وتجاوز المنهج والقواعد الحاكمة له .

والإمام الشافعي بهذا الانتصار لعربية القرآن والاستدلال على ما ذهب إليه في رسالته المؤسِّسة تعرض للرمي بشبهة القبلية ، وكونه بهذا متعصبا للجنس العربي والعروبة . فمن الذين رموا الإمام بهذه الفرية : **"نصر حامد أبو زيد"**

حيث إن القارئ لكتابه " الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية " يلاحظ أن أبا زيداً اتهم الشافعي صراحة بالتعصب للعروبة عامة والعربية خاصة يقول في معرض الحديث عن الخلاف الفقهي في قراءة الفاتحة في الصلاة بين أبي حنيفة والشافعي:" أما الموقف الذي ينطلق منه الشافعي ويذود عنه فهو التلازم بين اللفظ والمعنى واعتبار الغربية ـ بكل ما يلتبس بها من إيديولوجيا حللناها فيما سبق ـ جزءاً جوهريا في بنية النص ، لكنها ليس العربية المتعددة اللهجات ، بل العربية التي اختصرت في القرشية ."[1]

ومن الذين انتصبوا لنقد الإمام الشافعي واتهامه مما هو منه براء في هذا لأمر " علي مبروك " ، حيث تشتم من كتابه " ما وراء تأسيس الأصول " رائحة تجاوز المنهج وإسقاط القداسة عنه ، وقد خص الإمام الشافعي بفصل جاء فيه بما لا يعرفه علماء الشريعة عن الشافعي رحمه الله . وقد انتصب الشافعي رحمه الله مدافعاً عن عربية القرآن وألفاظه ، واختار الرأي القائل بعدم وقوع اللفظ الأعجمي في القرآن الكريم قال في الرسالة :" ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما أُنول بلسان العرب ... والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلاّ بلسان العرب " [2]

[1] نصر حامد أبو زيد الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، سيناء للنشر ط1 1992 ص 20

[2] محمد بن إدريس الشافعي الرسالة تحقيق أحمد محمد شاكر دار الكتب العلمية بيروت د.ت ص 42.41

وبالعودة إلى أبي زيد في كتابه عن الإمام الشافعي ، نجد أنه يتهم الشافعي صراحة بالانحياز لقريش ، والتعصب لها فيقول :" هل الدفاع عن اللغة العربية من مدخل الدفاع عن نقاء اللغة القرآنية دفاع عن العربية حقاً أم دفاع عن القرشية التي استقرت قراءة القرآن عل القراءة بلهجتها . "[1]

ثم إنه ل يترك لأحد مراجعة المصادر المتخصصة في الميداني اللغوي فيجيب نيابة عن القارئ فيقول :" النص قد ثبتت قراءته بلسان قريش الأمر الذي يسوغ لنا افتراض أن دفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن من الأجنبي الدخيل ليس دفاعاً عن اللسان العربي كله فحسب ، بل كان بالإضافة إلى ذلك دفاعاً عن نقاء لغة قريش ، وتأكيداً لسيادتها وهيمنتها على لغات اللسان العربي ، والحقيقة أن هذا الموقف لايخلو من انحياز إيديولوجي للقرشية التي أطلت برأسها أول ما أطلت ـ بعد نزول الوحي ـ في الخلاف حول قيادة الأمة في اجتماع السقيفة ، ولا نغالي إذا قلنا أن تثبيت قراءة النص ـ الذي نزل متعدداً في قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الإيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية "[2] والناظر في هذا كلام يجد صاحبه توحّل في خضخاض من الأغلاط المعرفية والمنهجية نعدّ منها ولا نعددها :

1ـ وقع الكاتب فيما اتهم به الإمام الشافعي وهو ما يسمى بالأدلجة ، حيث انطلق من منطلق نفسي متأثراً يمذهبه الحداثي الذي يورد صاحبه موارد الاضطراب غالباً ، وهو خلل معرفي يوحي بان الكاتب لم يَخْبُر تاريخ الإمام الشافعي ، ولا هو اطلع عليه اطلاعاً صحيحاً .

2ـ افتراض الكاتب أن دفاع الإمام الشافعي عن اللغة العربية هو انحياز ايديولوجي

---

[1] أبو زيد المرجع السابق ص44

[2] أبو زيد المرجع نفسه ض 15

بعيد عن المنهج العلمي الذي يُحْتَكَمُ إليه في تقرير الحقائق وإثباتها ، وهي لا تثبت بمجرد الافتراض أو التخمين .

3 ـ تقرير الحقائق من غير ضابط علمي ممنهج يعتبر تجنياً على الحقيقة خاصة والمعرفة الإنسانية عامة .

ومن إلقاء الكلام على عواهنه من غير ضابط علمي مؤسس قوله :" وقد أدى تأكيد الشافعي للعروبة النقية الخالصة للقرآن إلى نتائج لا تخلو من دلالة في آرائه الفقهية التفصيلية ، إذ يصرّ الشافعي على أن قراءة السورة الأولى من القرآن ـ الفاتحة او أم الكتاب ـ شرط ضروري لصحة الصلاة ، ويتجاهل الشافعي هنا موقف المسلمين من غير العرب ، والذين لم يتعلموا العربية بعد ، ويعجزون عن قراءة الفاتحة بالصورة التي يشترطها الشافعي ."[1]

ولا ندري إلى أي سند علمي استند أبو زيد في تقرير هذه المسألة العلمية على العروبة ، فمتى كانت مثل هذه المسائل تنبني على الانتماء القبلي كما يزعم . ولم نجد من حرر محل النزاع في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة أشار إلى هذا ولو من طرفي خفي ، بل إن المسالة وتحريرها بين المذاهب الفقهية المعتبرة مبني على أدلة وقواعد علمية ، هي من أسلمت الشافعي رحمه الله إلى القول بهذا .

وإذا نظرنا في كتاب الأم للشافعي وجدناه بنى المسألة على أحاديث صحيحة ، ولم يبنها على زعم أبي زيد من العروبة والقبيلة ، ففي باب القراءة بعد الفاتحة من كتاب الأم للشافعي رحمه الله : أخبرنا الربيع قال: قال الشافعي رحمه الله : " سن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرأ القارئ في الصلاة بأم القرآن ، ودل على أنها فرض على المصلي إذا كان يحسن يقرؤها ، أخبرنا الربيع قال : أخبرنا الشافعي قال: أخبرنا سفيان

[1] أبو زيد المرجع نفسه ص18

بن عيينة عن العلاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ، فهي خداج ".[1]

أما علي مبروك فقد أفرد صفحات من كتابه " ما وراء تأسيس الأصول " لا تهام الشافعي بالترفع والتعالي بالقبيلة من ذلك قوله :" وليس من شك في أن هذا التمركز للفقه حول اللغة ، وأعني من حيث ينحل ـ حسب الشافعي ـ إلى بيان يكاد يستحيل معه (أي الفقه) إلى نوع من التفكير باللغة وفيها ، إنما ينطوي على نوع من التثبيت لمركزية الفبيلة ـ الأصل (قريش) ....فإن ذلك يحيل لا محالة إلى انسراب " المركزية والإتباع " من الفبيلة إلى الشخص ، وبما يعني أن الاتباعية للقبيلة تؤسس الإتباعية للشافعي والعكس ."[2]

ويقول أيضاً في السياق نفسه :" وبالطبع فإن التعالي بالقبيلة إلة مقام الأصل بالمطلق لا يرتبط بمجرد ما ترتب على الانتماء إليها في حالة الشافعي ، من مغالبة الفاقة والفقر ، بل وبما سوف يخلعه هذا الانتماء على شخصه من تعال وسمو ، لأن فعل التعالي ينتج أثراً مزدوجاً ؛ وأعني القبيلة والفرد ، وهكذا فإن الشافعي نفسه سوف يرتفع إلى مقام السلطة شبه المقدسة في الإسلام ، عبر تعاليه بقريش إلى مقام القبيلة الأصل وهو التعالي الذي أفرخ ضروباً من القداسات تتخفى وراءها سلطته ، إن ذلك يعني أن سلطته شبه المقدسة ، إنما تتكئ على ضروب من المركزيات المتعددة التي أنتجتها ، وأعني مركزية القبيلة الأصل ، التي تؤسس لمركزية الفقه الأصل الذي يقوم بدوره على مركزية الدليل الأصل ."[3]

---

[1] الشافعي كتاب الأم تحقيق تخريج د رفعت فوزي عبدالمطلب دار الوفاء ط1 2001م ج2 ص243.244

[2] علي مبروك ما وراء تأسيس الأصول مساهمة في نزع أقنعة التقديس رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ط1 2007 ص92.91

[3] علي مبروك المرجع نفسه ص108

إن المتأمل في ذلك الكلام كله يتبين له الآتي :

ـ إن فكرة القبيلة قد انتظم الحداثيون من خلالها في سمط واحد إثارة لشبهة القبيلة رغم اختلاف أقوالهم .

ـ إن كل ما ورد من مقولات لإثارة تلك الشبهة وجدناه لا يستند إلى حقائق علمية وإنما هو كلام إنشائي منطلقه نفساني مسبق يفتقر إلى دليل علمي يستند إليه .

ـ لم نجد من كتب في تاريخ الإمام الشافعي وعصره من أشار إلى ذلك سواء ممن عاصروه كمحمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة ، أو ممن كتبوا في سيرته .

ـ من نتائج إثارة تلك الشبهات هو تجاوز الأدوات العلمية في تفسير الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية .

المطلب الثاني شبهة التعاون مع السلطة السياسية .

سعى الفكر الحداثي إلى أدلجة التراث من خلال الفراءات النابعة من الكراهية ، وتفسير الحقائق التاريخية بتفسيرات مؤدلجة حتى ولو كانت غير حقيقية وإقحام في التراث ما ليس منه . ومن بين تلك المغالطات التاريخية تجاه الإمام الشافعي " شبهة التعاون مع السلطة في عصره " .

يقول نصر حامد أبو زيد : " لكن أهم صور التعبير عن انحياز الشافعي للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختاراً راضياً ، خاصة بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس (179ه) ، الذي كان له من الأمويين موقف مشهو بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه ، وموقف أبي حنيفة (150) الرافض لأدنى صور التعاون معهم رغم سجنه وتعذيبه ، يكشف إلى أي حدّ بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضدّ جماهير المسلمين إلاّ أن يكون من مؤيديه

وأنصاره بشكل مباشر ، سعى الشافعي على عكس سلفه أبو حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الأمويين . " [1]

ولا شك أن الكاتب توحل في خضخاض من الأغلاط التاريخية ليس أقلّها من التزييف في الحقائق التاريخية حيث إن :

1ـ الشافعي رحمه الله لم يعاصر دولة الأمويين ، وأن ولادة الإمام الشافعي كانت في سنة 150هجرية أي بعد زوال دولة الأمويين ب18 سنة ، ولا يفسر هذا إلاّ أن القوم يعتمدون أدوات تفسيرية سياسية في قراءتهم للتراث ،وإغفال المنهج العلمي في التحقق من الوقائع التاريخية ، كما أن هذه التفسيرات السياسية لا تقوم على ساق علمي أو برهنة معرفية.

2ـ يوهم النص هذا لأبي زيد أن الإئمة الثلاثة عاشوا في عصر واحد ، وهذا لا يستقيم مع الحقائق التاريخية حيث إن الإمام أبا حنيفة توفي في السنة التي ولد فيها الإمام أبو حنيفة .

المبحث الثاني شبه الحداثيين حول أصول الفقه

المطلب الأول شبهة النسبية

من المسالك التي انتهجها التيار الحداثي لإرباك الأصول وبث ثقافة التشكيك والتلبيس على الحقيقة هو القول بمبدأ نسبية الحقيقة ، وهي كلمات طالما رددها الحدثيون . يقول علي حرب :"ولذا فهي أي القراءات من شرعية فقهية أو كلامية أصولية ، أقل حقيقة مما تدعي ، ولا غرابة في القول فحقيقة الحقيقة أنه أقل حقيقة مما يدعي قول القائل ، ذلك أن قول الحقيقة أبداً يصنف ويستبعد ويخدع ويحجب ، ويحرف وينسخ "[2]

[1] نصر حامد أبو زيد الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ،سيناء للنشر القاهرة ط2 1992م ص16

[2] علي حرب نقد الحقيقة ص79 المركز الثقافي العربي بيروت لبنان ، ط1 1993

يقول طيب تبريزني :" يبنى الدين على حقيقة مطلقة هي الوحي ، ولما كانت الفلسفة في اعتبارها تعددية المواقف والآراء، ونسبية الحقيقة أي كونها موزعة من حيث الاحتمال المفتوح بين الناس جميعاً ، فإن التصادم بينهما قائم لا محالة ."[1]

ويقول أيضا:" ما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة ، كل الأمور فيه متغيّرة ، ولذلك لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية ، وقد حلت ما بعد الحداثة مشكلة غياب الهدف والغاية والمعنى بقبول التبعثر باعتباره أمراً نهائياً طبيعياً وتعبيراً عن التعددية النسبية والانفتاح وقبلت التغير الكامل وال[2]دائم ."

إن النسبية بهذا المفهوم يراد منها الهيمنة على ثقافة المجتمع ، وتفكيك كل العقائد والنظم المقدسة ، ومحاولة تكييفها من خلال تعديل مناهجها وأنساقها من الإطلاق إلى النسبية ، وإدخالها ضمن مسار جديد ، ومن ثمّ تغدو النصوص قابلة للتأويل والتجاوز .

"إن قدراً كبيراً مما تتصف به بعض الأدلة والأحكام الشرعية من الظنية والاحتمالية ، راجع إلى طبيعة الإنسان المتصفة بالقصور والمحدودية فالدين كما أنزله ، لا يمكن أن يكون هو تماماً ما يعلمه ويفهمه ويطبقه الإنسان الفرد أياً كان ، باستثناء الأنبياء المخصوصين بالعصمة من الله ، فقدرات الإنسان العقلية والعلمية ، تؤثر ولا بدّ على تعامله مع الدين تلقياً وفهماً وممارسة ونقلاً وبياناً ،فالنسبية والإضافية المتحدث عنها ، إنما هي آثار من آثار الطبيعة البشرية القاصرة ، وليست نسبية ذاتية للحقائق الدينية والعلمية. "[3]

---

[1] أبو يعرب المروزقي ، طيب تيزيني آفاق فلسفية عربية معاصرة، ص167

[2] أبو يعرب المرزوقي ، طيب تيزيني المرجع نفسه ص322

[3] أحمد الريسوني نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية ،دار الغرب الإسلامي تونس ط1 2009م ص247،246

وقد درج كثير من علماء الإسلام في دفع الشبهة ، وتوضيح معنى النسبية في الأحكام الشرعية ، وأن الفهم غير المطلق هو طبيعة إنسانية قال ابن القيم رحمه الله : " ينبغي أن يعلم أنه ليس في الشريعة شيء مشكوك فيه البتة ، وإنما يعرض الشك للمكلف بتعارض أمارتين فصاعداً عنده ، فتصير المسألة مشكوكاً فيها بالنسبة إليه ، فهي شكّية عنده ، وربما تكون ظنية لغيره أو له في وقت آخر ، وتكون قطعية عند آخرين فكون المسألة شكّية أو ظنية ليس وصفاً ثابتاً لها ، بل وصف يعرض لها عند إضافتها إلى حكم المكلف ."[1]

وقد يكون الشك العارض للناظر في تلك الأدلة لسببين ،أحدهما أنه لم تكتمل عند الملكة الوافية التي بها يصل إلى المطلوب ، والثاني لهوى في نفس المستدل يزيغ به عن المطلوب ، وفي كلا الحالين هو سبب مضاف إلى الناظر .

ولقد فهم العلماء مسألة النسبية فهماً لا يتجاوز الحقائق و لا يبطلها من الأساس كما هو دأب الحداثيين ، بل إن النسبية عندهم مردها إلى الطبيعة البشرية غير المستقرة على نمط واحد. يقول عبد الحميد أبو سليمان :" والحقيقة وإن كانت جوهراً واحداً لا تتغير ولا تتبدل ، إلاّ أن موقع الإنسان منها فرداً وجماعة يتغير بتغيّر الزمان والمكان ، وهذا يعني نسبية الواقع ونسبية التطبيق ، والعقل المسلم والفكر المسلم برؤيته الواضحة القائمة على هداية الوحي يبقى قوياً ، ويجعل مواقع التفاوت والتناقض أدوات تحريك ونماء ودواعي يقظة وإبداع وتجديد ."[2]

والحقيقة التي لا يمكن أن تُتجاوز هي أن بعضاً من أدلة الشريعة يدخلها التشابه

---

[1] أبو عبدالله محمد بن القيم الجوزية بدائع الفوائد تحقيق علي بن محمد العمران منظمة المؤتمر الإسلامي جدة د.ر ص1288

[2] عبد الحميد أبو سليمان قضية المنهجية في الفكر الإسلامي الدر العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ط/ 1995 ص26

والخفاء كالمشترك اللفظي ، والمجملات والمفهومات والعمومات ، فكيف حل هذا الإشكال ؟

لا شك أن هناك معنىً خفياً في كون تلك الأدلة على ذلك النحو ، وهو أنها من جملة التكليف الذي فيه معنى الكلفة ، ويلازمه الابتلاء خفياً كان أم ظاهراً ، " فلو كانت كل أحكام الذين قطعية الدلالة ، تصل إلى الإنسان دون سعي ولا بحث ، ودون تأمل ولا تفكر ، تصل إليه وتعطيه علماً ضرورياً لا يتقدم معه ولا يتأخر .. لو كان كل شيء على هذا النحو لما بقي للتكليف العلمي معنى ، ولما بقي للابتلاء بالبحث والنظر فائدة ، ، ولما بقي للاجتهاد دور . لكن الله سبحانه قد كلف بهذا كله وابتلى ، وأصل الابتلاء والتكليف لا مدخل لعقولنا فيه فكان طبيعياً أن يكون التكليف تكليفاً حقيقياً ... ومن جهة أخرى ، فمن المعلوم أن الله تعالى قد أنزل العلماء وطلاب العلم أشرف المنازل ، ووعدهم أسمى المراتب .أفيكون هذا دون جهد وعناء ، والناس في نيله شَرَع سواء ؟ لا ، ليس هذا من أصول الشرع ، ولا من منطق العقل ."[1]

المطلب الثاني شبهة احتكار سلطة التشريع

لا شك أن أحكام الشريعة مستنبطة وفق منهجية استدلالية ، وهذه المنهجية الاستدلالية تأخذ شكلاً تراتبياً ، فهي ليست في القوة على درجة واحدة في بناء المنظومة المعرفية ، لكنّا وحدنا الفكر الحداثي يشكك في تلك الأصول البانية لتلك المنظومة المعرفية من خلال منهج التفكيك والتأويل والإفراط في العقلانية .

ومن خلال البنيوية وتجاوز المنهج في الاستنباط أُنتجت فكرة معاداة التأصيل والتشكيك في الثبات ، أنه لا وجود لأصل معرفي يُرجَعُ إليه ، وهذه فكرة موروثة عن

[1] احمد الريسوني المرجع السابق ص249،248

الفيلسوف "**نيتشيه** " من بعده " **دريدا**" المؤكدة على نفي التأصيل والمرجع هو ما ورثته الحداثة الغربية .

يقول محمد أركون :" من المعروف أن الفكر الإسلامي كسائر الاجتهادات الفكرية والدينية المعروفة في التاريخ اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل ، ونقصد به البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والصول التي تتفرع عنها ، ولتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استناداً إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسِّسة للأُصول التي لا أصل قبلها ، وكان هاجس الأئمة المجتهدين منصباً على تأسيس حجية القرآن ثم السنة النبيوية (وسنة الأئمة عند الشيعة) والإجماع والقياس .[1]

إن الشبهة التي أثارها الحداثيون حول أصل الإجماع تتلخص في كون هذا الأصل يؤسس إلى التعدي على الذاتية المعرفية وتعددية الحقيقة وعدم الخروج عنها ، والتعالي بسلطة النص على الحرية المعرفية يقول **أدونيس** :" وإذا أدركن اتساع ما يؤسس له الدين في المجتمع العربي وتنوعه ، وأن لدين هو دين أمة وأن المعرفة بالتالي هي معرفة أمة ، ندرك سرّ النهي عن الفرقة وسرّ لزوم الجماعة ، فهما يعنيان : لا فرقة فكرية أو معرفية ، بل بلزوم المعرفة المجمع عليها بالنقل ، وهما يعنيان أن للأمة الواحدة حقيقة واحدة أي معرفة واحدة ، أو بعبارة ثانية أن تجانس الجماعة دينياً يقتضي تجانسها الفكري المعرفي ، وفي هذا نجد ما يوضح لنا الوحدة العضوية بين الديني والسياسي أو بين سلطة النص ونص السلطة ."[2] والحقيقة أن الفكر الحداثي في محاولته لتفكيك منهجية المعرفة الإسلامية المتمثلة في تأصيل أصول الاستدلال لا تعتمد المنهجية

---

[1] محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ترجمة وتعليق هاشم صالح دار الساقي بيروت لبنان ط1 1999 ص7

[2] أدونيس الثابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب دار الساقي بيروت ط7 1994ج1 ص 16

المعرفية التي تؤمن بوجود الحقائق الخارجية عن الذات ، ولكنه يعتمد المنهجية الإيديولوجية ، والمشكل الذي يعالجة في تفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية هو مشكل إيديولوجي .وهذه المنهجية تقوم على النظر إلى القضايا من منظور ما تريده الذات لا من منظور ما عليه الموضوع في حقيقته حيث تعتبر من الوهم الظن في وجود موضوع منفصل عن الذات أو خارج الذات.[1]

ونخلص إلى أن حراسة المعرفة بأصول الاستدلال ـ القرآن والسنة والإجماع ـ هو مقتضى الشرع ، والأخذ بها بشكل تراتبيّ ممنهج وهو أيضاً من أصول المعرفة الإسلامية ، ثم يأتي رأي الفرد العالم بمناهج الاجتهاد وطرقه ومقاصده .

وقد أدرك الفكر الحداثي أن الأخذ بتلك الأصول والاستنباط باستعمال المنهجية هي التي بها حفظ الشريعة ونظامها ، فسعى إلى هدمها من الأساس وتفكيكها ، ومحاولة التأكيد على تاريخيتها ، والتشكيك في تكوينها وإنتاجها ثم محدوديتها بزمان .

كما أن من نتائج تلك القراءة غير الممنهجة الوقوع في الانتقائية والتوظيف الإيديولوجي للمعطيات المعرفية والتاريخية ، إضافة إلى أنها لم تتخلص من إطلاق الأحكام المسبقة والجاهزة على التراث ونصوصه ، حيث إنها لم تحصل النعرفة الشاملة بمناهج المتقدمين من مفكري الإسلام ، ولم تظفر بمعرفة كافية بالمناهج الحديثة التي تمكن من تجاوز التقليد إلى الاجتهاد ووضع النظريات .

الخاتمة

اجتهدت القراءة الحداثية للعلوم الإسلامية في إحداث القطيعة المعرفية مع التراث ، وإحلال النقد والشك محلّ اليقين بهدف رفع ما تعتبره عوائق معرفية حول

[1] محمد بن حجر القرني موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية منشورات مجلة البيان، مكتبة فهد الوطنية ط1 2013م ص432

فهم التراث نصوصاً ومرويات ، كما أنها تبنت رفع القداسة عن النص القرآني وجعلت التعامل معه كنص بشري يخضع للمناهج الغربية كما هو شأن النصوص التراثية القديمة ، ولا شك أن الناقد البصير لهذه القراءة يوقن بأنها وقعت في اضطرابات معرفية وانحلال منهجي .

من خلال ما بثثنا من أفكار في هذه السطور نتبين الآتي :

1ـ لا يختلف اثنان أن في التراث ما يقبل النظر والمراجعة .

2ـ إن نقد التراث يتطلب القراءة الواعية ، وتجنب الانتقائية والأحكام المسبقة.

3 ـ تطبيق المناهج الحديثة على التراث من غير روية وإحاطة بها يوقع في محاذير ما لم يُتجاوز التقليد فيها إلى الاجتهاد ووضع النظريات .

4 ـ اتفقت القراءة الحداثية على خلع رداء القداسة على التراث بكل مكوناته والتقحُّم فيه من غير روية ، حتى أصبح كلأً مستباحاً يرتع فيه من لا يملك نصيباً من المنهجية العلمية .

وحتى يتحقق لنا حفظ التراث من الهجمات التي تريد نقض قواعد من الأساس نقترح الآتي:

أ ـ إعداد الدراسات العلمية الأكادمية في بيان شبهات الحداثة والرد عليها .

ب ـ عقد الندوات الحوارية والحلقات العلمية المحكمة في موضوعات الفكر الإسلامي خاصة في ما تعلق منها بالمناظرات العلمية والردود ، لتكوين الملكة لدى الباحثين والمهتمين .

ج ـ توجيه البحوث الأكادمية إلى هذا المجال ، وفتح أقسام الفكر الإسلامي على مستوى كليات الشريعة حتى تنهض بتأطير الطلبة والباحثين .

والله نسأل التوفيق والسداد والحمد لله رب العالمين

مسرد المصادر والمراجع

1 ـ أحمد الريسوني نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية ، دار الغرب الإسلامي تونس ط1 2009

2. أدونيس الثابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب دار الساقي بيروت لبنان ط7 1994

3ـ عبد الحميد أبو سليمان قضية المنهجية في العلوم الإسلامية المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط1 1989.

4ـ ابن القيم الجوزية بدائع الفوائد منظمة المؤتمر الإسلامي جدة ،د ر ، د ت

5ـ عزيز العظمة دنيا الدين في حاضر العرب دار الطليعة بيروت ط1 1996

6ـ علي حرب نقد الحقيقة المركز الثقافي العربي بيروت لبنان ، ط1 1993

7ـ علي مبروك ما وراء تأسيس الأصول مساهمة في نزع أقنعة التقديس رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ط1 2007

8 ـ قطب الريسوني النص القرآني من تهافت القراءة إلى أُفق التدبر مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية ط1 2010

9 ـ محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ترجمة وتعليق هاشم صالح دار الساقي بيروت لبنان ط1 1999

10 ـ محمد بن إدريس الشافعي الرسالة تحقيق أحمد محمد شاكر دار الكتب العلمية بيروت د.ت د.ر كتاب الأم ج2 ، تحقيق تخريج د رفعت فوزي عبدالمطلب دار الوفاء للطباعة والنشر ط1 2001م

11 ـ محمد بن حجر القرني موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية منشورات مجلة البيان مكتبة فهد الوطنية ط1 2013م

12 ـ مرزوق العمري إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر منشورات الاختلاف الجزائر ط1 2012

13 ـ نصر حامد أبو زيد الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ،سيناء للنشر القاهرة ط2 1992م

إشكالية القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط7 2005

14 ـ أبو يعرب المرزوقي ، طيب تيزيني آفاق فلسفية معاصرة ، دار الفكر المعاصر بيروت ط1 2001.

النظرة الحداثية لمقاصد الشريعة
(الشرفي وشحرور نموذجا)

بقلم

د/ حمزة سهايلية   أ.د/ مليكة مخلوفي

جامعة الحاج لخضر ـ باتنة 1

hamsehai@gmail.com   pr.makhloufi.malika@gmail.com

المقدمة

تهافتت الدراسات الحداثية الأكاديمية منها والحرة على البحث في مجال مقاصد الشريعة، لكن ليس بالمفهوم العميق الذي عليه علماء الإسلام، بل بمفهومهم المتنصل من كل الضوابط الشرعية معتمدين على مصطلحات مثيرة وجذابة مثل مصطلح الحداثة بما يحتويه من جدة وتجديد، ومسايرة للواقع، والإيهام بتحقيق أهداف تجديدية مغرية ذات الطابع المفعّل والمولّد لحلول المستجدات، مع ادّعاء أصحابها أنها المخرج لتطوير المجتمعات وانقاذها من التخلف الذي هو نتاج التقليد والركود والتعصب المذهبي والفكري.

فعبؤوا وشحذوا أفكار الناس عبر عناوين براقة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب باستعمال آليات التجديد والتفعيل الفكري المقاصدي لتمرير مشاريعهم التأويلية الحداثية التي تهدف إلى تقويض التراث الأصولي والفقهي باعتباره الركن الرصين في الشريعة الإسلامية، فدخلوا من أبواب شتى وأثاروا زوابع فكرية بعضها متهافت هشيم تذروه الرياح، وبعضها ضارب في العمق يحتاج إلى جهود خبراء بالفكر الصحيح، قادرين على دحض الفكر المغشوش المقلد للفكر الغربي، مستعملين الحجة لكشف مواطن الزيف والدس والافتراء على الشريعة الإسلامية.

ومن أهم هذه المداخل التي استعملها الحداثيون في مشروع التجديد المزعوم مدخل إعمال المصلحة والمقاصد الشرعية؛ للتسلل من خلاله إلى العقول، ولأنه يُعد مجالا للمتغيرات القابلة للتكييف المكاني، وقرائن الأحوال والسياقات الحالية والزمكانية، فالاتجاه الحداثي استعمل المقاصد في تجديد الخطاب الديني انطلاقا من الانفصال عن التراث، بل انطلاقا من ضرب التراث وبيان نهاية صلاحيته وإخضاعه للتاريخ، ومن بين ما اعتمدوه في ذلك تأويل النصوص بقيادة نصر حامد أبو زيد، وفي مجال المقاصد تولى كبرها الشرفي من خلال كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ)، والذي استعمل فيه المقاصد بطريقة مغرضة خفية فلسف فيها مقصد التعبد بما يطيح بهذا المقصد تماما، ويطرحه ليحيل على مفهوم جديد لمقصد التعبد ومجال جديد للعبادات، وهو ما يكشف عن خلفية عقدية استشراقية تحمل نظرية الاتحاد والحلول والتصوف المنحرف، أما المواريث فتولى أنصبتها شحرور مناقضا صريح النصوص.

ويأتي هذا البحث في إطار الردود العلمية الممنهجة، والكثيرة التي ردت وكشفت أضاليل وجهالات هذا الفكر الدخيل، ونقضت افتراءاته، وبينت مناوراته العلمانية بما يرأب الصدع الذي يحاول أولئك الحداثيون إحداثه في الصف الإسلامي.

إشكالية البحث

إن التأويلية الحداثية للتراث عموما وفي مجال المقاصد خصوصا تطرح إشكالية عظمى تنصب على عنصر التجديد في قراءة النص الشرعي، هل هو عنصر من اختراع القراءات الحداثية المعاصرة التي حددت تقنياته ومستنداته من الفكر الغربي، أم هو عنصر من وحي الاسلام، وآلية مودعة في مناهج علماء الأصول والفروع طبقوها في بناء الفكر الإسلامي؟ ومنه : هل يمكن أن يعتبر الخطاب التجديدي المقاصدي بناء وتفعيلا لمقاصد الشريعة أم نقضا وهدما لها ؟

وبناء على هذه الإشكالية يمكن أن نطرح التساؤلات التالية:

- ما المراد بالتأويلية الحداثية وما أهدافها وما علاقتها بالاستشراق؟

- ما سبل التأصيل المقاصدي عند علماء الشريعة الإسلامية؟ وهل الجدة والمواكبة تتنافى مع التراث أم بينهما علاقة تكامل وبناء ؟

- ما مفهوم الحداثيين للمقاصد؟ وما هي منطلقاتهم وأسسهم في نظرتهم المقاصدية؟

الدراسات السابقة

في حدود اطلاعي لم أجد دراسة تناولت الفكر الحداثي من جانب المقاصد بشكل مباشر، وأغلب الدراسات التي وجدتها تعرضت للحداثة من جهة القرآن والسنة، أو الواقع والفكر، أو من جهة الرد على شبهات الحداثيين ومنها:

- كتاب: "التحريف المعاصر في الدين": لصاحبه عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني: رد فيه على ما حواه كتاب محمد شحرور " الكتاب والقرآن"، وناقش أفكاره، وتحريفاته لمعاني القرآن، وعرض نماذج من تحريفات شحرور في آيات الأحكام، وإن كانت هذه الردود من جهة وتبعد نوعا ما عن المقاصد، بينما حاولت في بحثي إبراز الجانب المقاصدي، حيث ركزت على مواجهة شحرور رياضيا لأنه يدعي الإلمام بالفكر الرياضي، وهو عنه بعيد.

- كتاب: "التأويل الحداثي للتراث (التقنيات والاستمدادات)"، لصاحبه إبراهيم بن عمر السكران: وفيه يعرض مسيرة الحداثيين في طعنهم للدين، ويبين وسائلهم، ويكشف استمداداتهم الاستشراقية، وهذا ما استفدت منه كثيرا في وجه المقابلة بين التيار الاستشراقي، والتيار الحداثي العربي.

- كتاب: "العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص": لصاحبه أحمد إدريس الطعان: تعرض في جزء من كتابه وبالتحديد في المبحث الثاني: إلى قضية المقاصد كما يتداولها الخطاب العلماني، غير أنه أكثر من أقوال الحداثيين في حين كان رده عاما دون تفصيل، وهذا ما حاولت اجتنابه في بحثي هذا، بأن يكون الرد مباشرة على القول.

أهمية وأهداف البحث: تكمن أهمية هذا البحث في الكشف عن حقيقة تمسك هؤلاء الحداثيين بالمقاصد، ومحاولة التسلل من خلالها إلى زرع بذور الشك بتأويلاتهم التي لا تمت إلى روح هذه الشريعة بصلة، كما تكمن أهمية هذا البحث في الرد على هذا الفكر المراوغ و إبطال مزاعمه، ومن ثمة يمكن تحديد أهم أهداف البحث كما يلي:

- بيان مفهوم المصلحة والمقاصد في منظور الأصوليين وإظهار أنها مسيجة بضوابط تعصم الفكر، وتحدد الأطر والمجالات التي تتحرك فيها القراءات التجديدية للخطاب الديني من غير المساس بثوابت الدين.

- إبطال مزاعم الحداثيين، ونقد أفكارهم المزعومة، والتنبيه على مواطن الخطر في قراءاتهم وتأويلاتهم المقاصدية، مع الكشف عن الخلفية الفكرية والمرجعية التي غذت عقول الحداثيين.

- توهين ونقد الفكر الدخيل وبيان عدم صموده أمام اختيارات العقل الصحيح الذي لا يخالف النقل الصريح .

- كشف ودحض دعاوى الحداثة في وسم الفكر الإسلامي بالانفصالية، وبالإفلاس والتأزم – على حد زعمهم-

- تعزيز الثقة في تراثنا تأصيلا وتفريعا ومحو الأضاليل التي يحاول الحداثيون زرعها في جسم الأمة، وخاصة شبابها الذي أصبح اليوم فريسة للقراءات الحداثية للخطاب الديني .

منهج البحث

ولتحقيق هذه الأهداف استخدمت المنهج الوصفي من خلال نقل المادة العلمية من مظانها، والمنهج التحليلي الاستنباطي عند عرض مفاهيم الحداثيين خاصة، ومن خلال تتبعي للنصوص ومحاولة تحليلها لفهم مراميها، بغية استخلاص النتائج المتعلقة بالبحث، وقد تمت معالجة مواضيع البحث وفق الخطة التالية:

خطة البحث

المبحث الأول : تحديد المصطلحات والمفاهيم

المطلب الأول : مفهوم المقاصد

المطلب الثاني : مفهوم الحداثة

المبحث الثاني: التأصيل للمقاصد بين الأصوليين والحداثيين

المطلب الأول : التأصيل المقاصدي عند الأصوليين وبيان ضوابطه

المطلب الثاني : منطلقات الفهم المقاصدي عند الحداثيين وبيان أسسه

(استخدامهم لـ " التوفيد " و " التسييس " و " الفيلولوجيا الاستشراقية في الخطاب الحداثي)

المبحث الثالث : نماذج لاستعمال المقاصد والمصالح عند الحداثيين والرد عليها

المطلب الأول : تأويلات الشرفي المقاصدية والرد عليها

المطلب الثاني: تحريف شحرور نصوص المواريث بدوال رياضية والرد عليها رياضيا

الخاتمة: بينت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، كما أردفتها ببعض التوصيات.

المبحث الأول: تحديد المصطلحات والمفاهيم

سأتناول في هذا المبحث: أهم المصطلحات الواردة في عنوان البحث نحو مصطلح المقاصد مع التعريج على أهم مدلول يدور في فلكها، وهو المصالح، ثم إبراز العلاقة بينهما ، كما سأتعرض لمفهوم الحداثة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الأول: مفهوم المقاصد

في هذا المطلب سأتعرض لمفهوم المقاصد في اللغة والإصلاح، خاصة وأن المقاصد تعتبر مرتكز الجميع في الاجتهاد، مع محاولة ضبط العلاقة بينها وبين أهم مدلول يقاربها وهو المصالح.

الفرع الأول: تعريف المقاصد لغة: المقاصد أصلها من الفعل الثلاثي: قصَد، يقصِد، قصْدا، ومصدره الميمي: مَقْصَدٌ، والمعلوم أن المصدر الميمي، و المصدر الأصلي يشتركان في الدلالة والمعنى، ولكن المصدر الميمي يفوق الأصلي في قوة الدلالة والتأكيد على المعنى، وأما بالكسر: مَقْصِدٌ فهو اسم المكان، وباستقراء معاجم اللغة نجد للكلمة عدة معاني منها: الاعتماد والأم، واستقامة الطريق، والقرب، والعدل، والتوسط وعدم الإفراط، والكسر والاكتناز، والذي له علاقة بالمعنى الاصطلاحي لكلمة مقاصد هو المعنى الأول، ويرجع ابن فارس أصل الكلمة إلى أصول ثلاثة:

الأصل الأول: إتيان الشيء وأَمِّهِ، والأم هو التوجه والعزم يقال : هذا قصدي، أو مقصدي، أي هذا ما عزمت عليه وأردته، أو ما أريد أن آتيه، فيقال: أَقْصَدَهُ السَّهْمُ إذا أصابه فقُتل مكانه، وكأنه قيل ذلك لأنه لم يحد عنه.

الأصل الثاني: الكسر والانكسار، يقال: قَصَدْتُ الشَّيْءَ كَسَرْتُهُ. وَالْقِصْدَةُ: الْقِطْعَةُ مِنَ الشَّيْءِ إِذَا تَكَسَّرَ، وَالْجَمْعُ قِصَدٌ. وَمِنْهُ قِصَدُ الرِّمَاحِ. وَرُمْحٌ قَصِدٌ، وَقَدِ انْقَصَدَ. إذا

تكسر، قَالَ قيس بْن الخطيم الأنصاري:

تَرَى قِصَدَ الْمُرَّانِ تُلْقَى كَأَنَّهَا ... تَذَرُّعُ خِرْصَانٍ بِأَيْدِي الشَّوَاطِبِ

الأصل الثالث: الاكتناز في الشيء، يقال: النَّاقَةُ الْقَصِيدُ: الْمُكْتَنِزَةُ الْمُمْتَلِئَةُ لَحْمًا، قَالَ الْأَعْشَى: قَطَعْتُ وَصَاحِبِي سُرُحٌ كِنَازٌ ... كَرُكْنِ الرَّعْنِ ذِعْلِبَةٌ قَصِيدُ [1]

أما الأصل الأول: (الاعتماد، والعزم، والأم وإتيان الشيء)، فهو الذي له علاقة بمفهوم المقاصد اصطلاحا، وأما الأصل الثاني: (الانكسار) فلا علاقة له بالمقاصد الشرعية إلا من جهة أن فيها كسر للمقاصد الحداثية الوهمية و المغلوطة، والأصل الثالث: (الاكتناز) وما ينضح منه من معاني الامتلاء الذي يوحي بالقيمة والوزن والاعتبار التي هي قوام المقاصد، كما سيتضح ذلك أكثر في التعريف الاصطلاحي.

الفرع الثاني: تعريف المقاصد اصطلاحا

مقاصد الشريعة مما درج عليه الاستعمال منذ القديم، وإن كان بألفاظ مختلفة المبنى متفقة المعنى منها: المعاني والمصالح، السبب والعلة، الغايات والأغراض، والحكمة والمناسبة، والمراد، والعبرة، والفائدة والثمرة، ولكن الذي استقر عليه الأمر خاصة بعد الشاطبي هو لفظة: "المقاصد"، مع أن الأوائل - وحسب رأي أغلب الباحثين المعاصرين- [2] لم يضعوا لها تعريفا محددا حتى الشاطبي نفسه، وما أراه حول هذه النقطة بالذات أنهم لم يضبطوا لها تعريفا، ولكنهم عَرَفُوا المقاصد وتحدثوا عنها ومن بين أقوالهم في ذلك:

---

(1) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط1399هـ/1979م، ج5، ص 95.

(2) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعي ، اليوبي، ص 33. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص17. علم مقاصد الشريعة، نورالدين الخادمي، ص 14.

يقول الجويني: « ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين أن الغرض من التيمم إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة »[1]

ويقول الغزالي: « إذ عرف من دأب الشرع اتباع المعاني» [2]، بل نجد في أقوال أخرى لهم اقترابا نسبيا من تعريف المقاصد، حتى أن المحدثين استلوا كثيرا من عباراتهم وهم يُعَرّفُونَ المقاصد، نذكر منها ما يلي:

يقول الغزالي: « لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماهم»[3]ويقول الآمدي: «المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد.»[4] ويقول العز بن عبد السلام : « ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها»[5]

يقول الشاطبي: « الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي **معانيها**، وهي المصالح

---

(1) البرهان في أصول الفقه، الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط1، 1418 هـ / 1997 م، ج2،ص75.

(2) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد بغداد، ط1، 1390ه/ 1971م،ص198.

(3) المستصفى، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413ه – 1993م ، ص 174.

(4) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، ج3، ص271.

(5) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام أبو محمد عز الدين عبد العزيز ، مكتبة الكليات الأزهرية –القاهرة ، ط ج ، 1414 هـ / 1991 م ، ج1، ص8.

التي شرعت لأجلها. »[1]

كما يقول الشاطبي أيضا: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني:أن تكون حاجية، والثالث:أن تكون تحسينية.»[2]

وأما المحدثون فصاغوا حدودا لها لم تخرج في مجملها عما قصده القدامى، ولعل الطاهر بن عاشور يُعد أول من أعطى لها تعريفا اصطلاحيا عندما قسمها إلى مقاصد عامة وأخرى خاصة فقال في تعريف المقاصد العامة: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.»[3]، وقال في تعريف المقاصد الخاصة: «هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهُم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسِّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوًى وباطِلِ شهوةٍ. ويدخل في ذلك كلُّ حكمة رُوعيت في تشريع أحكام تصرّفات الناس، مثل قصد التوثّق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق.»[4]

---

(1) الموافقات، الشاطبي ، ت: أبو عبيدة مشهور ، دار ابن عفان، ط1 ،1997م، ج3، ص120.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص17.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور محمد الطاهر، ت: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط، 1425 هـ / 2004 م، ج3، ص165.

(4) مقاصد الشريعة الاسلامية، ابن عاشور، ج3، ص402.

وعرفها علال الفاسي:«المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.»(1)

وجاءت بعد ذلك تعريفات الكثير من المعاصرين، لكنها لم تخرج في مجملها عن التعريفين السابقين، ومن أهمها: تعريف اليوبي: «هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما و خصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد»(2)، وما يؤحذ على هذا التعريف تصريحه بمطلق مصالح العباد، وهذا ما قد يكون مبررا للحداثيين من اعتبار مطلق المصلحة دون تقييدها، وكان الأجدر به أن يحدد صفتها أنها مصالح العباد الدنيوية والأخروية؛ حتى لا تتجارى أهواء الناس في اقتصار المصالح على الدنيوية وإهمال الأخروية، وقد ألمح إلى هذا الشاطبي لما نبّه على أن المصالح الدنيوية المعتبرة شرعا هي التي تؤسس للمصالح الأخروية، إذْ يقول الشاطبي: « والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية.» (3)

الفرع الثالث: علاقة المقاصد بالمصالح

يدور في فلك المقاصد عدة مصطلحات نحو "الحكمة"، و"العلة"، و"المصلحة"، وما يعنينا في بحثنا: مصطلح المصلحة.

أولا: تعريف المصلحة لغة:

جاء عن ابن فارس قوله: « (صَلَحَ) الصَّادُ وَاللَّامُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ الْفَسَادِ. يُقَالُ: صَلُحَ الشَّيْءُ، يَصْلُحُ صَلَاحًا. وَيُقَالُ: صَلَحَ بِفَتْحِ اللَّامِ. وَحَكَى

(1) مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5 ، 1993م، ص7.
(2)مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعيد اليوبي، دار الهجرة، ط1، 1998م، ص37.
(3) الموافقات، الشاطبي، ج2، ص63.

ابْنُ السِّكِّيتِ صَلَحَ وَصَلُحَ. وَيُقَالُ: صَلَحَ صُلُوحًا، قَالَ: كَيْفَ بِأَطْرَافِي إِذَا مَا شَتَمْتَنِي ... وَمَا بَعْدَ شَتْمِ الْوَالِدَيْنِ صُلُوحُ.» (1)

وقال الفيومي:«صَلَحَ وَأَصْلَحَ أَتَى بِالصَّلَاحِ وَهُوَ الْخَيْرُ وَالصَّوَابُ وَفِي الْأَمْرِ مَصْلَحَةٌ أَيْ خَيْرٌ وَالْجَمْعُ الْمَصَالِحُ.»(2)

وعليه فالمصلحة لغة تدور حول الخير والمنفعة، والصلاح الذي هو دوما خلاف الفساد مطلقا، وقد جاء هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَأَزۡوَٰجِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَدۡخُلُونَ عَلَيۡهِم مِّن كُلِّ بَابٖ**﴾[الرعد:23]

وَقَالَ رَسُولُ اللَّه – :«**أَلاَ وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ**» (3)

ثانيا: تعريف المصلحة اصطلاحا:

نورد بعض التعاريف الاصطلاحية للمصلحة

التعريف الأول: للغزالي: « أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن

جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع.»(4)

---

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس أحمد ، ج3، ص303.

(2) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي أحمد بن محمد بن علي، المكتبة العلمية – بيروت، ج1، ص345.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، رقم52، ج1، ص20.

(4) المستصفى، الغزالي أبو حامد، ص174.

واضح أن الغزالي أعطى تعريفا لمطلق المصلحة، وأبان أن الأصل فيها ما يحقق منفعة، ويدفع مضرة، وإن صدرت من الخلق، لكن سرعان ما خصص طبيعة المصلحة المرادة شرعا، وصرح أنها المصلحة التي يقصدها الشرع، وبالتالي فمصدر إقامة المصالح وتحديدها هو الشارع لا المكلف، وهو بذلك يستبعد المصالح القائمة على الهوى، ونجد هذا المعنى مؤكدا في قول الشاطبي: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا .»[1]

التعريف الثاني: للعز بن عبد السلام: « المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية.»[2]

فالعز يتحدث عن مطلق المصلحة وأسبابها دنيوية كانت، أو أخروية، وواضح أن حديثه هو بيان لأنواع المصالح، وليس تعريفا لها.

أما المعاصرون فنورد تعريفين من تعريفاتهم أيضا

التعريف الأول:للطاهر بن عاشور:«هي وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو للآحاد.»[3]، وهو تعريف عام أقرب إلى المعنى اللغوي منه إلى المعنى الاصطلاحي الشرعي، ولم يحدد فيه مصدر الصلاح والنفع.

التعريف الثاني: للبوطي: « هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها.»[4]،

(1) الموافقات، الشاطبي، ج2، ص63.
(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ج1، ص12.
(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج3، ص 200.
(4) ضوابط المصلحة، البوطي، مؤسسة الرسالة، ص23.

وهو تعريف لم يخرج عما وطده الغزالي، ولكنه أكثر ضبطا مما أورده ابن عاشور؛ لأنه قيد المصلحة بمقصود الشرع ممثلا في حفظ الكليات والضرورات الخمس.

إن المتأمل في المصالح والمفاسد يجد اختلافا كبيرا في تحديدها والوقوف عليها، وبغض النظر عما يترتب على هذا الاختلاف من تمسك بالشرع أو تسيب للهوى والنزعات الذاتية، فإننا يجب أن ننطلق من أن كل مصلحة دنيوية، أو أخروية، فردية أو جماعية، يجب أن تخضع لميزان الشرع، وهو أهم ضابط للمصلحة، ولو خضعت لمقاييس الأشخاص لاضطربت القيم، وتضاربت الأفعال؛ للاختلاف البين في المعتقدات والقناعات، وبناء على هذا، فمهما حاولت الاتجاهات المعاصرة كالعلمانية، والحداثية اختراع المسميات الجذابة للتنصل من أحكام الشرع فمحكوم عليها مسبقا بالفشل؛ لأنه لا يمكن لأي مسلم التخلي عن ضوابط الشرع، والانسياب وراء الشعارات البراقة البعيدة عن معتقداته، فالمصلحة الشرعية لا تحصرها الدنيا ولا تتوقف عند حدود اللذات والشهوات فقط، بل تتعدى ذلك إلى مجموع الأمرين الدنيا والآخرة، وقد قرر ذلك الشاطبي بقوله: « إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا.»[1]

ثالثا: العلاقة بين المقاصد والمصالح

لما كانت مقاصد الشارع تدور حول تحقيق مصالح العباد من غير نفع يعود إليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا؛ لأنه كامل بذاته، ولما كانت المصلحة توحي بالنفع والانتفاع، فالأنسب أن نقول: "مقاصد الشارع"، ونعني بذلك ما يتحقق عن ذلك المقصد من المصلحة التي هي ثمرة المقصد، وبالتالي تكون المصلحة مضمرة في المقصد حتى لا نتوهم أن شيئا منها يعود إلى الشارع، ومن هذا المنظور فإن المصلحة إذا أضيفت إلى الشارع فهي المقصد، وإذا أضيفت إلى العبد فهي منفعته وصلاحه ومثال ذلك :

(1) الموافقات ، الشاطبي، ج2، ص9.

قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾[البقرة:185] ، فالمقصد الشرعي في هذه الآية هو إرادة اليسر من الله لعباده وعدم إرادة العسر بحال من الأحوال، وهذا المقصد الشرعي هو نفسه المصلحة الشرعية؛ إذ لا فرق بين الأمرين بالنسبة لله تعالى، فهنا (المقصد الشرعي = المصلحة الشرعية)، أما مصلحة العبد في ذلك فهي في حالة المرض أو السفر مثلا عندما يمتثل معنى الآية فيفطر تخفيفا عليه فهنا مصلحة العبد من جراء تطبيق هذا المقصد الشرعي، واللطيفة في هذا المعنى أن هذه الرخصة ليست لغير المريض والمسافر، كأصحاب المهن الشاقة، الذين تلحقهم مشقة تفوق أضعافا مشقة المسافر والمريض، وهذا يعني أن الشارع هو الذي يحدد مصالح المقاصد، وليست أهواء الأفراد والجماعات فهو خلقهم وهو أدرى بمصالحهم. ومثال ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[البقرة:183]، المقصد الشرعي تحقيق التقوى للصائم والمصلحة الشرعية نفسها، ولكن مصلحة العبد في ذلك حصول التقوى له فيستقيم حاله.

وبناء على ذلك فمصلحة العبد هي ذات المنفعة التي تحصل لصاحبها، أو ذات الفعل الذي فيه الصلاح، أما المقصد فهو إرادة تحقق هذه المنفعة، ومنه فالمصلحة ما يتحقق، والمقصد ما يراد أن يتحقق.

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة

في هذا المطلب سأتعرض لمفهوم الحداثة في اللغة والإصلاح، مع الإطلالة على الإتجاه العربي الحداثي.

الفرع الأول : تعريف الحداثة لغة

الأصل الفعل الثلاثي: (حدث)، قال الفيومي: « حَدَثَ الشَّيْءُ حُدُوثًا مِنْ بَابِ قَعَدَ تَجَدَّدَ وُجُودُهُ فَهُوَ حَادِثٌ وَحَدِيثٌ وَمِنْهُ يُقَالُ حَدَثَ بِهِ عَيْبٌ إذَا تَجَدَّدَ وَكَانَ مَعْدُومًا قَبْلَ

ذَلِكَ وَيَتَعَدَّى بِالْأَلِفِ فَيُقَالُ أَحْدَثْتُهُ وَمِنْهُ مُحْدَثَاتُ الْأُمُورِ وَهِيَ الَّتِي ابْتَدَعَهَا أَهْلُ الْأَهْوَاءِ. »[1]

وقال ابن منظور: « حَدَثَ الشيءُ يَحْدُثُ حُدُوثاً وحَداثةً: الحَدِيثُ: نقيضُ الْقَدِيمِ، وأَحْدَثه هُوَ، فَهُوَ مُحْدَثٌ وحَديث»[2]، وما يلاحظ من التعاريف اللغوية أن الحداثة تشمل كل جديد، أو كل خروج عن القديم إيجابا أو سلبا، وهو مفهوم لغويا لا يحمل في طياته ما يريب.

الفرع الثاني : تعريف الحداثة اصطلاحا

الحداثة في زماننا صارت مصطلحا قائما بذاته يعني: تيارا مذهبيا فكريا نشأ في الغرب على أنقاض الصراع بين الكنيسة ودعاة التحرر من سيطرة الكنيسة ورجالها، وهي في نظر أصحابها تبنى على تدمير النظم القديمة وإعطاء العقل المكانة الأولى والوحيدة، وهو وحده الفيصل، ومن ثم لا اعتراف إلا بما يبنيه العقل من تكنولوجيا وتقدم وغيرها، وأول ثورة لهم كانت ضد قيمهم الدينية التي تحد من نشاط العقل، وتمجد رجل الكنيسة الذي بيده صكوك الغفران، وقد كثرت التعريفات للحداثة من أصحابها، ولعل "آلان تورين" وهو يتحدث عن مفهوم الحداثة يعطي تصورا شاملا لها، مفاده التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، وأنه من الضروري وجود توافق وثيق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة، وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة، وإرادة التحرر من كل الإكراهات، ويرتكز هذا التوافق على " انتصار العقل"[3]، فالتيار الحداثي ينطلق من القطيعة الجذرية مع الماضي بكل ما يحمل من قيم ومبادئ وتراث

---

(1) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، ج1، ص124.

(2) لسان العرب، ابن منظور، ج2، ص 131.

(3) ينظر: نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص 19.

علمي وحضاري مرتكزا على العقلانية والذاتية، مكتسحا كل المفاهيم أدبية كانت، أو فلسفية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو ثقافية وغيرها، ويمكن بذلك أن أصوغ لمصطلح الحداثة تعريفا كما يلي: « **هي تيار فكري معاصر ثائر على كل قديم بدعوى التجديد والمواكبة ظاهرا، وأما باطنا فهو في الغالب امتداد للفكر الفيلولوجي الاستشراقي المناهض للدين الإسلامي** » وباختصار: «**الحداثة نقض للوحي والنص، وتمجيد للعقل وانسلاخ من الدين** » والسؤال المطروح كيف انتقلت الحداثة إلى واقعنا العربي الإسلامي؟ هل يعود ذلك إلى وَلَع المغلوب بتقليد الغالب؟! أم هو الفرصة المواتية للبعض للتنصل من أحكام الدين والسير وراء الشهوات والملذات؟ لقد صدق رسول الله – حين قال: **«لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ سَلَكُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوهُ»، قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ: اليَهُودَ، وَالنَّصَارَى قَالَ: «فَمَنْ»**[1] .

إن الاتجاه الحداثي العربي انطلق من منطلقات الغرب فراح يحارب الإسلام، ويصادر أحكامه بكل استهتار وزيغ، كما يقرر أحد زعمائهم محمد الطالبي:« الانسلاخسلامية اختيار لتأسيس الحداثة على أساس الانسلاخ من الإسلام، تارة بطريقة صريحة مكشوفة من طرف البعض، وتارة أخرى بطريقة مقنعة بهتانية خفية من طرف البعض الآخر»[2]، ثم سمى بعضَهم: الجزائري مالك شبال، والفرنسي من أصل قبائلي محمد أركون، والتونسي عبد المجيد الشرفي الذي نصحه أستاذه محمد الطالبي في ثنايا حديثه أن يعلن كفره [3] ، ونضيف نحن بعض الأسماء؛ لأن الساحة صارت تعج بهم: المغربي محمد عابد الجابري، والسوري محمد شحرور، والمصري نصر حامد أبو زيد، وغيرهم كثير.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني اسرائيل، رقم: 3456 ، 169/4.

(2) ليطمئن قلبي، محمد الطالبي، دار سيراس للنشر، تونس، 2007م، ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 43.

المبحث الثاني: التأصيل للمقاصد بين الأصوليين والحداثيين

في هذا المبحث سأتناول: التأصيل المقاصدي عند الأصوليين، مع عرض أبرز ضوابط المقاصد، كما سأتناول منطلقات وأسس الفهم المقاصدي عند الحداثيين.

المطلب الأول: التأصيل المقاصدي عند الأصوليين وبيان ضوابطه

سأتعرض فيه إلى التأصيل المقاصدي عند الأصوليين من القرآن والسنة وعمل الصحابة والتابعين مع الوقوف على أهم ضوابط المقاصد التي تعصم الفكر الاجتهادي.

الفرع الأول : التأصيل المقاصدي عند الأصوليين

إن الالتفات إلى المقاصد في القرآن والسنة، وفي فعل الصحابة والتابعين، واجتهادات المجتهدين يعد من المسلمات وليس دخيلا على الأمة، أو مستحدثا جرت به الأقلام، ونعرج على بعض النماذج لإمكان إدراك الفرق بين النظرة الشرعية لمقاصد الشريعة، والنظرة الحداثية:

أولا: القرآن :

1- قوله تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾**[الذاريات:56]:** الآية تشير إلى مقصد العبادة من الخلق حتى لا يتيهوا في أوحال الماديات وينحرفوا عن الصراط المستقيم فيهلكوا في الدنيا والآخرة.

2- قوله تعالى: ﴿ **يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ** ﴾ **[البقرة:185]**. تقرر الآية مقصد إرادة اليسر وعدم إرادة العسر من الله تعالى رأفة ورحمة بعباده.

3- قوله تعالى: ﴿**رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا** ﴾[النساء:165]

المقصد: إقامة الحجة على الناس يوم القيامة

4- وقوله تعالى: ﴿ **مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون** ﴾[المائدة:6] ، المقصد: الحرج مرفوع والطهارة والنعمة مقصودتان

ثانيا: السنة

1- قوله -: «**إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ**» [1] من المقاصد في الحديث:مقصد التيسير، ومقصد منع التشدد، ومقصد العمل وعدم التواكل.

2- وقوله -: « عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: اطَّلَعَ رَجُلٌ مِنْ جُحْرٍ فِي حُجَرِ النَّبِيِّ - ، وَمَعَ النَّبِيِّ - مِدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ، فَقَالَ: «**لَوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَنْظُرُ، لَطَعَنْتُ بِهِ فِي عَيْنِكَ، إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ البَصَرِ**» [2]، والمقصد في الحديث: عدم هتك حرمات البيوت،وأنها مصونة بحفظ البصر.

3- قَال رسول الله -: « **إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا.**»[3] المقصد في الحديث: أن النهي ليس دائما، بل هو لظرف خاص تعلق بالدافة الذين وفدوا على المدينة وكانوا فقراء.

تعتبر هذه لمحة خاطفة عن بعض مقاصد القرآن والسنة على سبيل المثال لا الحصر، وإلا فقد قال ابن القيم: «والقرآن وسنة رسول الله مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: الدين يسر، رقم: 39 ، ج1، ص 16.

(2) أخرجه البخاري ، كتاب: الإستئذان ، باب: الإستئذان من أجل البصر، رقم: 6241، ج8، ص 54.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب: الأضاحي ، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي ....، رقم: 1971، ج3، ص 1561.

والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة» [1]. ونستشف من هذا العدد الهائل من المواضع في الكتاب والسنة أن الشريعة الإسلامية مبناها على المقاصد التي لا يتم تحقيقها إلا بمراعاة الجدة والتجديد والتفعيل للسياقات، ومراعاة الأحوال والعلل والأهداف، وعوامل الزمان والمكان وقرائن الأحوال، وهذه أمور مرعية منذ نزول الخطاب الشرعي ولا تحتاج إلى من يوهمنا بالجدة والتجديد.

ثالثا: الصحابة و التابعون : إن اتساع رقعة الدولة الإسلامية أدى إلى تداخل العادات وتلاقح الحضارات مما فتح بابا للعديد من النوازل، ونذكر فيما يلي: بعض النماذج التي استعمل فيها الصحابة والتابعون مقاصد الشريعة لمعرفة الحكم الشرعي لهذه المستجدات والنوازل، وذلك لإمكانية تقييم النظرة الحداثية لمقاصد الشرعية، وإدراك بعدها عن فهم الشريعة.

1- جمع القرآن وكتابته في خلافة أبي بكر الصديق، عندما استشهد الكثير من القراء والحفظة في حروب الردة، فخشوا أن يضيع القرآن بموت هؤلاء الرجال، فقرروا هذا الجمع لمقصد حفظ دستور الأمة ومنهجها الرباني.

2- عدم توزيع الأراضي المفتوحة على المقاتلين، في خلافة عمر بن الخطاب -، لمقصد: استغلال هذه الأراضي لصالح المسلمين عامة وليس خاصة، مع أنها كانت توزع عليهم قبل ذلك.

3- التقاط ضالة الإبل والتعريف بها وبيعها، ليعطى ثمنها لصاحبها عند حضوره، وهذا في خلافة عثمان - مع أن الأمر كان يختلف في زمن النبي - حيث تترك سائبة حتى

(1) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص22.

يظهر صاحبها لقوة الوازع الديني عند الناس، أما وقد اختلف حال الناس بعد ذلك فهذا البيع أحفظ لها ولصاحبها، والمقصد من فعل عثمان : حفظ الحقوق وضمان المُتلفات. (1)

الفرع الثاني: ضوابط المقاصد

التفت الأصوليون، وبخاصة المعاصرون إلى ضرورة تحديد ضوابط المقاصد، والمصالح بكل دقة حتى لا تكون عرضة لتلاعب الدخلاء، وحتى لا توظف المقاصد توظيفا مغرضا فتصبح آلة لمحاربة الدين ونقض عراه. وأهم هذه الضوابط:

1- فهم مقاصد الشارع على كمالها: إن الخطأ في فهم المقصد الشرعي وتحديده له عاقبة وخيمة؛ لأن الخطأ سيؤدي لا محالة إلى العبث في ثوابت الشريعة وأحكامها، وهذا الفهم يحصل باستقراء كليات الشريعة وتتبع المصالح التي دعت إليها وليس وليد لحظة عابرة تُوهم صاحبها أنه اكتشف مقصدا، وهذا لا يتأتى إلا لمن حصلت له ملكة واسعة فقهية اجتهادية، يقول الشاطبي: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.» (2)

ولم يقل أحد من الأصوليين أن المقاصد لوحدها تشكل منهجا لاستنباط الأحكام الشرعية، كما يدعي الحداثيون، بل إن هذا المنهج يكتمل بتوفر عناصر أخرى ليست أقل أهمية كمعرفة اللغة العربية والتضلع فيها، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والنظر في مآلات الأحكام، وغير ذلك ... يقول الشاطبي: « الشريعة عربية، وإذا كانت عربية؛ فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم.» (3)

2- مجرد الأوامر والنواهي الإبتدائية التصريحية

(1) ينظر تعليل الأحكام، مصطفى شلبي، مطبعة الأزهر، ص 35- 40.

(2) الموافقات، الشاطبي، ج5، ص41.

(3) الموافقات، الشاطبي، ج5، ص53.

إن الأمر والنهي الصريحين يدلان دلالة مباشرة على أن قصد الشارع هو امتثالهما، لا كما يفعل الحداثيون من إبطال الأوامر والنواهي وتعطيل النصوص يقول الشاطبي: « فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل؛ فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه؛ فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده؛ فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح، وهو الأصل الشرعي.» (1)

3- عدم تعارض الجزئيات مع الكليات:

إن الكليات في الشريعة، إنما تم استقراؤها من الجزئيات، يقول الشاطبي: « إن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها؛ فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به.» (2)

وهكذا جزئيات الشريعة تجمعها كلياتها التي قوامها قصد الشارع، ومن هنا لا نتصور تعارضا بينهما، فيحدث أن يتشبث البعض بالكليات رافضين الجزئيات كما يفعل الحداثيون، يقول الشاطبي: « فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له. » (3)

وإلا فإن أي تعارض بين الجزئي والكلي مؤداه ضياع مقاصد الشريعة ولذلك يقول

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص134.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص175.

(3) المصدر نفسه.

الشاطبي: « ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك الجزئي كذلك أيضا؛ فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة. »[1]

فالمقاصد العامة، أو الكلية معان نظرية تتجسد في مواقع الوجود عن طريق المقاصد الجزئية، فهي أجزاؤها التي تتركب منها، ولكن هذه المعاني والمقاصد الجزئية تعتمد على العلة المؤثرة التي هي عمدة القياس، وهو أمر لا يتأتى إلا بحيازة رتبة الاجتهاد المُسيّج بشروط معتبرة استعصت على الكثير من المحدثين فنادوا بتخطي المقاصد الجزئية بدعوى الاعتماد على الأهم، وهو المقاصد عموما، حتى يفسحوا المجال لأنفسهم مع فقدانهم أهلية الاجتهاد بإغراء الناس بمصطلحات براقة خادعة، وهو أمر مرفوض لأن الكلي لا يُتحصل عليه إلا من جُمَاعِ أجزائه.

3- الوصول إلى المقاصد يكون عن طريق استقراء النصوص الشرعية وليس استقراء الواقع

إن الذي يبحث عن المقاصد عليه أن يستقرئ نصوص الشريعة لا أن ينقب في واقع الناس فيأتي بمقاصد ومصالح وهمية، يقول الشاطبي: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره »[2] ، ويقول محمد الطاهر بن عاشور: «واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطةٌ بحكمٍ وعللٍ راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد »[3]

---

(1) المصدر نفسه.

(2)الموافقات، الشاطبي، ج2، ص 12.

(3) مقاصد الشريعة الاسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، 3/37.

المطلب الثاني: منطلقات الفهم المقاصدي عند الحداثيين وبيان أسسه

سأتعرض فيه إلى فهم الحداثيين للمقاصد، والتركيز على المنطلقات والأسس التي اعتمدوها في تأويلاتهم ونظرتهم.

الفرع الأول: الفهم المقاصدي عند الحداثيين

بدأ الحداثيون معركتهم بالثورة على تراث الأمة كله، حتى أنهم اعتبروا القرآن مجرد نص تاريخي محكوم بزمانه لا يتجاوزه وهذا ما عبروا عنه بمصطلح التاريخانية [1]، وصبّ هؤلاء جَامّ غضبهم على دينهم بكل تهور وجهالة، وهذه بعض أقوالهم:

- يقول محمد أركون: (إن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتَلقى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير مُحوّرة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي -والسوسيولوجي والبسيكولوجي- واللغوي أن يعريها ويكشفها)[2] أين نصنف هذا الكلام ؟ أليس هذا هو جدال كفار قريش؟ قال الله تعالى : ﴿ **حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ** ﴾[الأنعام:25]

- يقول الجابري: «اللغة والعقيدة والشريعة والسياسة، في الماضي والحاضر، تلك هي العناصر الرئيسية التي تتكون منها المرجعية التراثية التي قلنا: إنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربي إلا بالتحرر منها.»[3]

---

(1) يسميهم صاحب كتاب جهالات وأضاليل :جماعة الإيّة والويّ(الإبستمولوجية، الإسلاموي، الماضوي، الفيمونولوجي...) واعتبرها أسلوب صبياني رفيع في التنفخ، ص17، 18.

(2) الفكر الاسلامي قراءة علمية، محمدأركون، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م، ص191 .

(3) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986م، ص 572.

أليس هذا كلاما يدعو إلى التنصل من الدين، يريدنا الجابري أن نتحرر من عقيدتنا؛ ليبث فينا خزعبلاته، وأراجيف أسياده الغربيين.

وعموما لما خسر الحداثيون معركة التاريخانية[1]؛ غيروا استراتيجيتهم، واتجهوا إلى قيادة المعركة من الداخل فرفعوا شعار" المقاصد والمصالح"، وراحوا يؤسسون لنظرية المقاصد بمفهوم مغاير لما أصل له علماء الإسلام، ويبنون أسسهم الواهية، ومن ذلك قول عبد المجيد الشرفي: « ضرورة التخلص من التعلق المَرَضي بحرفية النصوص، ولا سيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث، ويتعين تبعا لذلك الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين..» [2] ، ويبدو أن المقاصد عند الحداثيين مجرد كلمة خالية من الضوابط والجدية، يقول أحمد إدريس: « لو راعى العلمانيون نظام المقاصد وقواعدها وقوانينها لما خرجوا بارتجالات عبثية ينسبونها إلى دين الله عز وجل.» [3]

الفرع الثاني: منطلقات وأسس الحداثيين

1- تحريك البنية إلى الداخل

يقول حسن حنفي: « وتعني تحريك البنية، هز البنية القديمة التي تم تثبيتها في عصر الشروح والملخصات والتي استقرت وأصبحت هي بنية علم أصول الفقه ذاته، فقد توقفت بعدها.» [4]، وجسد هذا التحريك في مشروع "التراث والتجديد" الذي يهدف إلى إنهاء مرحلة النصوص وشروحاته المسؤولة عن التخلف والتقليد – على حد زعمه

---

(1) أصلها التاريخية، وهي مصطلح فلسفي غربي يعني: أن كل شيء محجوز في دائرة تاريخه، وكل الحقائق تتطور مع التاريخ، حتى الدين والأخلاق، نفيا منهم للثوابت.

(2) لَبِنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، ص 162.

(3) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم ، ط1، 2007م، ص 406.

(4) من النص إلى الواقع، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2004م، ج1، ص 308.

– فاستعملوا لذلك عدة مصطلحات نحو: " تبديل البنية "، أو " البنية البديلة"، ولكن لما كانت هذه المصطلحات تفضح مخططاتهم استبدلوها بمصطلحات أخف ليتستروا من ورائها للوصول إلى أهدافهم نحو: " تعديل البنية " والدليل على ذلك قوله: « فإنه حكم قيمة وإن كان أيضا وصفا لواقع ، فقد وضع أهل السنة أصولا جامدة ممثلة في الأدلة الشرعية الأربعة ومنطق محكم للألفاظ إلى تعيين خماسي محكم لأحكام التكاليف.» [1] أهذا تعديل أم تمييع؟ فها هو حسن حنفي يؤكد مرة أخرى تهميشه للنص، فيقول: «فإذا كان ترتيب القدماء ترتيبا تنازليا من النص إلى الواقع فإن ترتيب المحدثين تصاعدي من الواقع إلى النص، فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل الأول في التشريع للواقع المعاش ..فإن استعصى على العقل الاستدلال .. يمكن حينئذ الاهتداء بالنص لَعَلّه يعطي حدسا أو رؤية تفيد في استدلال العقل على المصالح العامة.»[2]

فالعقل عند الحداثيين في الرتبة الأولى ويأتي النص بعده وبصيغة تمريضية مشككة في قدرة وفاعلية النص، إذ قال: لعلّه يعطي حدسا أو رؤية تفيد في الاستدلال، وبعد هذا التشكيك ينتقل إلى إلغاء النص تماما فيقول: « التجارب الإنسانية التي يعيشها المسلمون في هذا العصر بأزماته وتحدياته تحتم أن يكون العقل هو المصدر الأول من مصادر التشريع من أجل تشجيع الأمة على الاجتهاد وحتى لا يحجب النص بين العقل والواقع فيضيع الواقع في سوء فهم النص لغة أو تنزيلا أو نسخا.» [3]

ألا يعتبر هذا تصريحا مفضوحا يدل على علمانية سافرة يحاول أصحابها تجريد المسلمين من ثوابت عقائدهم الصحيحة التي تقضي بقداسة الوحي (النص)، هو

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 309.
(2) المرجع نفسه، ج2، ص 119.
(3) المرجع نفسه، ج2، ص 124.

يُصدّر العقل على النص مخافة ضياع الواقع، وهو في الحقيقة هلاك للواقع؛ لأنه سيصبح واقعا مهوسا بالانحلال والتفسخ والبعد عن القيم الأخلاقية بدعوى العصرنة.

2- التنويه بمطلق المقاصد والمصالح: لمّا وجد الحداثيون أنفسهم محاصرين بعلم أصول الفقه ومباحثه العميقة من دلالات الألفاظ إلى مصادر الاستدلال وقواعده المنضبطة، راحوا يشيدون بنظرية المقاصد، وظنوا أنها ستكون طَوْعَ أهوائهم، ولكن على الرغم من كثرة أقوالهم حول أهمية المقاصد والمصالح إلا أنهم لم يعطوا لها تعريفا، ولم يحددوا لها ضوابط، بل تركوها مصطلحات فضفاضة بلا تأصيل ليسهل عليهم تداولها بالكيفيات التي يريدون ومن الأخطاء التي وقعوا فيها:

أ- تقديمهم المصلحة على النص، وأي مصلحة وإن كانت وهمية، فالمصلحة عندهم متغيرة حسب الأفراد والظروف، وبالتالي فهي تابعة للأهواء والشهوات بعيدة عن كل الضوابط والمقومات التي حددها الأصوليون بناء على استقراء نصوص الشرع حتى تتكيف الوقائع وفق مقاصد الشارع، ولكن مراد الحداثيين هو إنزال قداسة النص والتقليل من شأنه في النفوس، وجعل الأهواء والوقائع هي الحاكمة على النصوص، يقول حسن حنفي: «المصلحة هي أمور إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان.»[1] كلامه هذا ليفسح المجال لنفسه، ويقتحم باب الاجتهاد فيفرع التفاريع بناء على هذه المصلحة الإضافية التي لا ضابط لها سوى أهواء النفوس، وهو دعوة صارخة إلى إلغاء المصلحة المنضبطة بضوابط الشرع.

ب- المصلحة عندهم هي المصلحة الدنيوية المادية فقط ولا اعتبار للمصالح الأخروية، وهنا يفتحون بابا للشهوانية والحيوانية ، يقول حسن حنفي: «والمصالح والمفاسد يتعلقان

(1) من النص إلى الواقع، حسن حنفي، ج2، ص 487.

بأمور الدنيا.»[1]

جـ – المصلحة هي المصدر الأول للتشريع فهم يجعلون مصادر التشريع المعروفة الكتاب والسنة والقياس والإجماع تحت سلطة المصلحة يقول: الجابري: « فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلها.»[2] فالمصلحة عندهم الأساس، والنص تابع لها لأنه ثابت والمصلحة متغيرة[3] كل هذا لعدم قدرتهم على الاستنباط من هذه المصادر، فالقوم لا علم لهم بأصول الشريعة ولا لغتها فاستنجدوا بمطلق المصلحة لتمرير مخططاتهم والحط من سلطة النصوص وإعلاء سلطة العقل تمهيدا لإلغاء النصوص وإعلان العلمانية السافرة.

3- التترس بالاجتهادات العمرية : أشاد الحداثيون بمطلق المصلحة إلى درجة الصياح بالاجتهادات العمرية، واعتبروها تخليا عن النص مقابل المصلحة، أو قل إلغاء للنص وتقديما للمصلحة، ووقعوا في وهم وخلط شديدين إزاء تفسيراتهم لهذه الوقائع، ونذكر من هذه الاجتهادات التي احْتَفَوا بها ما يلي:

أ- تعطيل عمر حد السرقة عام الرمادة، يقول الصادق بلعيد: «حكم عمر بما لا يطابق صريح النص القرآني.»[4] ويقول: أنور خلوف: «وعمر لم ينصع للآيات في سهم المؤلفة قلوبهم، وحد السرقة.» [5]

---

(1) المرجع نفسه، ج2، ص488.

(2) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م، ص170.

(3) ينظر: حوار المشرق والمغرب، حسن حنفي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990م، ص195.

(4) القرآن والتشريع، الصادق بلعيد، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2004م، ص 47.

(5) القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي، أنور خلوف، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997م، ص 25، 26.

وما علموا أن عمر جاء بالنص ليطبقه عليهم فما وجد سراقا أمامه (تحقيق المناط مفقود)؛ إذ أنه وجد أناسا داهمهم الجوع فأخذوا ما يقتاتون به، وهنا مصلحة النفس مقدمة على مصلحة المال، وبحجة أخرى أن عمر لا تهمه مصلحة أي كان في مقابل حدود الله ولكنه نظر إلى قوله -: **«ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ، مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِذَا وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ إِذَا أَخْطَأَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ»**[1]

وهو هنا اعتبر المجاعة الشديدة شبهة يدرأ بها الحد، فهو بذلك في قمة العمل بالنص.

ب- إيقاف عمر سهم المؤلفة قلوبهم: يقول طيب تيزيني: «قام عمر بإيقاف مفعول آيتين قرآنيتين، تتصل الأولى منهما بقطع يد السارق، وتتعلق الأخرى بمنح المؤلفة قلوبهم أموالا.» [2] ويقول القمني، وهو يتحدث عن عمر الخليفة: «بل وصل به الأمر إلى إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم رغم نص الآية.» [3]

كل ما في الأمر أن عمر – اعتبر هذه الفئة انقضت ولم يعد لها وجود، فقد رأى في زمنه أن الإسلام صار في منعة وقوة، فلم يعد هناك وجود لهذه الفئة، فالمسألة من باب تحقيق المناط أيضا، فالآية التي حددت الأصناف الثمانية أعطت بذلك مساحة واسعة لإعطاء الزكاة فلنفرض عدم وجود ابن السبيل أو عدم وجود الغارمين فلا ينقص ذلك من تطبيق النص شيئا فيكفي أن نعطي الزكاة لواحد من الثمانية، فمن شرط إمضاء الحكم تحقيق مناطه.

---

(1) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الحدود، باب: في درء الحدود بالشبهات، رقم 28502، ج5، ص512، حكم الألباني : ضعيف، في ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ج38، ص259.

(2) النص القرآني أمام إشكالية البِنية والقراءة ، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ط1، 1997م، ص 375.

(3) الفاشيون والوطن، سيد القمني،المركز المصري لبحوث الحضارة، ط1، 1999م، ص 89.

جـ- قتله الجماعة بالواحد: فإذا اشترك جماعةٌ من الناس في قتل معصومٍ عمدا، فإنهم يُقادون به جميعا، أي يقام حد القصاص عليهم جميعا، قال ابن رشد في بداية المجتهد:« وأما قتل الجماعة بالواحد، فإن جمهور فقهاء الأمصار قالوا تقتل الجماعة بالواحد، منهم مالك وأبو حنيفة، والشافعي، والثوري، وأحمد، وأبو ثور وغيرهم، سواء كثرت الجماعة أو قلت، وبه قال عمر، حتى روي أنه قال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا. وقال داود وأهل الظاهر: لا تقتل الجماعة بالواحد، وهو قول ابن الزبير، وبه قال الزهري، وروي عن جابر.» (1)

احتفى الحداثيون في جميع المناسبات بموقف عمر هذا، واعتبروه قد آثر المصلحة على النص، يقول البوطي موضحا موقفهم: « قولهم إنه قضى بقتل الجماعة بالواحد معارضا بذلك قوله تعالى: ﴿ **ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ** ﴾[البقرة:178] أو قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ ...**﴾[المائدة:45] ترجيحا للمصلحة الداعية لذلك. » (2) ويرد البوطي عليهم فيما ملخصه: أن آية البقرة إخبار عن شريعة قوم موسى، وآية المائدة تتحدث عن أنواع القصاص، وليس فيهما نفي قتل الجماعة بالواحد، ثم إن الله تعالى جعل القتل علة للقصاص، وعليته ثابتة بطريق النص، ومما لا ريب فيه أن كل فرد من الجماعة التي اشتركت في قتل الواحد يُعد قاتلا، كما لو حلف أن لا يقتل شخصا ثم اشترك مع آخرين في قتله حنث في يمينه، وهذا باتفاق عامة الفقهاء، يحنث لأنهم اعتبروه قاتلا باشتراكه في القتل. (3)

4- التأويلية الجديدة للتراث الإسلامي : حدد علماء الأصول معنى التأويل وتحدثوا

---

(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، دار الحديث، القاهرة، 2004م، ج4، ص 182.

(2) ينظر: ضوابط المصلحة، البوطي، ص147.

(3) ينظر: ضوابط المصلحة، البوطي، ص 147.

عنه بإسهاب وتعرضوا لشروطه وضوابطه، ولكن مع الحداثيين نحن أمام نوع آخر من التأويل، التأويل الذي يحرفون به الكلم عن مواضعه، التأويل الذي يريدون به نسف الشريعة كلها بمسميات خادعة كـ "إعادة قراءة التراث الإسلامي" و " تجديد الفكر الإسلامي"كل هذا في عباءة التاريخية التي يسقطون بها النص ويحبسونه في إطاره الزماني والمكاني حسب دعواهم، فلا غرابة أن يتقول حداثيو الاستشراق على الإسلام؛ لأن دافع الحقد يوغر صدورهم ويهيج عقولهم، ولكن الأغرب أن يتقمص هذا الدور الحداثيون العرب! إن الإستراتيجية التي اتبعها المستشرقون في تقولهم وتحريفهم للإسلام أطلق عليها الفيلولوجيا الاستشراقية، والتي سطع نجمها في القرن التاسع عشر في الفكر الغربي، ومن أهم تقنياتها[1]:

أ- التوفيد: أي إرجاع كل شيء في الإسلام إلى ثقافات سابقة بمعنى اعتبارها وافدة، والغريب أنهم لم يقدموا برهانا واحدا على صدق دعواهم، والأغرب أن حداثيي العرب اجتروها بكل هذيان وشرود، والأمثلة كثيرة، نذكر منها قول المستشرق سانتلانا: «العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان، وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان.» [2]، ويقول المستشرق أوليري: «أثّر الفكر اليوناني في الفقه، فجاءت نظريات فقهاء المسلمين مصطبغة بالآراء المستقاة من القانون الروماني.»[3] ، ويعاد تصنيع وتكرير النفايات الاستشراقية في بلادنا من قبل هؤلاء الحداثيين، وعلى رأسهم الجابري ، إذ يقول: «ورثت الثقافة العربية الإسلامية كل علوم المعقول واللامعقول في الثقافات القديمة.»[4]

كما سار هشام جعيط الحداثي التونسي على نفس الخطى قائلا: « فإن التأثيرات المسيحية

---

(1) ينظر: التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1، 2014م، ص133 – 198.

(2) المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، دافيد سانتلانا، ت: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، ط1981،1م، ص27.

(3) علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، أوليري، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ص193.

(4) نحن والتراث،الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993م، ص304.

على الخطاب القرآني أهم بكثير من التأثيرات اليهودية ، ..إن أهم المؤرخين من مثل فلهاوزن وتورأندري يقررون قوة التأثير المسيحي، وهم محقون في ذلك.» [1] والحقيقة أن تقنية التوفيد ليست جديدة، بل هي عين ما مارسه المشركون زمن النبي -: قال تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ**﴾[الأنفال:31].

ب- التسييس: وهو اعتبار علوم التراث الإسلامي حصيلة صراع سياسي، أي أنهم أولوا كل الأفكار الإسلامية بدوافع سياسية مصلحية دون أي دليل، بل لتحقيق أغراضهم افتراء وتخرصا، يقول جولد زيهر: « أخبار الروايات التي تبدو في قالب أبعد ما يكون عن الريبة، حتى في سيرة الرسول ومغازيه، وفي تاريخ الإسلام القديم، تواري في طياتها ميول الأحزاب والاتجاهات المختلفة.»[2]، ويضرب الحداثيون العرب على هذه الأوتار فهاهو الجابري يعيد تصنيع هذه التقنية الاستشراقية فيقول: «فاللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة.»[3]، يتهمون غيرهم بالتخاذل السياسي، وينسون أنهم غارقون حتى النخاع في التملق السياسي[4] .

5- إيهام ربط التقدم التكنولوجي بالحداثة: يوهم الحداثيون الغربيون في كتاباتهم أن الحداثة والتخلص من قيود المسيحية هي التي أدت إلى التقدم والاكتشافات التي صارت

---

(1) تاريخ الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م، ص162- 163.

(2) مذاهب التفسير الإسلامي، جولدزيهر،مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط 1955م، ص81.

(3) تكوين العقل العربي، الجابري، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984م، ص346.

(4) الجابري كنموذج للتملق السياسي، ينظر: التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، ص 206-210.

عنوان الرفاهية والغلبة في حياتنا المعاصرة [1] ، محاولة تضليلية لفرض الحداثة طالما أنها تقود إلى التقدم، وينخدع الحداثيون العرب بمثل هذه الأوهام ويعملون بكل ما في وسعهم على إبعاد النص الديني والدعوة إلى التقليد الغربي بكل حماقة.

إن التقدم التكنولوجي كان نتيجة طبيعية لحركة علمية واسعة في عصر النهضة ولا علاقة له بالدين ولا بغيره، والدليل أن شعوبا كثيرة تعيش في ذيل التخلف وهي كافرة وملحدة فلماذا لم تتقدم إذن، إن التقدم العلمي له علاقة بالإمكانيات المتاحة لدى الشعوب وقدرتها على العمل والتفكير.

6- اعتمادهم على العقل والأوهام في معرفة واستنباط المقاصد

من المعلوم أن من طرق الكشف عن المقاصد استقراء النصوص وتتبع العلل، ثم يأتي بعد ذلك الاستنباط بالعقل حتى لا نبطل مفعول النصوص، ولكن عند الحداثيين تعرف المقاصد بالعقل دون الالتفات إلى النصوص، فهم يمجدون العقل ولو على حساب الإطاحة بالنصوص، والعقول كما نعلم تختلف في تقدير المصلحة، ومنه تتعدد المقاصد وتضيع النصوص وتكثر الأوهام وتتفشى العبثية.

فالنص لا يتعارض البتة مع المقاصد الشرعية لأنه يتضمنها، أما مع المقاصد الوهمية فالنص مقدم عليها في حالة التعارض. يقول الشاطبي: «فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكما شرعيا ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان.» [2] ، ويقول أيضا: «فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع.» [3]

---

(1) ينظر: نقد آلان تورين للفكرة في كتابه نقد الحداثة، ص20.

(2) الموافقات، الشاطبي، ج2، ص 457.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص93.

إن الشاطبي الذي أشادوا به وبإبداعه في علم المقاصد، يسحق دعواهم المقاصدية، حيث أنه يصف أي فكر ينطلق من العقل ليلغي النص أنه فساد كبير وخروج عن مقاصد الشارع، وهو ما ينطبق تماما على الفكر الحداثي فهلا اتبعوه ومجدوه في هذا الموضع؟!

المبحث الثالث: نماذج لاستعمال المقاصد والمصالح عند الحداثيين والرد عليها

في هذا المبحث سأتناول نموذجين من التيار الحداثي، الأول: عبد المجيد الشرفي وتأويلاته المقاصدية التي يقوض بها أركان الإسلام مع الرد عليها، وكذلك نموذج شحرور وتلاعبه الرياضي بالمواريث مع الرد عليه.

المطلب الأول: تأويلات الشرفي المقاصدية والرد عليها

سعى الشرفي جاهدا لتقويض أركان الإسلام واحدا واحدا بالاتكاء على مقاصد وهمية حددها من تلقاء نفسه وأسقطها على نصوص ثابتة قطعية الدلالة، فأبطل الحدود بمبررات لا معنى لها إلا مرض الرجل مرضا عضالا، وفيما يلي نتعرض لرؤيته لأركان الإسلام وحدوده:

1- إقام الصلاة: رفض الشرفي الانضباط في الصلاة بالعدد والكيفية المحددتين في السنة، فللمسلم أن يصلي العدد الذي يريد وبالكيفية التي تعجبه، فهو لا يعترف بالأوامر الإلهية، فيتصرف في كيفية وعدد الصلوات حسب ظروف الأشخاص وإمكانياتهم ، خمس صلوات للقادرين وأقل لمن دونهم، بل هو يدعو حتى إلى الإعراض عن الصلاة، يقول الشرفي: « والمهم أن النبي كان يؤدي صلاته على نحو معين، فكان المسلمون يقتدون به، إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة للالتزام بذلك النحو...» [1] ويؤكد أن هذه الصيغة التي كان عليها النبي وأصحابه ليست لكل المسلمين فيقول:« فهي تبقى الصيغة المثلى لصنفين من المسلمين: من يعتقد بوجوبها على

(1)الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م ، ص62.

نحو ما رسخته السنة الثقافية[1] ، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة إلا أن أصنافا أخرى من الناس، ممن أعرضوا عن الصلاة أو يعيشون تمزقا بين الواقع والمنشود، ألا يحق لها أن تكون وفية لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرره السلف في هذا الشأن بكل تفاصيله؟!» [2]

فما المقصد الذي بنى عليه الشرفي حكمه هذا أهو التيسير على الناس ؟ أم هو رفض للتشريع الرباني؟! وكان الأولى أن يقترح الشرفي مقاصده الخيالية لأجل سد القوانين الوضعية، وقوانين هيئة الأمم المتحدة، وما تحمله من جور؟

إن تحديد عدد وكيفية الصلوات أمر تعبدي لا دخل للمكلف فيه، وإلا فلنتصور أنهما غير محددين سيتفاوت الناس في الأداء وربما يتخاصمون، ويحاول كل طرف أن يقنع الآخر بطريقته وكيفيته، وعندئذ يضيع مقصد الراحة والطمأنينة في الصلاة، ولنقارن بين قول الشرفي هذا وبين قول الشاطبي : «وأما العاديات وكثير من العبادات أيضا، فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ **إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط**، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباب معلومة لا تتعدي، ...، فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.» [3]، ويقول الغزالي:« وأي مصلحة في تقدير المغرب ثلاث ركعات، والصبح بركعتين، وفي تقدير الحدود، والكفارات، ونصب الزكوات بمقادير مختلفة؟ لكن علم الله تعالى في التعبد لطفا استأثر بعلمه، يقرب العباد بسببه من الطاعة، ويبعدون به عن المعصية، وأسباب الشقاوة.» [4] ولا أدري لم طرح الشرفي علامة الاستفهام والتعجب بعد مقولته

---

(1) يكرر الشرفي كثيرا كلمة السنة الثقافية، وكان الأولى أن يقول السنة الصحيحة وهو يستعمل هذه اللفظة لأنه يعتبر السنة ثقافة عامة وليست تشريعا.

(2) المرجع نفسه، ص63.

(3) الموافقات، الشاطبي، ج2، ص526.

(4) المستصفى، الغزالي، ص284.

تلك، أهو يتعجب من المسلمين الملتزمين بالعدد والكيفية حسب ما ورد عن النبي – حيث قال: «..**وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي..**» [1] ، أم هو يتعجب من جهالاته وأضاليله التي ما سبقه بالقول بها أحد من العالمين.

إن تحديد العدد والكيفية ثابت في السنة الصحيحة، ونحن نتبعها لأن الله أمرنا بذلك قال الله تعالى: ﴿ **وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟** ﴾[الحشر:7]، ولا نتعجب لأن الشرفي لا يؤمن بالسنة فهاهو يقول مغاضبا: « إن نصوص السنة عوملت نفس معاملة النص القرآني واعتبرت ملزمة للمسلم.» [2] ، ويقول: « إن شأن هذا الحديث لعجيب حقا! فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمره بألا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس. أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته.»[3]، إن الشرفي بهذا التصريح قد خرج في ثوب القرآنيين؛ لأنه يرى أن القرآن وحده هو النبراس الذي يهدي المسلمين، ولما يتفرد بالقرآن يزج به في غياهب التاريخانية، وما علم أن النهي كان في بداية الدعوة حين خيف اختلاط الحديث بالقرآن فلما أمن ذلك أذن في الكتابة، وقيل إنما نهى عن كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة لئلا يختلط فيشتبه على القارئ، ومن ناحية أخرى ما انتبه هذا المسكين أنه يرفض الاعتماد على الأحاديث وحجته في هذا الرفض الاعتماد على حديث، لقد أوقع نفسه في تناقض منطقي دون أن يدري .

2- **إيتاء الزكاة:** رَدَّ أنصبة الزكاة التي جاء بها الوحي فيقول: « والأمر نفسه ينطبق

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أخبار الآحاد، باب: ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان و.. ، رقم7246 ، ج9، ص86.

(2) تحديث الفكر الإسلامي، الشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2009م، ص21.

(3) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي، ص 176.

على الزكاة، إذ لم يحدد القرآن مقاديرها ولا قصد تعيين كل ما ينبغي أن تؤدى عنه، بينما يبقى المبدأ صالحا على الإطلاق ويدل على وجوب التضامن بين الأغنياء والفقراء، أما الوقوف بالزكاة عند أصناف المال الموجودة في عهد النبي وعند وجوه إنفاقها فلا يدل على أقل من ضيق الأفق ومن تجاهل المقصد منها.»(1)

إن إعطاء الزكاة ليس تفضلا ومنة من الأغنياء على الفقراء، إنما هو أمر تعبدي بأمر إلهي، يقول تعالى:﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ..﴾[التوبة:103] ، ولم يقل الفقهاء أبدا أن أصناف المال التي تعطى فيها الزكاة هي المحددة في عهد النبي – فقط، بل توسعوا في الأمر وناقشوا مستجدات كثيرة وأفتوا فيها فتاوى شرعية، أما وجوه إنفاقها فطالما تم التحديد من الشارع فلم يعد للشرفي ولا لغيره أن يزيد أو ينقص، وحتى وإن لم توجد الأصناف الثمانية في بلد ما يبحث عنها في بلد آخر.

3- صوم رمضان: على حد زعم الشرفي، للمسلم أن لا يصوم شهر رمضان فهو مخير بين الصوم وعدمه، يقول الشرفي: « إن صوم رمضان مما حث عليه القرآن بصيغ مختلفة...إلا أنه ترك الباب مفتوحا لعدم صومه والتعويض عن هذا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين.» (2) ، ولو أنه عاد إلى كلام الفقهاء لفهم المسألة وتعلم درسا يعرفه الصغار قبل الكبار ولكن تغطرسه ورفضه التام لأقوال الفقهاء جعله يقول كلاما تافها كهذا، فالآية التي أخذ منها هذا الفهم : ﴿.. **وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾[البقرة:184] **منسوخة بالآية:** ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ**﴾[البقرة:185] ، ثم إن الفقهاء قالوا في قوله تعالى " يطيقونه" أي لا يطيقونه فواضح أن الشرفي تُعْوِزه اللغة العربية كشرط للاجتهاد.

(1) المرجع نفسه، ص63.

(2) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي، ص64.

4- الحج: يستهتر بمناسك الحج، وبخاصة تحلل الحاج من رمي الجمرات، يقول الشرفي: « إن الحج هو من الطقوس التي كانت تمارسها العرب قبل الإسلام، فتبناها الإسلام وأضفى عليها معنى جديدا منسجما مع التوحيد، ومع ذلك لا يمكن إنكار ما بقيت تحتوي عليه مناسك الحج من رواسب الذهنية الميثية الضاربة جذورها في القدم، ونقصد بالخصوص ما فيها من رجم للشياطين ومن هدي.» [1] إن الذي لم يذق حلاوة الإيمان سيجد في نفسه غلظة وجفاء فيهذي بمثل هذا الهراء، ألم يعلم أن رمي الجمرات مقصده الشرعي: ذكر الله

5- الحدود: يدعي الشرفي أن الحدود في الإسلام صالحة فقط في ذلك الزمان، أما في عصرنا فلنا أن نبدلها بالسجن تماشيا مع الدولة العصرية، ومن أقواله:

أولا: في القصاص: « وإن تعويض عقوبة الإعدام في هذه الحالة بالسجن أو غيره لا يتنافى والمبدأ القرآني العام.» [2] **ثانيا:** في حد السرقة: « إن قطع يد السارق، مثله مثل أية عقوبة أخرى، ليس مقصودا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة.» [3]

ثالثا: في حد الزنا: «وقد قصد بهذا العقاب منع شيوع الفاحشة واختلاط الأنساب في مجتمع كان يعير نقاوة النسب أهمية بالغة ، على غرار كل المجتمعات البدوية ، ولم يكن الرجال في حاجة فيه إلى العلاقات الجنسية غير المشروعة.» [4]

إن الشرفي غيّر أحكام الشريعة قطعية الثبوت قطعية الدلالة، مع أن هذه الآفات التي تنخر في كيان الأمة وفي نظام المجتمع ليس لها من علاج على الإطلاق إلا الذي

---

(1) المرجع نفسه، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص68.

(3) المرجع نفسه، ص70.

(4) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي ، ص84.

حدده القرآن، فالقصاص لحفظ النفوس وإلا لغاصت الدماء حتى الركب في المجتمع بدافع الثأر أو النعرات الجاهلية، وحد السرقة لحفظ المال؛ إذ تدل الوقائع المعاصرة أن السجون ليست هي الحل على الإطلاق، بل هي مدارس لتطوير وتعلم مهارات السرقة في حين أن عقوبة قطع اليد هي وحدها الكفيلة بحفظ أموال الناس، ولو خيّرنا كل من سُرق وعلى رأسهم الشرفي لاختار قطع اليد على السجن، أمّا حديثه حول عقوبة الزنا فهو كلام مبتذل لا قيمة له إِذ هو دعوة إلى الإباحية والسفور واختلاط الأنساب، وهذا بعيد كل البعد عن مقصد الشريعة من عقوبة الزنا، وهو حفظ الأنساب التي تَبْقى لها مكانتها في المجتمعات البدوية كما يدعي، وفي غيرها من المجتمعات على مر العصور والأزمان.

فالشرفي بنظرته المقاصدية المزعومة قد دك كليات الشريعة واحدة واحدة بدءا بمقصد حفظ الدين إلى حفظ النسل والعِرض وغيرها، وهو بهذا قد أعمل معول الهدم لنظرية المقاصد عند الشاطبي التي مجدها أسلافه وأضرابه.

المطلب الثاني: تحريف محمد شحرور نصوص المواريث بدوال رياضية والرد عليه رياضيا

هَدَم شحرور نظرية الإرث في الشريعة الإسلامية، وقلبها رأسا على عقب، وهذا ما سأحاول عرضه في هذه العجالة، كما سأتعرض للرد عليه رياضيا.

الفرع الأول: تحريف شحرور نصوص المواريث

1- تفسيره لقوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ**﴾[النساء:11] على عكس ما قرره كل الفقهاء، وذلك بإيراده دالة رياضية مزعومة فيقول: «ولا بد لفهم أحكام الإرث وقوانينه، من فهم الهندسة التحليلية والتحليل

الرياضي والمجموعات، ولا بد من فهم التابع والمتحول في علم الرياضيات، الذي تمثله المعادلة التالية: ع = تا(س) التي تعني أن (س) تأخذ قيمة متحولة، وأن (ع) تابعة لـ(س)، وأن قيمة (ع) تتغير وتتحول تبعا لتغير وتحول قيمة(س).» [1]

وبناء على هذه المقدمة الرياضية عاث في تفسير هذه الآية فسادا فقال: (حصة الذكر تكون ضعف حصة الأنثى في حالة واحدة فقط ..وذلك كلّما كان عدد الإناث ضعف عدد الذكور) [2] وعبر عنها رياضيا: ن/م = 2 .

2- وفسر قوله تعالى : ﴿**فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ**﴾ بأنه إذا كان عدد الإناث أكبر من ضعف عدد الذكور هنا فقط تأخذ البنات ثلثي التركة [3] وعبر عنه رياضيا : ن/م > 2 .

3- وفسر قوله تعالى: ﴿ **وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ** ﴾ بأنه إذا ترك المتوفي أنثى واحدة، فالحكم الإلهي في هذا الاحتمال أن تأخذ النصف، وأن يأخذ الذكر النصف الآخر من التركة، وعبر عنه رياضيا: ن/م =1 [4]

الفرع الثاني: الرد الرياضي على شحرور نرد عليه في النقاط التالية :

1- إن تفسيره للآية 11 من سورة النساء يعتبر قلبا وتحريفا للمقاصد الشرعية في توزيع التركات، وتقديما للمقاصد والمصالح الوهمية المبنية على خيالات ممثلة في المغالطات الرياضية التي انطلق منها، تكريسا للمفاهيم الحداثية المناقضة للشرع، والتي تدعو إلى المساواة بين الذكر والأنثى في تقسيم التركة.

---

(1) نحو أصول جديدة للفقه الاسلامي، محمد شحرور، دار الأهالي للطباعة، ط1، 2000م، ص235.

(2) المرجع نفسه، ص 236.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 239.

(4) ن: رمز بها إلى عدد الإناث، ع: رمز بها إلى عدد الذكور، س: ترمز للمتغير، ع: ترمز للتابع الذي يتعلق بالمتغير.

2- أَحْضر كل هذه الترسانة الرياضية: الهندسة التحليلية والتحليل الرياضي والمجموعات والدوال من أجل تقسيم تركة أولاد الميت، مع أن عبارته ع = تا(س) والتي سماها دالة مجرد استعراض عضلات لأن الدالة في الرياضيات لا بد أن تعطى عبارتها أي ع = تا(س) = ... مكان النقط يكتبون عبارة الدالة وإلا فما عرّفنا شيئا، وهو لم يكتب عبارة الدالة فهو استهلاك كلامي فقط، ويصر على حكاية الدوال فيقحم بعد صفحات من هذا الموضع دالة أخرى هي ع= 1/س ويرسم بيانها مع أنه اشتقها خطأ فقد قال: ع' = 1/س^2 ، وهي في الحقيقة ع' = -1/س^2 ، وأقحم دالة أخرى ع= 2/س وراح يوظفها بكل سفسطة في تقسيم التركات.

3- من أين جاء بهذه النسبة ن/م ؟ من أيّ شرْعٍ اكتتبها ؟ هي لا محالة من محض خيالاته و سفسطته الرياضية، الله يقول : ﴿**فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ**﴾، وكل المفسرين يفسرونها على أن المتوفي إذا ترك بنات فقط حيث عدد هن أكبر من 2، فإنهن يرثن الثلثين، وهو يفسرها: إن كانت نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور أكبر من 2، هذه طلاسم شحرورية تخالف تماما معنى الآية .

4- هو يدعي أن هذا التقسيم الثلاثي لهذه النسبة قد غطى جميع الحالات فيقول: (إلى هنا يكون سبحانه قد غطى في وصيته جميع الحالات الثلاث الممكنة للأنثى) [1]

نقول له هناك حالتان ناقصتان لم تناقشهما ولم تلتفت إليهما لأنهما يبينان خطأك الفادح: الأولى: 0 < ن/م < 1 ، والثانية: 1< ن/م < 2، ويضرب مثالا فإذا به يسقط في احدى هاتين الحالتين، ومثاله هو: توفي رجل عن زوجة وثلاث بنات و ابنين ، فبما أن عدد البنات ثلاث فوق اثنتين كان من المفروض أن يعطيهن الثلثين . لكنه تهرب باعترافه قائلا: « كما نلاحظ أننا لم نستطع تطبيق قانون ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوقَ ٱثنَتَينِ

[1] نحوأصول جديدة للفقه الاسلامي، محمد شحرور ، ص 237.

فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾، رغم أن عدد الإناث البالغات [1] في هذه الحالة أكثر من اثنتين.» [2] فماذا فعل لتقسيم التركة التي أمامه أعطى الزوجة الثمن، والثلاث بنات النصف والابنين النصف (بالتساوي)، فمن أين جاء بهذا التساوي؟ يكون عندئذ قد ناقض نفسه؛ لأنه قرر سابقا في تفسير الآية أن البنات يأخذن النصف إذا كانت النسبة ن/م = 1 وهي هنا تساوي 1,5 فهي تختلف عن 1 ومع هذا أعطى البنات النصف.

هذا مثاله أما مثالي الذي أبين به خطأه الفادح فهو: توفي رجل عن زوجة وبنت و عشرة أبناء ، فحسب تفسيره النسبة ن/م = 0,1 وهي في المجال الذي لم يغطه، فهذه الحالة كمثاله السابق، فماذا فعل قسم بينهم بالتساوي عندئذ ستأخذ البنت النصف 2/1، والعشرة أبناء يأخذون النصف أي أن البنت أخذت 10 أضعاف ما أخذ كل ابن .أيّ عدالة هذه ؟ أقاموا الدنيا وأقعدوها عندما أخذ الابن ضعف ما أخذت البنت فكيف والحال في هذا المثال أن البنت بتقسيمهم المزعوم تأخذ 10 أضعاف الابن، ويقرر أن فائدة طريقته هي: « ولن نضطر إلى الوقوع في مهزلة الرد والعول.»[3]

5- يورد على صحة أقواله اثنى عشر مثالا، يفتخر في كل مرة أنه تخلص فيها من العول والرد [4] ، وعندما أعدت حلها بالطريقة الصحيحة التي حددها الفقهاء وجدته قد أخطأ فيها جميعا، وقد وقع في الرد في الأمثلة : 6، 7 و8، ومع هذا يقول مهزلة الرد !! وثالثة الأثافي أنه يقسم التركة بطريقة تلميذ لم يدرس الرياضيات أبدا مع

---

(1) البالغات، هذه طامة أخرى عنده حيث يقول : المقصود بالنساء في الآية البالغات فقط ، وأما الصغار فيخضعن للوصية إن شاء صاحبها.

(2) المرجع نفسه، ص 289.

(3) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، ص 262.

(4) المرجع نفسه، ص 288- 293.

أنه يدعي معرفة الرياضيات، وللاختصار نناقشه فيما يأتي في مثاله الأول، وباقي الأمثلة سار فيها على نفس المنوال.

في المثال الأول الذي هو: توفي رجل عن زوجة وأم وابنين و بنت، وترك 100 ليرة، يقسم التركة كما يلي: « نعطي الزوجة الثمن، أي 100 : 8 = 12,5 فيبقى 87,5 ، نعطي الأم السدس، أي 87,5 : 6 = 14,58 فيبقى 72,92 نصفها للذكور 36,46 ونصفها للإناث 36,46 وبما أن عدد الإناث في هذه الحالة التي أمامنا يساوي واحدا، فهذا يعني أن حصة الأنثى تساوي 36,46 ، وبما أن عدد الذكور يساوي اثنين، فهذا يعني أن حصة الذكر الواحد تساوي 18,23 . ونلاحظ في هذه الحالة أن للأنثى مثل حظ الذكرين كما نلاحظ عدم وجود رد ولا عول في هذا التقسيم.» (1)

أول خطأ ارتكبه أنه لا يعرف الكسور اطلاقا فعندما يحدد الشارع أن الأم ترث السدس فمن التركة، وهو يعطيها السدس من الباقي، وهذه مسألة لا تخفى على تلميذ المرحلة الابتدائية، فالأم وقد أعطاها مبلغ 14,58 هي في الحقيقة تأخذ 100: 6 = 16,66 بَخَسَها حقها أَلَمْ يقل الله تعالى:﴿ **وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ** ﴾[النساء:11] وقال أيضا: ﴿**وَلَكُمۡ نِصۡفُ مَا تَرَكَ أَزۡوَٰجُكُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٞۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٞ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكۡنَۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِينَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكۡتُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّكُمۡ وَلَدٞۚ فَإِن كَانَ لَكُمۡ وَلَدٞ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكۡتُمۚ**﴾[النساء:12]

والعجيب أنه في جميع الأمثلة يقسم بالطـريقة نفسها ، إذ يأتي لكـل وارث جـديد

(1) المرجع نفسه، ص 288.

فيعطيه من الباقي مع أن الشارع يقرر إعطاءه من التركة، ثم ما يلاحظ عليه أنه لا يستعمل الكسور في تحديد الأنصبة، بل يستعمل قيمة التركة، وهذا يدل على أنه لا يعرف الرياضيات البتة، وقد استعمل الفقهاء الكسور لكي لا تغمرهم الفواصل والقيم التقريبية التي تضيع معها الأنصبة بالدقة التي حددها الشرع، إلى درجة أن إهمال الفواصل قد تضيع معه المبالغ الطائلة، فلمن سيعطيها شحرور؟! ولنقارن بين هذه القسمة الشحرورية وقسمة الفقهاء في الجدول التالي، وذلك بالنسبة للمثال الأول المذكور:

الورثة	**نصيب كل وارث حسب القسمة الشحرورية**	**نصيب كل وارث حسب تقسيم الفقهاء**
الزوجة	12,5	12,5
الأم	14,58	16,66
البنت	36,46	14,16
الإبن	18,23	28,33
الإبن	18,23	28,33

نلاحظ أن الأنصبة الشحرورية خاطئة، ومعنى ذلك أنه لم يعط الورثة حقهم، ثم نلاحظ أنه عكس الآية فأصبحت للأنثى مثل حظ الذكرين وهو يعترف بذلك في مقولته، ولو كان عدد الأبناء أكثر فإن نصيب الأنثى حسب تقسيمه يصل حتى إلى 20 ضعفا من نصيب الذكر ويفوق، لقد أماط شحرور اللثام عن فكره وكَشف عن أميته الرياضية .

الخاتمة

نخلص في خاتمة هذا البحث إلى النتائج التالية:

- المقاصد والمصالح هي امتداد في جذورها إلى الكتاب والسنة والصحابة والتابعين وحتى الشاطبي نفسه يقر بجهود سابقيه كالغزالي والجويني في تأصيل نظرية المقاصد.

- المصالح الحداثية مصالح وهمية مزعومة وخيالات غير منضبطة يراد منها استبعاد حاكمية النص ومقاصده الشرعية المنضبطة ، ومن ثم فسح مجال الهوى، وتوسيع دائرة العقل على حساب النصوص ، واعطاء الشرعية للاجتهادات الفوضوية من غير شرط علمي، بل هي دعوى إلى قبول آراء السفهاء القصر عقليا وخلقيا.

- جهود الحداثيين في نقد التراث الأصولي مناورة علمانية لإقصاء الخطاب الديني وإحلال الخطاب الحداثي العلماني.

- الزحام المحموم لنقد التراث دليل واضح أن الثقل العلمي والأخلاقي والحضاري لهذا التراث الإسلامي قد بات مهددا الحضارة الغربية مُقِضًّا مضاجع الغرب الحاقد وعملائه، وإلا ما أهدروا جهودهم وأوقاتهم في الوقوف ضده.

- دعوى الحداثة في تحريك الاجتهاد نحو مساحة القطعيات والمحكمات خطوة جريئة تمهد وتؤسس لاستبعاد سلطان النص والدين وتفتح الباب على مصراعيه لحاكمية العقل والأهواء.

- شعار الحداثة من الواقع إلى النص قلب موازين الثوابت والمتغيرات، حيث يصبح النص – بموجب هذا الشعار– متغيرا، والواقع هو محور الثبات، فيقاس النص على الواقع ويحتكم إليه.

– تترس الحداثيين بالاجتهادات العمرية، والإشادة بجهود الشاطبي في المقاصد يعد استغفالا لعقول المسلمين لتمرير مخططاتهم التي ترمي إلى تقويض أركان الإسلام.

– تقنيات التوفيد والتسييس الحداثية تكشف عن الحقد الدفين الصليبي الذي يهدف إلى القضاء على المرجعية الإلهية في الدين.

– جهود الحداثيين في نقض عرى الإسلام استمرار لجهود أسيادهم المستشرقين، وهذا واقع لا تقول فيه.

– دعوة الشرفي لهدم أركان الإسلام بمبررات واهية ، يعتبر رفضا صارخا لأحكام الشريعة، واجتهادا في محل النص، ونقضا لما أجمع عليه العلماء، وكل هذا يؤكد رفضه لتعاليم الإسلام ودعوى صريحة للخروج والتمرد على أحكامه.

– العلاقات الرياضية في مجال المواريث كما حددها الشارح الحكيم وشرحها وبينها الفقهاء ، تخضع لميزان الشرع ومقاصده، وليس للمصالح الوهمية.

توصيات البحث

– التصدي لكل أفكار وآراء الحداثيين، والتي تهدف إلى محاربة الأمة في دينها، والرد عليهم بكتب موازية تفضح توجهاتهم الدخيلة على الأمة، خاصة من قبل العلماء؛ من أجل فضح مناوراتهم خشية أن يأتي زمان على الأمة تُقرأ فيه كتب هؤلاء على أنها من الإسلام.

– إعداد ورشات لطلبة الليسانس والماستر تتناول موضوعات الحداثة، وتناقشها وإفرادها بمؤلف خاص تحت إشراف أساتذة الجامعة في مختلف التخصصات.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم .

- **الإحكام في أصول الأحكام**، الآمدي أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1402ه/1982م.

- **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ابن رشد الحفيد محمد بن أحمد، دار الحديث، القاهرة، تاريخ النشر 2004م.

- **البرهان في أصول الفقه**، الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418 هـ/ 1997م.

- **بنية العقل العربي**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986م.

- **تاريخ الدعوة المحمدية في مكة**، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م.

- **التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات**، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1، 1435ه/2014م.

- **تحديث الفكر الإسلامي**، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2009م.

- **تعليل الأحكام**، مصطفى شلبي، مطبعة الأزهر، د ط، د ت

- **تكوين العقل العربي**، محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984م.

- **حوار المشرق والمغرب**، حسن حنفي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990م.

- **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م.

- **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد بغداد، ط1، 1390ه/ 1971م.

- **صحيح البخاري**، البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي ، تحقيق: محمد زهير بن

ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422ه/ 2001م.

- **صحيح مسلم،** مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيريالنيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت.

- **ضوابط المصلحة،** البوطي، مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت.

- **علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب،** أوليري، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، د ط، د ت.

- **العلمانيون والقرآن الكريم" تاريخية النص"**، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط1، 2007م.

- **الفكر الاسلامي قراءة علمية،** أركون، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م.

- **الفاشيون والوطن،** سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط1، 1999م.

- **القرآن والتشريع**، الصادق بلعيد، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2004م.

- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام،** العز بن عبد السلام أبو محمد عز الدين عبد العزيز، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ، د.ط ، 1414 ه / 1991م .

- **القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي،** أنور خلوف، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997م.

- **لسان العرب،** محمد بن مكرم بن علي بن منظور الإفريقي، دار صادر، ط3، 1414ه/ 1993م، ج2، ص 131.

- **ليطمئن قلبي،** محمد الطالبي، دار سيراس للنشر، تونس، 2007م.

- **لبنات،** عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، د ت.

- **مذاهب التفسير الإسلامي، جولدزيهر**، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1955م.

- **المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي،** دافيد سانتلانا، ت: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، ط1، 1981م.

- **المستصفى**، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ / 1993م.

- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، الفيومي أحمد بن محمد بن علي، المكتبة العلمية، بيروت، د ط، د ت.

- **مصنف ابن أبي شيبة**، أبو بكر بن أبي شيبة، ت: كمال يوسف الحوت، ط1، 1409ه.

- **مفتاح دار السعادة**، ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكربن أيوب، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت.

- **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، محمد سعيد اليوبي، دار الهجرة، ط1، 1998م.

- **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ابن عاشور محمد الطاهر، ت: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1425 هـ / 2004 م.

- **مقاصد الشريعة ومكارمها**، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5 ، 1993م، د ط، د ت.

- **معجم مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط1، 1979م.

- **من النص إلى الواقع**، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2004م.

- **الموافقات**، الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م.

- **نحن والتراث**، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993م.

- **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع،دمشق، سوريا، ط1، 2000م.

- **نقد الحداثة**، آلان تورين، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة،د.ط، 1997م.

- **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ط1، 1997م.

قراءة النص الديني بين الظاهرية والمقاصدية
ـ قراءة نقدية في الفكر الحداثي المغاربي ـ

بقلم
فاطـــمة مناعـــي د/ باحمد بن محمد رفيس
جامعة غرداية
bahmeda@rocketmail.com fatimamennai39@gmail.com

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

يُعدُّ النص الديني القلب النابض والمصدر الأساسي في الحضارة الإسلامية، ممثلا من القرآن الكريم والسنة النبوية، والذي بهما تولّدت الأمة الإسلامية، وأدرك السلف الحقيقة الدينية المطلقة، واكتشاف العطاء الجديد والمتجدد ليلبي احتياجات كل المستجدات. وقد ظهرت العديد من الاتجاهات التي انتهجت عدة مناهج في قراءة النص الديني وفهم مدلولاته، ومن أبرز الاتجاهات التي عالجت قراءة النص الديني الاتجاه الظاهري القائم على القراءة الحرفية التجزيئية للنصوص، والاتجاه المقاصدي لقراءة النص الديني انطلاقا من مقصد التشريع لخدمة الانسان ومصلحته؛ من ذلك يقول الريسوني: " ..إن تفسير النصوص الشرعية يتجاذبه عادة اتجاهان: اتجاه يقف عند ألفاظ النصوص وحرفيتها مكتفيا بما يعطيه ظاهرها، واتجاه يتحرى مقاصد الخطاب ومراميه...[1]".

[1]. الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص 11.

وفي عصرنا الحالي برزت قراءة مغايرة للنص الديني ومختلفة لما عما نجده عند المتقدمين، فظهرت زُمرةٌ من أهل الحداثة يزعمون إعادة قراءة النص الديني وفق مصادر جديدة ووثائق حديثة لم تظهر إلا في الآونة الأخيرة، وهذه القراءة ترى في المقاصد بديلا وطريقا للمدخل التاريخي على النص الشرعي، متجاوزين بذلك علم أصول الفقه ومنفصلين عنه، ويسعون لتمرير تصوراتهم الفكرية عبر تحييد مضامين النص ومعانيه، وشحنه بمضامين فكرية جديدة من خلال أدوات حداثية في فهم النص وقراءته.

ويحاول الحداثيون إعادة صياغة مفهوم النص بإقحام الواقع فيه مكوًّنا بنيويا في مفهومه وفهمه، وحصره في الزمان والمكان الذي نزل فيهما وليجيب على مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معيّن.

مما يعني اخضاع النص الديني لمناهج النّقد والتأويل كأيّ نصٍّ آخر، ونزع القداسة عنه، والتّحرر من سلطته التّي تكوّنت في ظلِّ ثوابت العقل الإسلاميّ ومحدِّداته، ومن هنا جاءت هذه الورقات لبيان قراءة النص الديني طبقا للرؤية الحداثية للمدخل المقاصدي ومركزة على نماذج محددة من المغرب العربي والذين حاولوا وضع بصمتهم الحداثية لقراءة النص الديني قراءة حداثية، واصفة بذلك منهجهم المقاصدي ومعقبة عليه بقراءة تقويمية ونقدية له.

وبعد البحث والتقصِّي في هذا الموضوع أقدم هذه المداخلة للملتقى الدولي الثالث الموسوم: "القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلامية –رؤية نقدية-"، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، آملة بأن تكون لبنة في صرح الفكر الإسلامي.

أهمية الموضوع: وتبرز من خلال ما يلي:

1 ـ وجود انتقادات للقراءات الحرفية للنصوص، والتي لم تسعف في الإجابة عن التساؤلات المستجدة في العصر، ما أدى إلى جعل القراءة المقاصدية للنصوص تقوم بسبر أغوار النص الشرعي بمناهج وتأويلات حداثية في فهمه.

2ـ تأصيل القراءة الحداثية من خلال إعادة قراءة النص الديني، وفق نظرية المقاصد وجعلها طريقا للمدخل التاريخي على النص الشرعي.

3ـ تسليط الضوء على نماذج من أقطاب القراءات الحداثية للنص الديني في المغرب العربي باعتبار كتاباتهم حول المقاصد في تأويل النصوص.

4 ـ الوقوف على قراءة نقدية تقويمية للقراءة الحداثية توضح مكمن الخلل للقراءة الحداثية للنص الديني.

الإشكالية: تتمثل إشكالية البحث في: هل تمكّن الحداثيون من قراءة النص الديني وفق النظرية المقاصدية للتعامل مع الأحكام الشرعية؟ إلى أي مدى ساهم الفكر الحداثي المغاربي في قراءة النص الديني؟

ويتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة فرعية:

1 ـ هل يمكن تأسيس قراءة مقاصدية حديثة للنص الديني بدل القراءة الحرفية للنصوص؟

2 ـ هل ساهمت القراءة المقاصدية في إعادة قراءة النص الديني وفق المنظور الحداثي؟

3ـ هل قام الحداثيون المغاربة بتطبيق مناهج جديدة في قراءة النص الديني؟

الدراسات السابقة: من أهم الدراسات التي كتبت في الموضوع ما يلي:

1 ـ الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، للدكتور فهد بن محمد الخويطر، نشره مركز تكوين للدراسات والأبحاث، سنة 2018م، وهو عبارة عن كتاب أُفردَ بدراسة الخطاب المقاصدي الفكري، وقد ذكر أهم أسسه ومصادره وتطبيقاته في الفكر العربي المعاصر، وتقديم نظرة نقدية لجميع الأسس التي تناولها في المجال الخطابي وخاصة الحداثي منها، إلا أنَّ الدراسة لم تتناول الخطاب الحداثي بشكل مستقل بل تناولت جميع تفاصيل الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر.

2 ـ العلمانيون والقرآن الكريم، للدكتور أحمد إدريس الطعان، نشرته دار ابن حزم، سنة 2007م، وهي عبارة عن رسالة دكتوراه من كلية الشريعة جامعة دمشق، تناول فيه الباحث مبحثا كاملا (المدخل الحداثي)، وتقديم حجج وبراهين لنقد النظرة العلمانية التي طغت في دراسات الفكر المعاصر، إلا أن الدراسة شملت جميع الدراسات العلمانية الحديثة في الفكر الغربي والعربي عموما، حيث لم يخصها بالفكر العربي على وجه الخصوص.

3 ـ ينبوع الغواية الفكرية، للمؤلف عبد الله بن صالح العجيري، الرياض، 1434 هـ/2012م، وقد تحدث الكاتب عن العديد من المنزلقات التي تقع عند قراءة النص الشرعي، وقام بمناقشة فصل طويل عن توظيف الحداثيين لنظرية المقاصد عند الشاطبي، وهو يعتبر من أهم المؤلفات المثمرة في معالجة المقاصد عند الحداثيين.

4 ـ التداول الحداثي لنظرية المقاصد دراسة نقدية، لسلطان العميري، وهي عبارة عن مقالة من جزئين منشور بمجلة البيان العدد 295، حيث تحدث الباحث عن الخطاب الحداثي وتناوله لنظرية المقاصد في بعض التطبيقات وكيفية اختزال الحداثيين للمقصد الشرعي للعديد من الأحكام الشرعية.

منهجية المعالجة والتقسيم: اخترت في هذا البحث اتباع المنهج الوصفي الذي يتكلم على قراءة النص الديني عند الظاهرية والمقاصدية؛ ثم انتهجت المنهج الاستقرائي لقراءة النص الديني عند الحداثيين، واستنباط معالم القراءة الحداثية للنص الديني في المغرب العربي، ثم التعريج للمنهج التحليلي النقدي للقراءة الحداثية وفق نظرة نقدية تقويمية للنماذج التي تمَّ تقديمها.

وقد تمَّ تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاث مطالب كالآتي:

المطلب الأول: قراءة النص الديني بين الظاهرية والمقاصدية

المطلب الثاني: القراءة المقاصدية عند الحداثيين المغاربة

المطلب الثالث: وقفة نقدية وتقويمية للقراءة الحداثية

ـ وفي الأخير خاتمة للبحث فيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت لها الدراسة.

المطلب الأول: قراءة النص الديني بين الظاهرية والمقاصدية

يحتوي هذا المطلب على فرعين يتناول فيه قراءة النص الديني لدى الظاهرية والحداثيون الذين تغالوا في قراءة النص الديني وفق النظرية المقاصدية، وبالتالي سنتطرق لقراءة النص وفق كل اتجاه، والمطلب كالآتي:

الفرع الأول: مفهوم قراءة النص الديني عند الظاهرية

1 ـ مفهوم النص الديني:

أ/ النص لغة: رَفعُكَ الشيء، ونصَّ الحديث ينصُّهُ نصّاً: رفَعَه، وكل ما أظهر فقدْ نُصَّ، ويقال أن النَّص السَّيْرُ الشَّديدُ، والحَثُّ، والتَّوقيف، والتَّعيين على شيء ما، ونصَّ الأَمرِ شِدَّتُهُ[2].

[2]. ابن منظور، لسان العرب، ص 4441.

ب/ النص اصطلاحا: وردت تعريفات عديدة لـ "النص"، ويمكن تصنيفه لصنفين:

أحدهما: النص في اصطلاح العلماء المسلمين. و الثاني: النص في اصطلاح الدراسات المعاصرة.

أما النص في اصطلاح العلماء المسلمين، فكان أغلب الاهتمام بهذا التعريف عند علماء أصول الفقه، فقد عرّفه الشافعي: "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"[3]، وهذا التعريف لا يصدق إلا على نصوص الوحي؛ لأن الوحي هو التنزيل الذي تضمن مسائل نصَّ عليها وأبانها وأمر بها، مثل الفرائض المختلفة فإنها مستوحاة من التنزيل، ولذلك حينما عرف الإمام الشافعي النص جعله أول أنماط البيان ومن هذه الأنماط: ما أبانه لخلقه نصاً، مثلُ حمل فرائضه في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً وأنه حرَّم الفواحش، ما ظهر منها، وما بطن، ونصِّ الزنا والخمر، وأكل الميتة والدم، ولحم الخنزير، وبيَّن لهم كيف فَرْضُ الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصاً، ومنه: ما أَحكم فرضه بكتابه، وبيَّن كيف هو على لسان نبيه؟ مثل عدد الصلاة، والزكاة، ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه، ومنه: ما سَنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس لله فيه نصُّ حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، والانتهاء إلى حكمه، فمَن قبل عن رسول الله فبِفَرْضِ الله قَبِل[4].

أما مفهوم النص في الكتابات المعاصرة فيذهب الحداثيون إلى أن البحث عن مفهوم النص في المجال الإسلامي ليس في الحقيقة إلا البحث عن ماهية القرآن، إذ صار ينعت بالنص، فيرتب على أنه النص الأول رغم أن المصطلح لا وجود له في القرآن

3. الشافعي، الرسالة، ص 13.

4. نفس المرجع، ص 21.

الكريم، كما اعتبرت العملية، إطلاق كلمة النص على كتاب بأكمله هي بداية النقلة الدلالية من المعنى القديم إلى المعنى الحديث[5].

والمعنى الحديث هو الذي تجلى في الدراسات المعاصرة سواء عند العرب أو عند الغربيين أما عند العرب ففي إطار الأخذ بالنظريات الحديثة وتطبيقها على التراث العربي الإسلامي بصفتها نظريات قامت على أسس علمية تضمنتها العلوم الإنسانية في صورتها المعاصرة، ونجد أن النص يعرف بأنه: "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة وسواء أكانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية- الألفاظ- أم كانت علامات بلغة أخرى فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منه نصا"[6].

وهذا التعريف يوظفه الخطاب الحداثي العربي لا على أنه خاص به بل لأنه شائع في الخطاب الحداثي عند الغربيين بمعناه الإيتيمولوجي أولا، الذي يدل على أن النص معناه النسيج، ثم يحلل كلمة نص (Texte) ويؤكد أنها من أصل لاتيني وتعني النسيج (Textus) وفعلها (Texere) أي ينسج ثانيا، وعلى أساس هذه المرجعية اللغوية، تأسست تعريفات لغوية عديدة للنص عند الغربيين منها تعريف رولان بارث الذي عرفه بأنه: "السطح الظاهري للنتاج الأدبي نسيج الكلمات المنظومة في التأليف، والمنسقة بحيث تفرض شكلا ثابتا ووحيدا ما استطاعت إلى ذلك سبيلا"[7].

2 ـ قراءة النص الديني عند الظاهرية: تأخذ الطريقة الظاهرية بظاهر النصوص وعدم النظر في التعليل والقياس، فلا قياس عندهم ولا تعليل، بل يقولون بظاهر

---

[5]. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 195.

[6]. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص 20.

[7]. المرجع نفسه.

الأوامر والنواهي، ولا ينظرون إلى العلل والمعاني، فسمُّوا ظاهرية لهذا المعنى؛ لأنهم أخذوا بالظاهر ولم ينظروا في العلل والحكم والأقيسة الشرعية التي دلَّ عليها الكتاب والسنة، ولكن قولهم في الجملة أحسن من قول أهل الرأي المجرد الذين يحكمون الآراء والأقيسة، ويعرضون عن العناية بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، لكن عليهم نقص ومؤاخذات في جمودهم على الظاهر، وعدم رعايتهم للعلل والحكم والأسرار التي نبه عليها الشارع وقصدها، ولهذا غلطوا في مسائل كثيرة دل عليها الكتاب والسنة[8].

فالظاهرية يحملون الخطاب على الظاهر في التفسير؛ لأن الحمل يفضي إلى إدراك المعنى الحقيقي للخطاب بطريقة علمية موضوعية بعيدا عن الذاتية، وبعيدا عن كل ما من شأنه أن يحدث شرخا في عملية قراءة النص الديني، فالأصل في دلالة الألفاظ على المعاني هو المعنى الظاهر، والجاري حسب عوائد العرب في القول والفهم، وأن كلام الشارع ونصوص أحكامه قوالب لمدلولاته الظاهرة والواجب العمل بهذه الظواهر المطلق على إطلاقه والعام على عمومه ما لم يرد دليل مقنع يبيح العدول عنهما إلى غيرهما[9]، وقد ذكر ابن حزم في كتابه الإحكام: "... ما أمر الله بتعرفه وتعرف حكمه فيه مما جاء من عنده عز وجل وهو القرآن والسنة فقط، وهذه كلها طرق أمرنا بسلوكها والاستدلال بها وقد نهينا عن طلب معنى المتشابه فصح أنه لا يوصل إلى معرفة معناه من جهة شيء من الحواس ولا من المعقول ولا من القرآن ولا من السنة فإذا كان الأمر كذلك فلا سبيل لمخلوق إلى معرفته إلا أن الذي صح في الآي المحكمات التي أمرنا الله بتدبرها وبتعلمها وبطلب تأويلها و التفقه فيها فطاعة القرآن

8. ابن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة 6/ 218.

9. امحمد رحماني، قضية قراءة النص القرآني، ص 35.

فيما أمر الله تعالى فيه ونهى وطاعة الرسول ﷺ في الذي أمر فيه ونهى وترك التعدي لهذه الحدود وبطلان ما عداها فبطل القياس ضرورة لأنه غير هذه الحقائق "[10].

وتعتبر قضية اللغة في فهم النص الديني من القضايا المهمة في الفكر اللغوي والشرعي عند ابن حزم حيث يرى أن للغة مبدأ وأن معارفها حصلت عن طريق الوحي المحقّق، ويرى أن وضع اللغات من قبل الله تعالى، والعبرة إذن في اللغة السماع لا غير، فاللغة عند الظاهرية هي التي بها خوطبنا وبها نزل القرآن[11]، وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع؛ لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله[12]، وقد ذكر الخادمي الخصائص العامة في فهم الألفاظ والنصوص للمدرسة الظاهرية حيث قال: " هذه الخصائص إطلاقا تتفق جميعها على خاصية الأخذ بالظاهر، أي الأخذ بظواهر النصوص والإجماعات وعدم الالتفات إلى ما وراء تلك النصوص والإجماعات من أسرار ومقاصد وتعليل ونظر بوجه عام"[13].

الفرع الثاني: قراءة النص الديني عند المقاصدية:

أولا: التعريف بمقاصد الشريعة:

1: التعريف اللغوي: **أ ـ المقاصد لغة:** جمع مقصد، والمقصد مصدر الفعل قصَد، وهو دال على إتيان الشيء وأَمّه[14]. وجاء في لسان العرب: والقصدُ: الاعتمادُ والأمُّ،

[10]. ابن حزم، الإحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر 7/ 92،93.

[11]. نفس المرجع، 4/8.

[12]. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل 3/ 3.

[13]. الخادمي، الدليل عند الظاهرية، ص 39.

[14]. الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 5/95.

قَصَدَهُ يَقْصِدُهُ قَصْداً، وهو قصْدُكَ وقصْدَكَ أي تُجاهكَ[15].

ب ـ الشريعة لغة: أصل الشريعة لغة يفتح في امتداد يكون فيه، وشرعت الدواب في الماء دخلت[16]، مأخوذ من الشريعة وهي مورد الناقة للاستسقاء، سميت بذلك لوضوحها وظهورها[17]، واشتقت من الشِّرعة بالكسر في الدين[18].

2: التعريف بمصطلح مقاصد الشريعة: اعتنى العلماء السابقون والمعاصرون بتعريف مقاصد الشريعة، ومن أبرز من عرّفها علماء أصول الفقه الإسلامي، ويمكن القول إن أول من بحث في تعريف المقاصد الطاهر ابن عاشور، حيث قال بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظَمِها"[19].

أما علال الفاسي فعرّفها بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة؛ الغاية منها؛ والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[20]. وجاء في تعريف الريسوني: " مقاصد الشَّريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[21]. كما عرفها نور الدين الخادمي بقوله: " المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء كانت تلك المعاني حِكمًا جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الانسان في الدارين"[22].

---

15. ابن منظور، لسان العرب، 2/ 3641.

16. الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ص 163.

17. الرازي، معجم مقاييس اللغة ،3/ 262.

18. الفيومي، المصباح المنير، ص 118.

19. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة 2/ 21.

20. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، ص 7.

21. الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 19.

22. الخادمي، علم المقاصد الشرعية،1/ 17.

ثانيا: تعريف القراءة المقاصدية:

إن المقاصد تتعلق بجانب الحِكم والغايات من النصوص والأحكام الشرعية، فالأحكام الشرعية تنطوي على مصالح الخلق في الدارين، ولذا تشكل الأحكام مع المقاصد النظام الشرعي الشامل، وهذا يجعل الفقيه في اجتهاده وتعامله مع الأحكام معتنيا بالمقاصد التي جاءت الأحكام لتحقيقها ورعايتها[23].

ويبرز دور المقاصد على وجه خاص في تمكين الفقيه من الاستنباط على ضوء المقصد المتعلق بالحكم، مما يعينه على فهم الحكم وتحديده وتطبيقه، لاسيما في الأدلة التي فيها مزيد بروز لدور العقل كالقياس والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، فمن خلال فهم المقاصد يتمكن الفقيه من تحديد العلّة التي يقيس بواسطتها المسائل المستجدة على المسائل المنصوصة، ويتمكن من إدراك المصلحة المرسلة ليسترشد بها في الحكم على مستجدات لا تندرج تحت نص معيّن ولا يمكن إلحاقها بمسألة معينة بواسطة القياس[24]، فالمقاصد ليست بدليل مستقل عن الأدلة الشرعية، وإنما هي مضمّنة في الأدلة وجزء منها وناتج عنها، والأدلة هي معيار تمييز المقاصد، وهي الضابط لإعمالها ضمن عملية الاستنباط من تلك الأدلة وتنزيلها على الواقع بالطرق الاجتهادية المختلفة، وليست المقاصد موكولة لمجرد العقل أو الذوق والمصالح الشخصية العارية عن الضبط الشرعي، إذ لا يمكن أن يخرج اعتبار المقاصد عن مقصود التشريع العام، وكما يقول الشاطبي: "إخراج المكلّف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[25].

23. انظر: اللخمي، الاعتصام 1/ 50.

24. نفس المرجع، 3/5،8،12، وانظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 259.

25. الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة آل سلمان، 2/ 289.

ثالثا: أهم رواد القراءة المقاصدية:

نالت مقاصد الشريعة اهتماما كبيرا عند الصحابة والتابعين بفضل ما اكتسبوه من النصوص ومشاهدتهم أسباب نزول القرآن الكريم ووقوفهم على أسباب ورود السنة ، مما اكسبهم ملكة ليتحاكموا بها، ولكن بعد وفاة النبي ﷺ وانقطاع الوحي واتساع رقعة الدولة الإسلامية طرأت العديد من النوازل والمستجدات، لجأ فيها الصّحابة إلى إعمال القياس والرأي والتعليل وإلى الأعراف والمصالح، فخلّفوا إرثاً مقاصدياً وتشبَّعوا بهدى التّشريع ، وفهموا مقاصده وغايته ، ولقد سار التّابعون وتابعوهم على نفس منهج صحابة رسول الله ﷺ وكذلك الأئمة الأربعة*.

وقد أسّسَ لهذا العلم اجتهاد الكثير من العلماء في البحث عن أسرار الشريعة من خلال مقاصدها، وممن نبّه لهذا العلم حكيم الترمذي (ت 320 ه) الذي يعدُّ من أقدم العلماء استعمالا للفظ المقاصد، وأبي بكر القفال الشاشي[26]، ثم تكلَّم أبو المعالي الجُوينيُّ في كتابه "البرهان"، عند كلامه عن القياس وكثرة اهتمامه بالتعليل، ثم تَبعه الغزالي في كتابيه "المستصفى" و"شفاء الغليل"، فتكلم عن المقاصدِ وأضافَ إليه إضافات زادتها وضوحا واستقرارا، ثمَّ العزُّ بن عبدالسلام بعده في كتابه "قواعد الأحكام، في مصالح الأنام"، وتتضح ملامح التَّجديد عنده من خلال تناوله البحث عن كيفيّة معرفة المصالح وجلبها ومعرفة المفاسد ودفعها، وهذا هو صميم موضوع المقاصد وأساسها التي تدور حوله[27]، وما أحدثه الشاطبي في كتابه الموافقات الذي

*. ومن الأمثلة التي نظَّر فيها التابعون للمقاصد والمصالح كثيرة منها: جمع القرآن، وتقسيم الغنائم، وصلاة التراويح، والطلاق الثلاث، وعدم إقامة حد السرقة عام المجاعة، وقتل الجماعة بالواحد وغير ذلك. انظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، 55/1.

[26]. الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 40.

[27]. انظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 39 وما بعدها.

يُعدُّ نقلة نوعية في أبواب المقاصد وموضوعاته، ويرى أنَّ العلم بالمقاصد ضرورة تؤهِّل كلَّ من أراد الاجتهاد في النُّصوص للاستقراء في أحكام الله وجزئيات شريعته وتجعل المجتهد يقتنع بمراعاة الله لمصالح عباده[28].

بينما نجد مؤلفات أخرى اهتمت بهذا العلم، إلا أنه اعترته العديد من المنزلقات حول قراءته بما يخدم المصالح الشرعية، ومن ضمنها نظرة الحداثيين الذين تغالوا في المقاصد –محل بحثنا– حتى أهدروا النص بشكل مطلق وقدَّموا المقاصد على الحياة الدنيوية وشؤونها اليومية، وأغفلوا المصالح الأخروية التي هي المقصود الأعظم.

رابعا: القراءة الحداثية للمقاصد "المغالين في النظرة المقاصدية": يقول نصر أبو حامد أبو زيد: "مبادئ ثلاثة يمكن اعتبارها مقاصد كلية جديدة للمشروع الإسلامي، ومنها نتجاوز المقاصد الكلية التي أنجزها الشاطبي منذ عدة قرون"[29]. فقد أضاف الحداثيون العديد من المبادئ للقراءة المقاصدية والمتمثلة في (الحرية، العقل، العدل الاجتماعي)، بحيث تكون مقاصد كلية لكامل المشروع الإسلامي، متجاوزة بذلك المقاصد المعروفة التي ذكرها الشاطبي، ومعلّلين ذلك بأن المقاصد الخمس المعروفة مقاصد جزئية والمبادئ الثلاث التي ذكروها مقاصد كلية تندرج تحتها المقاصد الخمس التي استنبطها علماء أصول الفقه.

ويلاحظ أن بعضهم قد أفرط في اعتبار المقاصد حتى جعلوها دليلا مستقلا بل معارضا للأحكام الشرعية الثابتة بالأدلة، وبرّروا ذلك بظروف الواقع وصعوباته، وتعاملوا مع المقاصد على أنَّها كلّيات عقلية مطلقة عن التقييد والضبط بقواعد الشريعة، متوهمين إمكان تحقيق تلك المقاصد بدون الرجوع لما شرّعه الله من

28. علال الفارسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 7.
29. نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 44.

تفصيلات تحقّقها، وألبسوا بذلك تحكيم العقل على الشرع ومعارضته به لباس اعتبار المقاصد، وتحصيل المصالح والأخذ بالرخصة ومراعاة الضرورة، وغير ذلك من القواعد الشرعية التبعية، التي تعمل بضوابط شرعية ولا تستقل بنفسها عن نظام الشرع[30].

وفي ضمن بيان المقارنة في قراءة النص الديني بين الظاهرية والمغالين في النظرة المقاصدية، نذكر أهم أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما فيما يلي:

حيث نجد التشابه بينهما في قراءة النص الديني فكلا الاتجاهين لهما نفس المرجع في قراءة النصوص الشرعية، كما سعيا إلى إثبات أفكاره وعقائده وغرسها بمبادئ النص الديني. ومن جهة أخرى فإن المسلك الذي يتجهان فيه، من خلال اعتبار ظواهر النصوص ومعانيها فلا يطغى أحدهما على الآخر، فكل قراءة تعطي للنص الديني حقه وأبعاده التي يقصدها الشارع حسب الزمن الذي يعيشانه في حقبة ما.

إلا أن هذه النقطة التي تجمع بين القراءة الظاهرية للنص الديني وبين القراءة الحداثية لا يعني عدم وجود أوجه اختلاف بينهما منها:

ـ قراءة النص عند الظاهرية أصبح مرهونا بفهم اللغة العربية وعلى أهمية اللفظ والمعنى؛ لأن لغة الخطاب الشرعي –لديهم–يتعلق بخطاب التكليف الذي يتعلق باللفظ، وهذا يؤدي إلى إخفاء الدلالة الحقيقية للنص بل ربما يؤدي لتحريفه نظرا للجمود الخطابي لقراءتهم، أما القراءة المقاصدية للنص الديني فمن الواضح أنهم كانوا يهتمون بالقضايا اللغوية لفهم النص وتأويله لإدراك مقاصده والمصالح الدالة عليه من خلال إعطاء النص حقه وأبعاده، وذلك بتطبيق علله وقرائنه وجمع نصوصه

---

30 . انظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية،1/106،107 والريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 264، 265.

الجزئية بعضها مع بعضها لاتضاح صورته الكلية، وعلى غرار ما سبق نجمت طائفة من المفكرين المسلمين يدّعون الانضمام للاتجاه المقاصدي في قراءة النص الديني من خلال مفاهيمهم ومرتكزاتهم الفكرية، والذي يمكن أن يُطلق عليهم –المغالين في النظرة المقاصدية– فجعلوا الاعتماد على نظرية المقاصد طريقا للمدخل التاريخي على النص الشرعي، وذلك لمرونة المقاصد في التغير التطبيقي لمتطلبات العصر.

وتبعا لهذا السياق نجد أنهم قاموا بتحريف مقاصد الشريعة ؛ لأنه علم دقيق يحتاج إلى نخبة معينة من العلماء للتعامل معه، فضلا عن أن يتعامل معه غيرهم؛ فهو علم نُخبويّ إن صح الوصف، يدل على الحصول على مؤهلات علمية تحجم الكثير من العلماء عن البحث فيه؛ لإدراكهم صعوبة هذا الفن، ويوجد من خاضه وحذَّر من تداوله إلا من فئة خاصة من العلماء، حيث بيّن تفاوتهم في استيعابهم لعلم المقاصد على قدر ملَكاتهم.

وبناء على ما تقدم نرى أن هناك اختلافا فكريا بينهما إذ يلاحظ أن القراءة الظاهرية للنص الديني يقصر فيها مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة وعلى ما صرحت به ظواهر النصوص دون إعطاء اهتمام لعلل الأحكام، بينما القراءة عند الحداثيون تهدر ظواهر النصوص ويجعلون مقاصد الشارع العمدة في فهم النص وتأويله بالمتغيرات والظروف الحياتية التي نزل بها.

المطلب الثاني: القراءة المقاصدية للنص الديني عند الحداثيين المغاربة

اعتمد الخطاب الحداثي المغاربي على نظرية المقاصد طريقا للمدخل التاريخي على النص الشرعي، وذلك من خلال إهدار أحكام الشريعة التفصيلية، وتوصَّلوا إلى اعتبار أن أحكام الشريعة لم تشرع إلا لتحقيق مقاصدها، وفي إطار توضيح القراءة المقاصدية عند الحداثيين سنتطرق لأهم أقطاب الفكر الحداثي المغاربي، وأهم الأسس

التي استدلوا بها في فكرهم الحداثي المقاصدي.

الفرع الأول: أهم رواد القراءة المقاصدية الحداثية المغاربة للنص الديني

إن التصور الحداثي للمقاصد يقوم على اعتبار المدخل المقاصدي سبيلا للوصول للمضامين الحداثية، والتخلص من عبء الفكر الأصولي ذي القيود والعوائق في إعمال العقل في التأويل والتشريع، وسوف يركز هذا البحث على أقطاب الفكر الحداثي في المغرب العربي باختيار عَلم واحد من كل قطر مغاربي، أمثال: الجابري، وأركون والشرفي، وسنقدم هذه النماذج كالآتي:

أولا: عابد الجابري: هو المفكر المغربي المولود في فكيك بشرق المغرب سنة 1936 م، وتوفي 2010م، والذي عُرف بمشروعه الضخم الموسوم بـ (نقد العقل العربي)، وعدد من الكتب والتي قامت أغلبيتها في توظيف التراث واستثماره، وما يحتويه من نظريات كنظرية الشاطبي وابن رشد حيث اعتنى بها الجابري ليخدم هموم الحداثة المعاصرة[31]

وقد ظل الجابري يشتغل على التراث الإسلامي والتخلّص مما لُصق بالخطاب القرآني من الموروث الثقافي القديم، وتداعيات استقالة العقل وطرد ما تسرب إليه من فهومات مذهبية وطائفية-حسب تعبيره- ، ويقترح الجابري قراءة جديدة للنص القرآني، وكما ورد في بنية العقل العربي، لا تعني العودة إلى البحث عن قواعد الخطاب القرآني، وقواعد تفسيره ؛ ولكن هذه المرة تعني، كما ورد في كتابه نحن والتراث: " بناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقا من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصراً لنا وأساساً لنهضتنا وانطلاقتنا "[32].

31. الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 109.

32. انظر: عابد الجابري، نحن والتراث، ص 20،21.

وقد عمل الجابري على استنباط مقاصد القرآن من المجال الدلالي التقليدي، الذي عدّه كتكتيك لنقد التراث ووسيلة لإعادة صناعته وفق ما يناسب الحداثة، وذلك من خلال استلهامه النظريات الإسلامية، ويرى أن التقدم العلمي يتحقق على أساس قطع الصلة بالماضي، وشق طريق لم يتراء للقدامى بحكم حدودهم المعرفية[33]، فالجابري يرى فكرة التوظيف التراثي إنما هو وسيلة لإنجاح عملية التحديث التي ينشُدُها، بحيث تراعى المرحلية التاريخية وهو ما وافقه عليها غيره، حيث إنهم يرون أن من أهم عوائق الحداثة في العالم العربي غربتها عن المكوّن العربي بشقيه الاجتماعي والحضاري[34].

والمدخل المقاصدي -عند الجابري- من أهم الآليات للتجديد والاجتهاد المعاصر، باعتبار أن المقاصد تقوم في جوهرها على مراعاة مصالح الناس في حياتهم اليومية انطلاقا من تأسيس معقولية الأحكام؛ لأن المصالح تفرضها تفاصيل الحياة اليومية وتشعباتها، فالواقع يحدد المصالح ويمليها عليها، مما أعطاها مرونة كبيرة واحتمالية أكبر، بما يجعلها جسرا للعبور إلى المضامين الحداثية، القائمة على اعتبار الفاعل البشري في الواقع بدل التحكم السماوي[35].

ثانيا: محمد أركون: هو المفكر الجزائري المولود في مدينة تاوريرت بمنطقة القبائل الأمازيغية بالجزائر سنة 1928 م، والمتوفي في 2010م، والذي عمل على مشروعه "نقد العقل الإسلامي"، وينطلق أركون في نقد التراث الإسلامي، ألا وهو النص القرآني ومقصوده بالعقل الإسلامي، فهو العقل المؤسس لمختلف العقول الفرعية في القضاء الإسلامي.

33. يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها وإمكانية حلها، ص 22.
34. الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 110.
35. الجابري، وجهة نظر، ص 57.

وتقوم منهجيته على إعادة تسمية القرآن الكريم ويعوضها بالظاهرة القرآنية؛ لأن كلمة قرآن مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية والطقوس الشعائرية، فهو يرى أن كلمة قرآن لا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، فأركون يتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث عن الظواهر العلمية والاجتماعية، ويهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديثات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية ..، على مسافة نقدية كافية كباحث علمي[36].

ثالثا: عبد المجيد الشرفي: يُعدُّ المفكر التونسي المولود في 1942 م، من أكثر من أولى نظرية المقاصد اهتماما، وقد انطلق من أن الشريعة تعيش في أزمة مع معطيات الحداثة المعاصرة، وأنه لا سبيل للخروج من تلك الأزمة إلا بالتخلص من المطلقات التي لا تراعي اختلاف البيئة والتاريخ والمكان، وبيَّن أن التخلص من تلك المطلقات المنافية للحداثة يتم عبر طرق منها: "ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص ولاسيما النص القرآني وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث"[37].

ويرى الشرفي ضرورة تقديم المقاصد على النصوص والأحكام الشرعية، والتمسك بالمقصد وتجاوز النص، إذا أمكن تحقق المقاصد بوسائل أخرى فرضها واقع متغير، ولهذا فلا مجال للزوم العبادات الكبرى في الإسلام من صلاة وزكاة وحج، بحجة أن الشريعة إنما جاءت بأحكامها لمصلحة تناسب ذلك العصر، فإذا تحققت مقاصدها في ترقية الروح وتحقيق العدالة بأشكال أخرى، فنحن لسنا مُلزَمين بتفاصيلها

---

36. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، ص 199،200.
37. عبد المجيد الشرفي، لَبِنات، ص 162.

التشريعية[38]، فنظرية الشرفي تميز بين إسلام الرسالة، وإسلام التاريخ، فهو ينعت كل الموروث الإسلامي بأنه من إسلام التاريخ، وأما إسلام الرسالة فإنما يقتصر على المبادئ العامة، وقد خصّص كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" لهذا التمييز[39].

ويؤكد أن الأحكام الشرعية لقراءة النصوص شرعت لها مقاصد لتحقيقها، ويجب الاهتمام والعناية بهذه المقاصد، أما الأحكام الشرعية فلا تحمل أية قيمة في ذاتها، إنما قيمتها في المقاصد، وبذلك نجده يقول:

"إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لابد من البحث عن روح القرآن وراء المعاني الحرفية، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معيّن، لكنها إذا أصبحت بمرور الزمان وتغيّر الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغييرها"[40].

الفرع الثاني: الأسس التي ارتكز عليها الحداثيون المغاربة في قراءة النص الديني:

أولا: مبدأ التاريخية: وهو المبدأ الذي يكاد يستفرد برأس الهرم في المنظومة الحداثية، ويشكّلُ البُعد المعرفي الأكثر عمقا وتقديسا في المشروع الحداثي، وبذلك يدعوا الحداثيون أن تكون النصوص مبنية على أساس التاريخ، وقد اتخذه الحداثيون المغاربة كمبدأ في قراءة النص الديني، ويعتبر أركون من أقدم المفكرين العرب الذين تحدثوا عن تاريخية القرآن بشكل واضح، ففي مؤتمر عقد في باريس سنة 1974 م قال في ردوده على المناقشات التي أثارها في بحثه:" أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم

38. انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 47،98.
39. الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 111.
40. محمد الشرفي، الإسلام والحرية، ص 124.

تُطرح عمليا بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة"[41]، ولأجل هذا لا يزال الخطاب الحداثي يسعى جاهداً إلى إحلال النظرة التاريخية في التعامل مع الشريعة الإسلامية والتراث القائم حولها بدل النظرة المطلقة التي يتعامل بها الفكر الديني[42]، وبالتالي يكثر من استعمال تاريخية النص، والتأكيد على أن القيم التي كرّسها القرآن ورسّخها ما هي إلا تجربة اجتماعية خاصة بمجموعة من المؤمنين[43].

ثانيا: القراءة التأويلية الحديثة للنص الديني: قام الحداثيون المغاربة ببلورة قراءة تأويلية حديثة للنص الديني، واتخذوه كمنهج للقراءة وقد نوّعوا في القراءة التأويلية للنصوص على ضربين:

1 ـ التأويل الزمني: ونسبة الزمن إلى التأويل؛ لأن عنصر الزمن يعتبر فيه عاملا حاسما في تحديد معاني النص الديني، وفي صرفها عن مدلولها الظاهري إلى مدلولات أخرى يقتضيها الزمن الذي يعيش فيه المخاطَب بذلك النص[44]، وهذا النوع الذي قدمه الحداثيون للنص الديني في إبطال الكثير من أحكام الحدود بدعوى أنها مرتبطة بزمان ومكان منفصليْن عن زماننا، ولعل عبد المجيد الشرفي يعبر عن هذا الضرب من

41. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 212.

42. سلطان العميري، التداول الحداثي لنظرية المقاصد، مجلة البيان، الجزء الأول، العدد 293، 2011/11/23م.

43. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ص 221.

44. محمد بن زين العابدين رستم، نظرات في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي. مداخلة مقدمة إلى مؤتمر" القراءات المعاصرة للقرآن الكريم "جامعة شعيب الدكالي كلية الآداب شعبة الدراسات الإسلامية الجديدة المغرب 2011م.

التأويل عندما يقول: " لا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معينة كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما محسوبا على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي مما اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيرة وغير مستقرة، تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي "[45].

2 ـ **التأويل المقاصدي:** يرون ضرورة الانفتاح القرآني في شتى ضروب القراءات التي يمكن الاعتماد عليها في مواقفهم التحليلية، ويتخذون المنهج المقاصدي سبيلا لقراءة النص الديني، والاعتماد على التحليل الاتجاهي للنص عبر قراءة حركية لا تقف عند حروفه، وإنما تسير في اتجاهه[46].

ثالثا: النزعة العقلانية: العقلانية من أبرز الأسس التي ارتكز عليها الحداثيون في المغرب العربي، فالجابري من أكثر الحداثيين تحفُّظا في بيان العقلانية التي يسميها معقولية الحكم الشرعي، ويربط هذه العقلانية ببيان الحكمة أو المصلحة أو المقصد، حيث يرى أن بناء معقولية الحكم الشرعي على أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة يُفسح المجال لبناء معقوليات أخرى، عندما يتعلق الأمر بأسباب أخرى.

ويدعو إلى المعقولية التي تؤسس الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة، فيقول: "تطبيق الشريعة يتطلب من المجتهد وضْعَ أصول يعتمدها في عملية التطبيق هذه، أصولٍ وظيفتها تأسيس معقولية الأحكام التي يُصدرها بشأن النوازل والمستجدات"[47]، ويدعو الجابري إلى الانطلاق من مقاصد الشرع في عملية تأسيس معقوليــة الأحـكام ، ومن دونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ولا على

45. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 85.

46. محمد حمزة، إسلام المجددين، ص 66.

47. الجابري، وجهة نظر، ص 61،62.

الظروف والأحوال المختلفة المتباينة[48].

الفرع الثالث: منهج استخراج المقاصد عند الحداثيين

أولا: تقديم المصلحة على النص:

يقدِّم الحداثيون المصلحة على النصوص الشرعية عند التعارض، بل إن بعضهم يجعل المصلحة هي الأصل،

معتبرين أنها موكولة إلى العقل في استدلالاتهم فالضابط في تقرير المصلحة هو العقل، وإن كان مخالفًا في حكمه للنصِّ؛ فالمصلحة تمثل الأساس والمرجع للتشريع الإسلامي عندهم، والتي من خلالها تحافظ على الإسلام في عصر الحداثة، وبالتالي يستطيع المجتهدون أن يقوموا بنسخ ما فقدت مصلحته، ويمكنهم من خلاله التخلص من سلطة النص الديني أن يتحرروا في كيان التشريع الإسلامي ليغيروا من معالم خريطته بناء على ما يرونه مصلحة[49].

ثانيا: تغييب النصوص الجزئية لحساب المقاصد الكلية: من الأمور التي اتخذها الحداثيون عند تناول المقاصد هو تغليب الكليات على الجزئيات؛ ويرون أن الكليات في الاستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات، يقول الجابري: " أن تخلف بعض الجزئيات لحكم خارج عن مقتضى الكلّي فلا تكون داخلة تحته أصلا، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي أولى به"[50].

ثالثا: إعمال العقل في التأويل والتشريع:

48. انظر: المرجع نفسه.

49. انظر: أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص 408.

50. الجابري، بنية العقل العربي، ص 544.

إن تقديم المقاصد على النصوص لا يعني الإعراض على النص؛ لأن النصوص محدودة بينما الوقائع المتجددة غير محدودة مما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق عليها النصوص، وتترك بذلك مجالاً للاجتهاد، وخيرُ مثال على تأكيد ذلك حادثة معاذ بن جبل حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، فقال النبي ﷺ له: «كَيْفَ تَقْضِي؟» ، فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» ، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» ، قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، قَالَ: «الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ»[51]، وفي ذلك تصريح بأن الكتاب والسُّنَّة لا يغطِّيان كامل مساحة النشاط البشري، مما يعني ترك العقول للاجتهاد فيما وقع لها[52].

رابعا: الاحتفاء بالشاطبي لإعادة تأسيس البنية الأصولية: لقد لقي الشاطبي نوعا خاصا من الاحتفاء لدى عامة الخطابات المقاصدية بشكل لم يكن له مثيل لغيره، وأُعطي من المكانة ما يُخيل للمُطَّلع أن الشاطبي هو المؤسس الأوحد للمقاصد والذي لم يشاركه فيها غيره، وكان للاتجاه الحداثي على وجه الخصوص عنايةٌ خاصة بالشاطبي وإهمال لمن سبقه، مدّعين بأنه يمثل قطيعة معرفية عن السياق الفقهي الأصولي السائد، وأنه استطاع بعبقرية أن يحرر العقل العربي من سلطة النص ليطلقه في فضاء المقاصد، ويفتح المجال واسعا للعقل ليعمل ويجتهد في تعاطيه مع النص، متحررا من حالة الحبس والتقييد التي أسسها الشافعي (بالرسالة) وتتابع عليها الأصوليون من بعده فسجنوا العقل العربي في دائرة الشكليات اللغوية والبيانية والنحوية بعيدا عن النظرات المقاصدية، وفي هذا يقول الجابري: "دعا الشاطبي إلى

[51]. أخرجه الترمذي في سننه، تحقيق: أحمد شاكر، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، 3/608، وقال الألباني حديث ضعيف، رقم حديث: 1327.

[52]. انظر: أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، مجلة العربي، العدد: السابع، أبريل 1985، ص 90،93.

ضرورة بناء الأصول على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقا من الشافعي، وبذلك يكون الشاطبي قد دشَّن قطيعة إبيستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا من بعده"[53]. ومن أبرز الأمثلة التي استدل بها الحداثيون كمنهج لاستخراج المقاصد:

1 ـ الاجتهادات العمرية: من الأحداث التي ظفر بها الفكر المقاصدي الحداثي بعض الاجتهادات الصادرة من الصحابة، وبنوا على ذلك منهجهم ليلبسوها ثوبا يناسب فكرهم الحداثي، باعتبار أنَّ الصحابة لا يتقيدون بالنص ولو كان صريحا قطعيا إذا حضرت المصلحة، ومن هذه الاجتهادات، الاجتهادات الصادرة عن عمر بن الخطاب ﷺ، وذلك حين استجدّت في عصره قضايا راعَى فيها المصلحة هو ومن معه من الصحابة، ومن بين هذه الاجتهادات:

أ/ إلغاء حد السرقة: وهي الواقعة المشهورة التي وقعت عام الرمادة بأن شخصا سرق من مجاعةٍ اضطراراً، وقد امتنع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ عن إقامة الحد لقيام الشبهة في تلك الظروف ونظرا لعدم استكمال شروط إقامة الحد، ومن ذلك اتخذ الفكر الحداثي الكثير من التأويلات المقاصدية بأن حد السرقة جاء في سياق اجتماعي بناء على ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة مختلفة عن السياق الذي عنته الآية القرآنية*، ولذلك قدَّم عمر بن الخطاب ﷺ المقاصد والمصلحة على النص[54].

ولهذا يستدل الحداثيون بإلغاء حد السرقة كالجابري مثلا فيقول: "فإننا سنجد أن

53. الجابري، بنية العقل العربي، ص 540.

*. قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة: 38).

54. عبد الله العجيري، ينبوع الغواية الفكري، ص 325، وطيب تيزيني، النص القرآني، ص 219.

قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات الآتية:

– أولا: أن قطع يد السارق كان معمولا به قبل الإسلام في جزيرة العرب.

– ثانيا: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلبا للكلأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون، وتمده بالضروري من المأكل والملبس، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني"[55].

وقد دعا الجابري لضرورة مراعاة الاختلاف والعمل على ما يتطلبه هذا العصر، بحجة أن القواعد الأصولية التي ينبني عليها الفقه الإسلامي ترجع إلى عصر التدوين طبقا لأوضاع اجتماعية خاصة في ذلك العصر[56]. وقريب من رأي الجابري كلام عبد المجيد الشرفي، فقد أشار إلى ما أشار إليه الجابري من مقتضيات تشريع حدّ السرقة بما كان مناسبا للمجتمع البدوي السابق، ويقول في ذلك: "ولا شك أن إسقاط هذه العقوبة في جُلّ البلاد الإسلامية لم يُبعِد المسلمين فيها عن روح الرسالة المحمدية، وأن تنفيذها في البلدان القليلة التي مازالت متشبثة بها بدعوى تطبيق الشريعة يثير استنكارا متزايدا في الأوساط الواعية من المسلمين قبل غيرهم"[57].

ب/ ترك إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة: من المعلوم أنَّ المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ

55. الجابري، وجهة نظر، ص 60.

56. نفس المرجع، ص 63.

57. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 70.

عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ (التوبة: 60)، وقد أعطى النبي ﷺ عددًا من المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة، ونصيبهم ثابت بالنص القطعي، ولكنَّ عمر رضي الله عنه منع ذلك في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فاشتكى عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالا: يا خليفة رسول الله ﷺ إنَّ عندنا أرضا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تقطعناها، لعلنا نزرعها ونحرثها، فذكر الحديث في الاقطاع وإشهاد عمر رضي الله عنه ومحوه إياه، قال عمر: (أن رسول الله كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام فاذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن رعيتما)[58].

فقد استخدم الخطاب الحداثي الاجتهادات العمرية في الخطابات المقاصدية باعتبارها دليلا على تقديم المصلحة على النصوص الشرعية، وأنَّ عمررضي الله عنه قدَّم المصلحة في منع المؤلّفة قلوبهم من الصدقة في مقابل النص الصريح في إعطائهم منها، وبالتالي فكل الأحكام الشرعية يجري التعامل معها وَفْقَ النظرة المقاصدية، ومصير كل حكم أو نص يخالف المصلحة الإلغاء والنفي؛ ولو كان قطعياً في الثبوت والدلالة.

2ـ توظيف المدخل المقاصدي في قضية المرأة عند الحداثيين:

اهتمَّ الكثير من الباحثين المسلمين المحدثين والمعاصرين بالمنهج المقاصدي، وقد وظَّفوه لتقديم قراءات جديدة مناسبة للعصر -في نظرهم- في مسائل عدَّة تتعلّق بالمرأة؛ من ذلك مسألة الحجاب، والميراث:

المسألة الأولى: الحجاب: يعتبر الحداثيون أن الحجاب يعطل المرأة في إدارة شؤون معاشها اليومي، ويعطل لها العديد من الحقوق باعتباره حاجزا بينها وبين المجتمع، مما

58. البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، 32/7.

يؤدي لضياع حقها في حدوث الحوادث والتدليس في التعريف بعين المرأة فيما لها أو عليها كما نشاهده اليوم واقعًا يتكرر، من خلال حجبها عن حق تدبير ثروتها وقهرها باطلا على تفويض ذلك لوكلاء من الرجال، لهذا اشترط الحداثيون مراعاة تطور الأعراف؛ بحيث يختلف الحكم بحسب طبيعة المجتمع في كل عصر[59].

المسألة الثانية: المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة: تعرض الحداثيون لميراث المرأة في الشريعة الإسلامية من خلال تفسيرهم لقوله تعالى:﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾ (النساء: 11).

فقد انتقد عبد المجيد الشرفي أحكام الميراث في أنصبة الذكر مع الأنثى، وخالف هذا الأصل في بعض المسائل المعروفة، ويستدل بكلامه بأن تغير الحياة الاجتماعية للمرأة في العصر الحديث وتعلمها، حيث خرجت من سجن البيت كما يقول إلى الحياة العامة، وتنامى وعيُها بحقوقها، وكل ذلك يفرِضُ مراجعة أحكام الإرث في سبيل التسوية بين الذكور والإناث، ويشير إلى أنَّ تغير حال المرأة الحديثة، يستدعي تغيُّر حكم ميراثها، ويقول: إن المرأة الحديثة التي لها مستوى تعليمي مماثل لمستوى زوجها، ولها دخل مشابه لدخله، تُنفقُ منه على أسرتها، لا يمكن مقارنتها بحالة المرأة في الجاهلية المحجوبة في بيتها، والتي تعيش عالة على زوجها من الناحية الاقتصادية[60].

وقد سئل محمد أركون عن كيفية التعامل مع قوله تعالى: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ (النساء: 11)، أجاب بأنه "لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون

---

[59]. انظر: الطاهر حداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 34، 212 وجمال البنا، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص 35.

[60]. انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص 239،240.

للمرأة قسمة عادلة، فعندما يستحيل تكييف النص مع العالم الحالي، عندما يكون منبثقا عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر، ينبغي العمل على تغييره "[61].

وفي ضوء ما سبق فإن قراءة النص الديني وفق المنظور الحداثي المغاربي استعمل أدوات مقاصدية للترويج عن فكرته الحداثية بأسلوب نفعي يخدم كل مستجدات العصر -حسب رأيهم-، محاولين درس المصدر الشرعي بشكل محايد يخدم فيها غاياتهم النفعية في كل الطرق.

المطلب الثالث: وقفة نقدية وتقويمية للقراءة الحداثية

من المهم ذكر بعض النقاط النقدية لأهم الأسس والأدلة التي اعتمد عليها الحداثيون للاستدلال بطريقة موضوعية، تقوم على نقد الأفكار والمنهجيات التي استدل بها الحداثيون، وعلى الخصوص ما له صلة وتأثير بالمقاصد.

الفرع الأول: نقد قراءة النص الديني لدى التيار الحداثي المغاربي

1 ـ مآلات القول بتاريخية النص الديني عند الحداثيين المغاربة: يعتبر الحداثيون المغاربة النص الديني مثل غيره من النصوص اللغوية، ويقولون بأنّ اللغة مادامت في تطور فإن الماضي منها مع التطور أصبح تاريخا، وكذلك نظرتهم للنص الديني.

وقد عدَّوا النص الديني نصًّا لغويا تشكل في ثقافة معينة، واكتسب سلطته من الواقع وأضفيت عليه القداسة، ولم يكن مقدّسا في ذاته، وإنما تقدَّس في التاريخ، وفيه وُلد، وهو الذي يتفق مع كلام أركون على النحو الذي سبق من كلامه، وبهذا يتجلى التضارب الكامن في الخطاب الحداثي، وهذا ما ينافي النظرة الشرعية للنص الديني

---

[61] . ابراهيم محمد طه، التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين. مذكرة ماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة القدس، قسم الدراسات الإسلامية، 2001 م، ص 204.

المقدّس[62].

2 ـ الخطاب الحداثي ينافي مقاصد الشريعة العامة: يقول الشاطبي: " الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية، بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة"[63].

إلا أن الحداثيون وقعوا في نقيض ذلك حيث يعتبرون مقاصد الشريعة تجعل التشريع الإسلامي أكثر مرونة وتفاعلا مع العصر، مما يناقض عموم خطاب التشريع وشموله، ويتنافى مع مقاصد الشريعة العامة، التي من مقاصدها حماية مصالح الناس دون أن تختص في زمان ومكان بعينهما.

3ـ نقد الاجتهادات العقلية باعتبارها الأساس في الفكر المقاصدي الحداثي:

لا شك أن العقل وسيلة للكشف عن الكثير من الحقائق والطرق للوصول إلى المقاصد الشرعية التي قصدها الشارع، إلا أنه يحتفُّ بالإفراط في الاعتداد به العديد من المزالق التي تحيّده عن الحق، وهذه المزالق تكون بشكل أخطر عندما يكون الأمر متعلقا بإثبات المقاصد الجزئية.

ولهذا يجب التقيد بالإطار العام للمقاصد الشرعية الجلية، والمستخلصة بالاستقراء والتتبع، واتخاذها مصدرا تُحاكمُ إليه كلُّ الأفعال المتعلقة بالمقاصد الجزئية، وذلك لضمان العصمة من تبنّي مصالح مخالفةٍ لصريح النصوص، ولهذا اعتبر التّحري العقلي للمقاصد من أهم الضوابط للتمييز بين الحقيقي اليقيني أو الظني الراجح، وتنقيتها مما

[62]. انظر: مرزوق العمري، التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مقال منشور على موقع مقالات في التاريخ، (http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html)، تاريخ التصفح: 2018/09/04.

[63]. الشاطبي، الموافقات، 2/407.

هو ناشئ عن دافع إيديولوجي، يحيد بها عن الموضوعية العلمية[64]، وبذلك لا يعتمد في تقدير المصلحة التي هي مقصد الشرع إلا المعارف العقلية الصحيحة المورّثة لليقين أو للظن الراجح.

كما نرى أن المشكلة التي تعتري التيار الحداثي المغاربي في قراءة النص الديني لا ينظرون إلى المقاصد من خلال النصوص، بل يأتون إلى النص بمقاصد جاهزة، وكما هو معلوم في الشرع أن المقاصد ليست منفكَّة عن نطاق النصوص ولا خارجة عنه.

الفرع الثاني: نقد استدلالات الحداثيون في استخراج المقاصد عموما:

1 ـ من أكثر الأخطاء التي ارتكبها الحداثيون أنهم حصروا النص الديني بالزمان والمكان الذي نزل فيهما القرآن، فالنص القرآني محصور فقط لحل المشكلات البشرية لزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين، فلا يتسنى فهمه دون نزوله في ظروفه التاريخية[65].

2 ـ نسب الاتجاه الحداثي للصحابة بأنهم يقدمون المصلحة على النص القطعي، وممن تبنى هذا القول عابد الجابري الذي صوَّر التاريخ بشكل ظاهر وعلى صورة مختلفة عما هي عليه؛ فهو لم يشر ولو إشارة بسيطة إلى تلك الأخبار، ولم يقدّم عنها أي جواب مقنع، وهذا كله يبيِّن للقارئ مقدار الخلل المنهجي في الآلية التي استخدمها الجابري في تحليل تراث الصحابة، ومقدار الخلل في التصورات والنتائج التي بُيِّنَت عنه[66].

---

64. عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا 1/ 58.

65. طيب تيزيني، النص القرآني، ص 381.

66. سلطان العميري، <التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية >، مقال منشور على شبكة صيد الفوائد، https://saaid.net/mktarat/almani/96.htm، تاريخ التصفح: 2018/08/29.

3 ـ إن الحداثيين -على فرض صحة زعمهم بأن تقديم المصلحة على النص هو منهج الصحابة- لا يلتزمون بهذا المنهج؛ بل يأخذون رأس المسألة وطرف القصة التي يستشهدون بها، ثم يبدؤون بالتطبيق وفق المنهجية الحداثية[67]، فمثلا استدلالهم بالاجتهادات العمرية يردُّ عليهم بأنّ:

ـ حد السرقة ثابت لا يمكن أن يتغير، طالما توفرت شروط إقامة الحدِّ، ولكن الذي حصل في عام المجاعة بإسقاط الحد: هو قيام شبهة قوية دُرِئَ بها الحد، وهي غلبة الحاجة والضرورة -آنذاك- على الناس، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعو إلى ما يسُدُّ به رمقه، ولكن إذا ثبت أنَّ السارق لا حاجة به إلى السرقة قطع ولو كان عام المجاعة[68]، ومن هنا يتأكد التنبيه على اجتهاد عمر وإن كان موافقا لمقاصد الشريعة وحِكَمِها، وذلك لفهمه أن القطع عقاب للجاني من غير حاجة، فلو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضي الله عنه[69]، أن يخالف قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴾ (المائدة: 38)، إلا أنه من الخطأ الأصولي تكييف المسألة بأن عمر ﵁ أوقَف الحد؛ نظرا إلى المصلحة، دون أن يكيَّف اجتهاده بعدم تحقّق مناط تطبيق الحد أصلا، وهذا ما يؤكد بوضوح الاختزال الذي انتهجه الفكر الحداثي لاجتهاد عمر﵁، وكيف يوظفون النتيجة دون النظر إلى البناء الأصولي الصحيح له[70].

ـ أما استدلال الحداثيين بقطع عطاء عمر بن الخطاب المؤلفة قلوبهم من الغنائم دليل غير مسلَّم به؛ لأنه لم يكن هناك مؤلفة قلوبهم في عهد عمر ﵁ فأوقف عمر

---

67. الخويطر، الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، ص 182.

68. ابن القيم، إعلام الموقعين 4/ 350.

69. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص 62،63.

70. انظر: محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ص 246،255.

العطاء في هذا المصرف حتى يوجد من يستحقه، وبهذا يتضح أن عمر بن الخطاب وغيره من الصحابة لم يخالفوا نصوص القرآن أو عمل الرسول؛ لأن ما فعله لم يكن إلغاء للآية أو نسخا لها، وإنما كان منعا لسهم لم يوجد في عصرهم من يستحقه[71].

4ـ استدلالهم على تغييب النصوص الجزئية لحساب المقاصد الكلية -والتي أثنى عليها الجابري-غير ممكنة؛ لأنه لا يوجد تعارض بين كلي وجزئي، فالقضايا الكلية بُنيت على استقراء للجزئيات، والتي لا يتصور التعارض بينهما؛ لأن الكليات ما سمّيت كليات إلا بانسجامها مع الجزئيات.

ويلاحظ أن الشاطبي حذر من الأخذ بالكليات المقاصدية دون اعتبار الجزئيات التشريعية، فيقول الشاطبي: "من الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص -مثلاً -في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه"[72].

فكلام الشاطبي رحمه الله يؤكد أن الجزئيات لا يُتصور أن يكون لها أحكاما، وإنما لكل جزئية مكوّنة من عدة جزئيات لبناء القضايا الكلية منها، فلا يتصور التعارض بينهما؛ لأن الكليات ما سمّيت كليات إلا بانسجامها مع الجزئيات، ولا يتغير حكم الكلي إلا إذا تغير في الجزئي ولهذا لا يطلق الحكم بالكلي دون اعتبار الجزئي.

5ـ قام الحداثيون بجعل المقاصد كمدخل في قراءة النص الديني حتى أنهم أصبحوا -مغالين في النظرة المقاصدية-، مما أدى بهم إلى تحويل بوصلة الاجتهاد من سلطة

---

71. نفس المرجع، ص 181،182.

72. الشاطبي، الموافقات، 3/174.

النص لسلطة الواقع، ولهذا لم تتسم رؤيتهم العلمية لمعيار علمي وأساليب متّبعة في استخراج المقاصد كالاستقراء ونحوه، وهذا مخالف تماما لاستخراج المقاصد التي تتأثر بالواقع الخاضع للتأصيل الشرعي وتابع له وهو الأصل.

6ـ ضبابية مفهوم المصالح والمقاصد في المنظور الحداثي: لم يتصدَّ الحداثيون لتبيين المضامين المعرفية التي تكشف عن جوهر المقاصد وحدودها ومعالمها، والمنهجية الدقيقة للتعامل مع النصوص الشرعية، يقول العميري: " إننا حين نستقرئ المنتَج الحداثي لا نجد فيه إلا التكرار لأهمية المصلحة والمطالبة بتحكيمها على النصوص الشرعية وتقديمها عليها، ولكنه لم يتوجه إلى بناء منظومة معرفية متكاملة يكشف من خلالها عن ماهية المصلحة التي ينادي بها، ويبيّن فيها هويتها ويوضح معالمها، ويبين حدودها وضوابطها، ويشرح أسسها ومبادئها، ويزيل اللبس والغموض عن أقسامها وأصنافها، ويبين المعيار الحقيقي في اعتبارها؛ فما المصلحة التي تقدَّم وما شروطها؟ وما ضوابطها؟ وما حدودها؟ ومن يمكنه أن يفعل ذلك؟ وكيف الجواب عما يعارض تلك الفكرة؟ كل هذه الأسئلة المنهجية لا نجد لها جواباً في المنتَج الحداثي "[73].

7ـ لو قمنا بالمقارنة بين جهود الفقهاء والأصوليين وبين جهود المشروع الحداثي في بيان مقاصد الشريعة العامة والخاصة، فإننا نجد أن الفقهاء بذلوا جهوداً كبيرة، وقطعوا مسافات شاسعة في البحث عن مقاصد الشرع، واستطاعوا من خلالها أن يتوصلوا إلى أنواع من المقاصد التي جاءت الشريعة بتحقيقها، ونجد في المقابل قصوراً ظاهراً في الخطاب الحداثي في هذه القضية، وهو ما أوقع بحوثهم في أخطاء كبيرة مخالفة للتاريخ فضلاً عن مخالفتها للنص الشرعي نفسه.

---

[73] . سلطان العميري، <التداول الحداثي لنظرية المقاصد>، مجلة البيان، الجزء الأول، العدد 293، 2011/11/23م.

الخاتمة:

في خاتمة هذا البحث يمكن إجمال النتائج التالية:

1 ـ قراءة النص الديني عند الظاهرية قراءة حرفية تأخذ بالمعنى الظاهر، وتنفي التأويل ولا تسمح باختراق سلطة النص.

2 ـ صلابة التاريخ الإسلامي اضطر الحداثيين للتسليم للعودة للتراث والتمسك به بأدوات نقدية مستعارة من تجربة نقدية غربية أو بأدوات تراثية متداولة.

3 ـ استخدم الخطاب الحداثي المغاربي القراءة المقاصدية للنص الديني حتى غلوّ فيها لقراءة وتأويل الأحكام الشرعية المنصوص عليها حسب مستجدات كل عصر.

4 ـ اتضح أن الفكر الحداثي يستعمل المقاصد كذريعة للدخول على النص الديني برؤية مغايرة تناسب العصر، مما أدى لزحزحة القراءة الحداثية للنص الديني والتي تتعارض مع العديد من الأحكام الشرعية.

كما نوصي بالنقاط التالية:

1 ـ إقامة الندوات والمؤتمرات التي تعالج هذا الموضوع لبيان الخلل في مثل هذه الدراسات من جهة، ومن جهة أخرى على طلبة العلم والعلماء أن يبيّنوا مآلات النظرة الحداثية الخطيرة ونقد منهجهم في المقاصد التي اعتبروها مدخلا للنص الديني.

2 ـ وضع مادة علمية لدارسي العلوم الإسلامية لنقد هذا الفكر الذي يحرّف النص الديني من الأفكار الحداثية، وبخاصة نقد زعماء القراءة الحداثية للنص الديني المغاربة والتي تخطت أفكارهم وبحوثهم المغرب العربي لتصل إلى مشرق العالم العربي.

3 ـ ضرورة تأصيل مقاصد الشريعة في العلوم الشرعية وتفعيلها في النوازل الفقهية والأصولية، وعدم الاكتفاء بنقد المسائل غير المنضبطة فيها.

والحمد لله أولا وآخرا، والصلاة والسلام على محمد وعلى آله وصحبه ومن بهديهم اقتدَى.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: الكتب

1 ـ ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ط:1؛ م ع السعودية، دار ابن الجوزي، 1423 هـ.

2 ـ ابن باز، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، ط:1؛ الرياض: دار القاسم، 1420 هـ.

3 ـ ابن حزم، **الإحكام**، تح: أحمد محمد شاكر، لا. ط؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.

4 ـ ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لا. ط؛ القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.

5 ـ ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، لا. ط؛ قطر: وزارة الأوقاف، 1425 هـ / 2004 م.

6 ـ ابن منظور، **لسان العرب**، لا. ط؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت.

7 ـ أحمد إدريس الطعان، **العلمانيون والقرآن الكريم**، ط:1؛ الرياض: دار ابن حزم، 1428 هـ/2007م.

8 ـ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط:3؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ / 2003 م.

9 ـ الجابري، **بنية العقل العربي**، ط: 9؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م.

10 ـ الجابري، **وجهة نظر**، ط:1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م.

11 ـ الخادمي، **الدليل عند الظاهرية**، ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1421 هـ/ 2000م.

12 ـ الخادمي، **علم المقاصد الشرعية**، ط:1؛ الرياض: مكتبة العبيكان، 1421 هـ/2001م.

13 ـ الخويطر، **الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر**، ط:1؛ السعودية: تكوين للدراسات والأبحاث، 1439 هـ/ 2018م.

14 ـ الرازي، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد. ط:5؛ المكتبة العصرية: بيروت، 1420ه / 1999م.

15 ـ الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، لا. ط؛ لا. م: دار الفكر، 1399ه / 1979م.

16 ـ الريسوني، **مدخل إلى مقاصد الشريعة**، ط:1؛ مصر: دار الكلمة، 2013م

17 ـ الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط: 4؛ لا. م؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416 ه/ 1995م.

18 ـ الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة آل سلمان، ط:1؛ السعودية: دار ابن عفان، 1417ه/ 1997م.

19 ـ الشافعي، **الرسالة**، ط:1؛ مصر: مكتبة الحلبي، 1358ه/1940م.

20 ـ الطاهر حداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، لا. ط؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011م.

21 ـ الفيومي، **المصباح المنير**، لا. ط؛ مكتبة لبنان: بيروت، 1987م.

22 ـ اللخمي، **الاعتصام**، لا. ط؛ لا. م: مكتبة التوحيد، د. ت.

23 ـ امحمد رحماني، **قضية قراءة النص القرآني**، لا. ط؛ المغرب: لا. ن، 2009.

24 ـ جمال البنا، **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، لا. ط؛ القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د.ت.

25 ـ طيب تيزيني، **النص القرآني**، لا. ط؛ دمشق: دار الينابيع، 1997م.

26 ـ عابد الجابري، **نحن والتراث**، ط:6؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993م.

27 ـ عبد الله العجيري، **ينبوع الغواية الفكري**، ط:1؛ الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1434 ه.

28 ـ عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط:1؛ بيروت: دار الطليعة، 2001م.

29ـ عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ط:2؛ تونس: الدار التونسية للنشر، 1991م

30ـ عبد المجيد الشرفي، **لَبِنات**، لا. ط؛ تونس: دار الجنوب، 1994م.

31ـ عبد المجيد النجار، **في فقه التدين فهما وتنزيلا**، لا. ط؛ لا. م: لا. ن، د.ت.

32 ـ علال الفارسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط:5؛ المغرب: دار الغرب الإسلامي، 1993م.

33 ـ محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ط:2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996م.

34 ـ محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، ط:1؛ بيروت: دار الساقي، 1999م.

35 ـ محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، ط:2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996م.

36ـ محمد الشرفي، **الإسلام والحرية**، لا. ط؛ سوريا: دار بترا، 2008م.

37ـ محمد بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، لا. ط؛ لا. م: دار الفكر العربي.

38 ـ محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط:2؛ مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1395 هـ / 1975 م.

39ـ محمد حمزة، **إسلام المجددين**، ط:1؛ بيروت: دار الطليعة، 2007م.

40ـ محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**. ط:2؛ بيروت: دار النهضة العربية، 1981م.

41ـ مرزوق العمري، **إشكالية تاريخية النص الديني**، ط:1؛ الرباط: دار الأمان، 2012م

42 ـ نصر حامد أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، ط:1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995م.

43ـ نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ط:2؛ القاهرة: دار سينا، 1994م.

44ـ يمنى طريف الخولي، **مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها وإمكانية حلها**، ط:1؛ القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012م.

ثالثا: المجلات والبحوث العلمية:

45 ـ إبراهيم محمد طه، **التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين**، مذكرة ماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة القدس، قسم الدراسات الإسلامية، 2001 م.

46 ـ أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة**، مجلة العربي، العدد: السابع، أبريل ,1985

47 ـ سلطان العميري، **التداول الحداثي لنظرية المقاصد**، مجلة البيان، الجزء الأول، العدد 293، 2011/11/23م.

48 ـ محمد بن زين العابدين رستم، **نظرات في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي**. مداخلة مقدمة إلى مؤتمر" القراءات المعاصرة للقرآن الكريم "جامعة شعيب الدكالي كلية الآداب شعبة الدراسات الإسلامية الجديدة المغرب 2011م.

رابعا: المواقع الالكترونية:

49 ـ سلطان العميري، <**التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية** >، مقال منشور على شبكة صيد الفوائد، https://saaid.net/mktarat/almani/96.htm، تاريخ التصفح: 2018,/08/29

50 ـ مرزوق العمري، **التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية**، مقال منشور على موقع مقالات في التاريخ،

)http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html. تاريخ التصفح: 2018/09/04.

القراءات الحداثية للأوامر والنواهي الإرشادية في السنة النبوية ـ دراسة تأصيلية نقدية ـ

بقلم

محيي الدين بوزيان د/ بوبكر بعداش

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة

mohyiddinebouziane@gmail.com

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد:

فإنه قد اجتمع في نبينا ﷺ صفتان صفة النبوة وصفة البشرية ، فمن زاوية كان النبي ﷺ في قومه يعيش حياته الرسالية كرسول، ومن زاوية أخرى يعيش حياته الشخصية كبشر، فكان ﷺ هو المرشد والقدوة والآمر الناهي في الأمور الدينية والدنيوية، ومن هذه الجوانب حدث الخلط بين الأمرين، فكان عند بعض الناس ما تعلق بالدنيا أمرا دينيا قد يُوالى ويُعادى عليه ... ، ومن الناس من جعل ما تعلق بالدين أمرا دنيويا قد يوالى ويعادى عليه أيضا، وكلٌّ متمسك برأيه فحدث التفريق الطائفي والتضليل، وقلَّ التحصيل العلمي والتأصيل، وقد وقع في الواقع سوء التطبيق والتنزيل، وللأسف بُنِيَ على الهشاشة العلمية العوجاء والمنهجية السلبية الشوهاء:

1- طمسٌ لجمال الوحي و ردٌ له أو لبعض جزيئاته بل وحربٌ لا هوادة فيها وانسياق وراء دعوات التسيب والتمييع، ولمعان الحداثة والتضييع، ولم يكفوا عن

التشويه والتشنيع، لكن أكثرهم أثرا وأشدهم خطرا أولئك الحداثيون الإسلاميون الذين استعملوا الفقه والأصول والآيات والأحاديث ببراعة لدعم مآربهم.

2- ابتداعٌ في المقابل في كمال الشرع بنسبة ما ليس منه إليه واستدراك على تمامه بالغلو والتطرف والجفاء تنظيرا أو تطبيقا، ولم يتوان البعض في التفسيق و التبديع وحتى الإرهاب والترويع، بفهم سقيم وتطبيق عقيم، كثرت فجاجه وعز على أكابر العلماء علاجه وتأخر فكاكه وانفراجه.

وللأسف كلاهما باسم الدين تجمَّلوا، أو نصرة له ودفاعا عن حياضه أمّلوا، وحَمَلَ هذا العلم من كل خلف عدوله وهم هؤلاء الثلة من الأصوليين والمحدثين بحرصهم الشديد للفصل في هذه المسائل، والقطع بين ما هو خاص بالنبي ﷺ أو عام، وما هو بشري جبلي أو تشريعي، وما هو دنيوي أو ديني، قد وفقوا إلى حد كبير في تأصيل وتفصيل هذه المسائل، ورغم ذلك اختلفوا في الحكم على بعضها، لكن من الحداثيين الإسلاميين اليوم من أصل بأن الأوامر والنواهي الإرشادية ليست من الدين ولا من التشريع ولا من التعبد ولا عقاب ولا إثم على فاعلها حال النهي ولا حرج في عدم الامتثال لها حال الأمر، وكل من لم يضطلع في علم أصول الفقه سيقتنع بهذا التأصيل لأنه جديد، ولكن بعد البحث والتحري وقراءة ما كتبه الدكتور العثماني أدركت أن تأصيلاته ولو تزينت بزي الفقه والأصول إلا أنها حداثية الفكر والطرح والغاية، خاصة لما اطلعت على بحوثه الأخرى فوجدتها تنحو المنحى نفسه لكن بعاطفة تظهر دينية ومن هنا نطرح الإشكالية الرئيسية التالية : ما هي الأوامر والنواهي الإرشادية ؟ وما هي قراءات الحداثيين لها؟ وما هي مكانتها الأصولية الحقيقية؟ أما الإشكالات الفرعية فهي كالآتي: ما علاقتها بالتشريع؟ ما علاقتها بالأحكام التكليفية؟ ما علاقتها بالدين والدنيا والآخرة؟ وهل فيها ثواب وعلى مخالفها عقاب؟ وهل ينبغي الامتثال لها أم لا ؟وهل هي في العادات أم في العبادات؟... .

المبحث الأول : القراءات الحداثية للأوامر والنواهي الإرشادية (الحقيقة والمفهوم والضوابط)

المطلب الأول: القراءات الحداثية ، التعريف بها ، النشأة ، الخطر .

أولا: التعريف بالقراءات الحداثية

❖ لغة: القراءات من قرأ بمعنى جمع وضم الشيء إلى بعضه، والحداثة من حدث أي جدَّ والحداثة الجديد أي ضد القديم [1]؛ وهي كمركب لفظي لغة : الجديد الذي ضم بعضه إلى بعض لإزالة قديم.

❖ اصطلاحا: القراءات الحداثية هي الحركات التي تريد الانفصال عن القراءة الكلاسيكية للقرآن الكريم والسنة النبوية وما يتبعهما من فقه وأصول والتي كان ولا يزال يقدمها الفقهاء والعلماء بنوع من التعظيم والتقديس، أي أنها ثورة ونقد وتجاوز لكل القيود الخاصة بالقراءات السابقة فهي " هي حركة التحرر من الهيبة الساحقة للنص الديني " [2]، حيث إن جوهرها نزع القداسة عن النص أو التعامل معه بحرية لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود.

ثانيا: نشأة القراءات الحداثية وخطرها: جاءت القراءات الحداثية نتيجة الضعف العام والتخلف والاستدمارات المتتالية التي طوقت جسد الأمة الإسلامية ودمرت البنى التحتية للمسلمين فعم الجهل وانتشرت الأمية واعتمد الناس على الصغار سنا وعلما في بيان الشريعة وأحكامها، وهكذا تلك الأزمات المعاصرة التي تعصف بها من كل ناحية بالإضافة إلى ذلك التطبيق الأعرج والأعوج لهذه الشريعة من طرف أبنائها المتهورين المغفلين، ولا نقلل أبدا من البعثات الخارجية والخطط المنظمة لغسيل

1 – على التوالي : القراءة : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية : **65/1**، الحداثة : من لسان العرب : 132/2.

2 – أركون محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الساقي بيروت لبنان ط3 ، 2006 : **03**.

الأدمغة والتغريب، بالإضافة إلى الضعف النفسي والديني والإيماني والخضوع للواقع والذلة للحضارة الغربية والغرام بكل جديد، ونبذ كل قديم إلا ما يدعم ويؤيد مذهبهم من زبالة الفلاسفة والمعتزلة، والاعتقاد أو الحكم المسبق بعجز الشريعة وعدم صلاحيتها لكل زمان ومكان مع ضحالة التحصيل العلمي، وهشاشة الفهم الوهمي عن الدين الحنيف، والأكثر والأعم الآن التضحية بالدين ومقوماته وليِّ نصوصه وتشويه صورته وإحداث البلبلة فيه والتشكيك في مسلماته والتهوين من إنجازاته لتحقيق غرض دنيوي زائل أو اعتلاء منصب أو كرسي سياسي عن الدين حائل، فظهرت فئام من الناس أعلنوا ذلك صراحة، وبعضهم تخفى وراء الإصلاح والتغيير لكن أخطرهم من صبغ مآربه بالصبغة الشرعية الفقهية الأصولية لتمرير السموم، وتغيير الفهوم، ولو على سبيل العموم، ومنهم الجابري وطه عبد الرحمن ونادر كاظم ومحمد أركون ومحمد شحرور ونصر حامد وفي الجزائر السعيد جاب الخير وغيرهم كثير للأسف الشديد، ويمكن أن نضم لهم حركات التجديد مع بعض الفروق، لكن أخطرهم على الإطلاق بنو جلدتنا الفقهية الأصولية.

المطلب الثاني : الأوامر والنواهي الإرشادية التعريف بها ،ومضان البحث عنهما .

أولا : الأمر والنهي ، أغراضهما ، مكانتهما الأصولية.

1/ تعريف الأمر والنهي:

أ- تعريف الأمر لغة: للأمر معان كثيرة حاصلها أنه يطلق ضد النهي وهو ظاهر، ويطلق ويراد به المأمور والشأن والحكم والحال والحث على الفعل وغير ذلك [1]

أما تعريفه اصطلاحا: فقد اختلف الأصوليون على قولين مشهورين ،وأرجحها:

1 - انظر : فتح الباري:289/6 ،: لسان العرب:27/4، مقاييس اللغة :137/1،القاموس المحيط :344/1، مختار الصحاح :14/1.

تعريف ابن قدامه [1] بقوله: " استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعلاء " [2].

ب- تعريف النهي لغة: هو المنع ومنه يشتق ما يدل على العقل والغاية [3] أما تعريف النهي اصطلاحا [4]: عرفه الأصوليون بتعاريف كثيرة، لكن المختار منها:" استدعاء ترك الفعل بالقول على جهة الاستعلاء" [5].

2 / أغراض الأمر والنهي: أغراض الأمر كثيرة وأشهرها خمسة عشر وجها [6] عند الإطلاق، قد ذكرها الأصوليون [7] وأهل اللغة، وأهم هذه الأوجه أربعة لما لها من علاقة وطيدة بمباحث علم أصول الفقه وهي: الوجوب، الإباحة، الندب، الإرشاد، قال الغزالي -بعد أن ذكر شغف الأصوليين بالتكثير-:" وتحصيله فالوجوب، والندب، والإرشاد، والإباحة أربعة وجوه محصلة " (*)، والملفت للنظر هو جعل الأصوليين هذه الأغراض للأمر حقيقة فيه على اختلاف بينهم في ذلك[8]، أما بالنسبة للنهي : فقد اتفق أهل العلم أنه يُستعمل في التحريم وغيره من المعاني، و يرى

---

1 - الموفق عبدالله بن أحمد المعروف بابن قدامة، كان من أئمة المذهب الحنبلي، قال عنه ابن تيمية : مادخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الموفق _رحمه الله_ ، توفي سنة 620 هـ سير أعلام النبلاء : **322/19** .

2 - وهذا التعريف هو الذي عليه أكثر العلماء، وهو المختار، روضة الناظر: **542/1**.

3 - معجم مقاييس اللغة:**395/5** ، المعجم الوسيط :**960/2** ، والمفردات للراغب : **509** ،ولسان العرب: **343/15** .

4 - انظر تعريف النهي اصطلاحا في : اللمع: **85**، المستصفى :**411/1**، شرح العضد :**94/2**، أصول السرخسي :**278/1**.

5 - عبد الكريم النملة ، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ،مكتبة الرشد - الرياض، ط1: 1420 هـ - 1999 م: **1427/3**.

6 - انظر : المستصفى ، الغزالي : ، البرهان ، الجويني : **109/1**، الفصول في الأصول ،الجصاص:**81/2**، أصول السرخسي: **14/1**،

7 - انظر المستصفي : **66/2**. والوجيز في أصول الفقه : **292** . (*)- المستصفى: **205/1**.

8 - علاء الدين المرداوي ، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه ، مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1421هـ - 2000م: **2209/5**.

الجمهور أنه مستعمل في التحريم على الحقيقة وفي غيره على المجاز، إذ تصرف القرائن النهي إلى معان أخرى، ومن أهمها: الكراهة والإباحة والإرشاد، وغيرها ... لكن يهمنا ما له علاقة بعلم أصول الفقه.

3/ المكانة الأصولية للأمر والنهي: اختلف الأصوليون في تحديد المقصود بالأمر حقيقة إلى خمسة أقوال[1]

أرجحها[2] أنه إذا تجرد الأمر عن القرائن فإنه لا يفيد إلا الوجوب وهذا مذهب الجمهور و ممن انتصر لهذا القول أبو المظفر السمعاني[3]، وأشار إلى أنه مذهب الشافعية، الشافعية، وهو قول الرازي[4]و الجويني[5]، وابن الحاجب من المالكية [6] ،وإلى الحنابلة

---

1 - قال محقق كتاب قواطع الأدلة في الأصول : **54/1** " ولقد ذكرها الإسنوي فأوصلها إلى **08** أقوال"، وممن فصل هذا تفصيلا ممتازا صاحب التحبير: **2202/5 وما بعدها** ، حيث ذكر هناك **14** مذهبا ، وانظر نهاية السول: **252/2**.

2 - عبد الكريم النملة ، المهذب في علم أصول الفقه المقارن ،مكتبة الرشد - الرياض، ط1: 1420 هـ - 1999 م : **1354/03**.

3 - أبو المظفر السمعاني (426-489) ، مفتي خراسان ، شيخ الشافعية ، صنف كتاب: "الاصطلام " و "البرهان"، والأمالي ، ترجمته في : وفيات الأعيان : **(211/3)** ، طبقات الشافعية : **(490/1)** ، سير أعلام النبلاء :**(155/14)**.

4 - هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري المتكلم المعتزلي (436هـ) شيخ المعتزلة والمنتصر لهم ، قال الذهبي: (وله كتاب المعتمد في أصول الفقه من أجود الكتب و كتاب تصفح الأدلة كبير). سير أعلام النبلاء :**(588/17)** ، البداية والنهاية :**(53/12)**.

5 - الجويني هو أبو المعالي عبدالملك الجويني النيسابوري الشافعي الأشعري، المعروف بإمام الحرمين، من مؤلفاته: البرهان في أصول الفقه والورقات والشامل وغيرها كثير، توفي سنة(478هـ).وفيات الأعيان :**(276/4)**،سير أعلام النبلاء :**(468/18)**.

6 - هو أبو عمر عثمان بن عمر، المالكي، توفي سنة (646هـ). ترجمته في الديباج المذهب :**(189/1)** وغاية النهاية :**(508/1)** ، المنهل الوافي :**(421/7)** ، وعبر الذهبي :**(189/5)** ، والشذرات:**(234/5)** ،وفيات الأعيان :**(248/3)**.

نسبه أبو يعلى[1]، وغيرهم[2]، أما عن النهي فقد اختلف العلماء في الحقيقي المجرد عن القرائن على أقوال [3] مع اتفاقهم في أنه مجاز فيما عدا التحريم والكراهة [4]، لكن الراجح الراجح أنه يقتضي التحريم حقيقة، ولا يحمل على غيره ... إلا بقرينة، لأنه إذ ذاك يَرِدُ مجازا [5]، وهذا هو مذهب جمهور العلماء [6].

ثانيا : تعريف الأمر والنهي الإرشاديين ومضان البحث عنهما

1- تعريف الإرشاد: الإرشاد لغة هو[7] : الهداية والدلالة (الإعلام والتعليم) والأخذ بيد الغير إلى طريق الخير والاستقامة الحقة ...، قال د. العثماني: " الإرشاد لغة هو: الدلالة على الأفضل من الأمور " [8].

2- الإرشاد اصطلاحا: ورد مصطلح (إرشاد) في الفقه بمعناه اللغوي [9]، قال ابن الأثير: إرشاد الضال (الجاهل،الزائغ ،الباغي ،المرتد ونحو ذلك) : "هدايته إلى

1 – هو محمد بن الحسين بن محمد الفراء الحنبلي، أبو يعلى، صاحب العدة في أصول الفقه، كان عالم زمانه، إماما في الفروع والأصول، توفي سنة 458هـ ، الفتح المبين (**254/1**).تاريخ بغداد :(**55/3**).طبقات الحنابلة :(**193/2**).

2 – انظر: قواطع الأدلة :**92/1** ، العدة :**229/1**، المحصول :**283/1** ، المستصفي :**68/2** ، روضة الناظر : **604/2**.

3 – نقلت هذا الخلاف من كتاب المهذب وعدلت ما ينبغي تعديله من كتب أخرى ليناسب البحث: **1433/3 – 1436** .

4 – الأحكام للآمدي :**174/2**، جمع الجوامع :**399/1** مع البناني، شرح الكوكب المنير :**83/3**، إرشاد الفحول :**496/1** وبعدها.

5 – محمد بن علي الشوكاني ، إرشاد الفحول (1250هـ) ، دار الكتاب العربي ، ط1 – 1999م : **279/1**.

6 – المهذب في علم أصول الفقه المقارن : **1433/3** .

7 – ينظر : لسان العرب:**175/3** ، القاموس المحيط:**282/1**، مقاييس اللغة : **318/2**.

8 – سعد الدين العثماني ، جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية ، دار الكلمة للنشر ، ط : 2013 : **65**.

9 – إلّا انّه يختلف استعماله بحسب اختلاف الموارد والسياقات ، سماه الشافعي :" الرَّشَد" والصيرفي : الحظ " البحر المحيط:**275/3**.

الطريق المستقيم وتعريفه به "[1]، وغير بعيد عنه قول من قال : " " الإرشاد هو : الأمر الذي لو لم يحصل حصل الضلال "[2]، وجاء في عروس الأفراح للسبكي عند بيانه لأغراض الأمر أن :" الإرشاد هو: توضيح الصواب"[3]، وهو تعريف أخص من الأول وأخصر وأدق، وذلك لقربه من المعنى الأصولي للإرشاد، وتعرض بعض الأصوليين المعاصرين لما يشبه تعريف الإرشاد كغرض من أغراض الأمر، لكن بشكل غير مضبوط جيدا: " الإرشاد هو : أمر شرعي يرجع إلى مصالح الدنيا "[4].

وجاء في الموسوعة الكويتية: " ويستعمله الفقهاء بمعنى الدلالة على الخير، والإرشاد إلى المصالح، سواء أكانت دنيوية أم أخروية، لكن يرد عليه أن الإرشاد يكون نهيا أيضا، ويستعملونه كذلك بالمعنى الأصولي، وهو: تعليم أمر دنيوي"[5] وقد وقد نقله هكذا العثماني في بعض كتبه[6] ولم يشر إلى الموسوعة، والأولى عندي أن يقال: يقال: "تعليم نفع دنيوي"، وهذا أوضح من التعاريف السابقة وأصحها.

3/ تعريف الأمر الإرشادي: "استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعلاء لتحقيق نفع دنيوي"[7].

---

1 - ينظر : ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر : **225/2**، و مجموعة من المؤلفين، موسوعة نضرة النعيم، : **171/2**.

2 - نظام الدين الحسن النيسابوري (المتوفى: 850هـ) ، غرائب القرآن، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1416 1416 هـ : **448/4**.

3 - بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح، تحقيق : د. عبد الحميد هنداوي، ط:1، 1423 : **327/2** .

4 - أحمد الحازمي، شرح مختصر التحرير للفتوحي، وهي دروس صوتية بموقع الحازمي، [الجزء/رقم الدرس-77]:**22/42** .

5 - الموسوعة الفقهية الكويتية - وزارة الأوقاف، 45 جزءا، ط: (من 1404 - 1427 هـ) : **106/3**.

6 - د. سعد الدين العثماني، جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية :**65**.

7 - (*)وقريب منه تعريف: خولة بازمول في رسالتها للماجستير "الأوامر والنواهي الإرشادية في السنة النبوية جمعا وتخريجا ودراسة ": **56**.

4/ تعريف النهي الإرشادي: "استدعاء الترك بالقول على جهة الاستعلاء لتحقيق نفع دنيوي"(*).

5/ الألفاظ القريبة من معنى الإرشاد: من الألفاظ القريبة من معناه: الحظ، الرشد، الإصلاح، التأديب، الهداية والدلالة، النصح والتوجيه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التوثق والحيطة وإرادة النفع والخير، وهي كلها تشترك معه في جوانب من معانيه أو في زوايا من زوايا مدلوله: إما من جهة من ينطبق عليه أو بحسب نتيجته أو غايته أو ماهيته أو غير ذلك لكن كلها تفترق عنه بفروقات دقيقة.

6/ مضان البحث عن موضوع الإرشاد (الأصولي): هذا الموضوع نجده متفرقا في كل كتب الشريعة وفي مقدمها كتب الأصول في حقيقة الأمر والنهي وأغراضهما المجازية أو عند تناولهم أقسامهما ودلالتيهما [1]، أو عند الحديث عن أفعال الرسول ﷺ والتفريق بين الجبلي والخاص، أو عند تعريف السنة أحيانا، ومن الكتب التي لامست هذا الموضوع بشكل كبير كتاب: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام لشهاب الدين القرافي[2]، وكتاب: الجانب التشريعي في السنة النبوية للشيخ: يوسف القرضاوي، وكتاب: أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية للشيخ: محمد سليمان الأشقر، وكتاب: التصرفات النبوية بالإمامة للدكتور سعد الدين العثماني، وكتابه: جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية، وهناك رسائل جامعية اهتمت بالتصرفات النبوية عموما، ومنها : أثر معرفة التصرفات النبوية في التعامل مع الحديث فقها وتنزيلا : لزوهير عبد السلام، والسياسة الشرعية في تصرفات النبي عليه السلام المالية

1 - أبو بكر الجصاص الحنفي الفصول في الأصول ،: **80/2** ، شمس الأئمة السرخسي ، أصول السرخسي : **14/1** .

2 - وهو من أوائل ما كتب في تصرفات الرسول ﷺ ، بل هو أول كتاب مفرد في التصرفات ، ومنها **الإرشادية** ، حيث اعتنى القرافي عناية خاصة بأهمية التعرف على المقام الذي يصدر عنه التصرف النبوي، وكونه ضروريًّا لفقه الأحاديث النبوية فقها سليما.

والاقتصادية: لمحمد أبو ليل، والأوامر والنواهي الإرشادية في السنة النبوية جمعا وتخريجا ودراسة لخولة بازمول، ومن المعاصرين قبل العثماني : الشيخ محمد رشيد رضا [1] في مجلة المنار [2]، ومن الكتب التي اهتمت بهذا الموضوع ولو بشكل مقتضب ومختصر: الموسوعة الفقهية [3]، أما الفقهاء فيتطرقون إليه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، جاء في الموسوعة الفقهية ما يلي: " أحكام الأمر الإرشادي تأتي عند الأصوليين في مبحث الأمر، وعند الفقهاء في مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ، وإنكار المنكر يكون معه عادة التعنيف والتحذير ، ولهذا يتناول الفقهاء موضوع الإرشاد هناك للتمييز بينهما ،فالخلط بينهما يعنى الفساد في البلاد والعباد [4].

أما المحدثون فيتناولونه في كتب شروح الأحاديث على وجه الخصوص، كفتح الباري، والمنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج، وتحفة الأحوذي بشرح سنن الترمذي، ...الخ، وهذا عند تناولهم لبعض الأحاديث التي جاءت في أمور الدنيا خاصة، أو جاءت لبيان ما ينفع الناس في صحتهم وأجسادهم وسائر شؤون حياتهم، قال محمد رشيد رضا: " اعلم أولاً أن ما ورد عن النبي ﷺ في الطب أو الزراعة وسائر أمور الدنيا لا يعد من أمور الدين التي يُبلغها عن الله تعالى وإنما يعد من الرأي

1 - محمد رشيد رضا هو هو محمد بن رشيد بن علي رضا الحسيني. (1865-1935). أصدر مجلة المنار في عام 1898م، تأثر الشيخ محمد رشيد رضا بـ: محمود نشابة ، عبدالغني الرافعي، حسين الجسر، محمد عبده وجمال الدين الأفغاني توفي ، الأعلام للزركلي : **126/6**.

2 - محمد رشيد بن علي رضا مجلة المنار (35 مجلدا / فتاوى المنار) ، (المتوفى: 1354هـ) وغيره من كتاب المجلة : **37/29**.

3 - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية ، 45 جزءا ، ط : (من 1404 - 1427 هـ) :**106/3**.

4 - وانظر للمزيد في : الفواكه الدواني: **385/2** ، ، والفتح المبين: **125** ، الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي :**48/4**، **165**.

وعصمة الأنبياء لا تشمل رأيهم في أمور الدنيا ولذلك يسمي العلماء أمر النبي ﷺ بشيء من أمر الدنيا أمر إرشاد وهو يقابل أمر التكليف؛ لأنه جاء لما هو أهم وأعظم "[1]، ويمكن إيجاد شتات هذا الموضوع في بعض كتب خصائص النبي ﷺ، ومن أبرز كتب الحديث التي تناولت هذا الموضوع بنوع من الإسهاب من ناحية حديثية أصولية كتابا التمهيد والاستذكار لابن عبد البر النمري، ويلاحظ جدا المسحة الأصولية والتأثر الواضح بكتب الإمام الشافعي –رحمه الله–، قال –رحمه الله –: " يقول إذا أحيل أحدكم على مليء فليحل عليه ، وهذا عند أكثر العلماء إرشاد ليس بواجب فرضا "[2/3].

المطلب الثالث : الأوامر والنواهي الإرشادية غرض من أغراض الأمر.

أولا : الإرشاد كغرض من أغراض الأمر: نحن هنا نريد معرفة منزلة الإرشاد من بين أغراض الأمر، فهل هو مجرد غرض من أغراضه المجازية أم هو حقيقة فيه؟ وقد مر معنا أن الأمر قد يكون غرضه الإرشاد بمعناه الاصطلاحي لا بمعناه العام، وهذا ما نص عليه جمع من الأصوليين[4]، كما أنهم ذكروا أن ذلك إنما يعرف بالقرائن لا بصيغة الأمر المجردة لأن الأصوليين: " اتفقوا على أن صيغة (افعل) ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة؛ لأن التسوية ونحوها إنما استفدناها من القرائن لا من الصيغة

1 - محمد رشيد بن علي رضا (المتوفى: 1354هـ) مع مجموعة من المؤلفين، مجلة المنار (35 مجلدا) ، ، فتاوى المجلة : **856/9**.

2 - يوسف بن عبد البر ، الاستذكار أبو عمر القرطبي (463هـ) ، دار الكتب العلمية ط1421،1–2000 : **493/4** .

3 - يوسف بن عبد البر ،التمهيد ،أبو عمر(463هـ)،ت:مصطفى العلوي،محمد البكري ،وزارة الأوقاف–المغرب،1387هـ:**339/24**.

4 - انظر العدة في أصول الفقه :**219/1** ،قواطع الأدلة:**54/1** ،المستصفى:**205/1** ، الإحكام :**144/2** ، كشف الأسرار:**107/1**.

"[1]، لكن من العلماء من قال: بأن الأمر قد يكون حقيقة في الأحكام الثلاثة: الوجوب والندب والإرشاد معاً، لكن اختلفوا في التفسير، فمنهم من قال: بجامع الإذن في الفعل فيها، وهذا القول بعيد عن الصواب[2]، ومنهم من قال قد يكون حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو: الطلب " ونقل في الأحكام عنهم أنه مشترك بينهما وبين الإرشاد... أنه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب "[3]، وقيل ليس الطلب فقط بل الاشتراك كان بسبب ترجيح أولوية الفعل على الترك -ما دام أمرا- تعظيما لمقام النبوة وتغليبا لجانب الامتثال على الترك ولو في أبسط الصور والأحوال وليس لمجرد الطلب فحسب[4]، وهذا من الآمدي من أدق ما قيل في علاقة الإرشاد بحقيقة الأمر.

---

1 - عبد الرحيم الإسنوي ، نهاية السول ، أبو محمد ، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان ،ط1 1420هـ-1999م : **163/1**.

2 - وهذا يعني عدم الحاجة إلى القرائن لإثبات كونه حقيقة في الأمر تماما كالوجوب والندب وتكون منزلته بمنزلتهما ، ولا شك أنه بهذا يكتسب قوة للانتقال منه إلى غيره لا لينتقل من غيره إليه حيث يصير الأمر عكسيا ولا نحتاج حينها إلى القرينة إلا في إلحاق الأمر بالوجوب أو الندب (أي بشكل عكسي) والأمر نفسه ينطبق على **الإرشاد** ،لأن الانتقال إلى أحد هذه الثلاثة بلا قرينة ، وادعاء كون الأمر حقيقة فيه دون غيره يعدّإذ ذاك تحكما لا دليل عليه ، قواطع الأدلة:**63/1** ، شرح التلويح: **295/1** ، التقرير والتحبير : **307/1**.

3 - عبد الرحيم الإسنوي ، نهاية السول ، أبو محمد ، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان ،ط1 1420هـ-1999م:**163/1**.

4 - قال الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام : " إذا ثبت أن صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب والاقتضاء، فالفعل المطلوب لا بد وأن يكون فعله راجحا على تركه: فإن كان ممتنع الترك. كان واجبا، وإن لم يكن ممتنع الترك، فإما أن يكون ترجحه لمصلحة أخروية، فهو المندوب، وإما لمصلحة دنيوية، فهو الإرشاد وقد اختلف الأصوليون [في هذه المسائل]، فمنهم من قال: إنه مشترك بين الكل (ويقصد الوجوب والندب والإرشاد) وهو مذهب الشيعة، ومنهم من قال إنه لا دلالة له على الوجوب والندب بخصوصه، وإنما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما، **وهو ترجيح الفعل على الترك** " الإحكام في أصول الأحكام : **144/2** .

ومن الأقوال الهامة أن الأمر قد يكون حقيقة في الأحكام الخمسة : الوجوب، الندب، الإباحة، الكراهة، التحريم، ومعها الإرشاد[1]، وإلى هذا الحد نجد أن غرض الإرشاد في الأوامر النبوية اكتسب قوة لا بأس بها عند بعض الأصوليين، لكن هذه القوة يبلغ مداها حده الأقصى عندما نجد الإسنوي يصرح فيقول :" وقد استفدنا من كلام الغزالي أنه حقيقة في الإرشاد [2] " [3]، وهذا أمر مبالغ فيه كثيرا، ولا يشهد له إلا القليل النادر من الأمثلة، وقد وقع الخلاف في أغلبها بين إرادة التكليف أو مجرد الإرشاد الدنيوي، وبعد التعمق أكثر في البحث تبين لي أن الإرشاد غرض من الأغراض المجازية للأمر، وفائدته الوحيدة بيان أن هذا الأمر الديني يتعلق بالأمور الدنيوية ولا تأثير له على حكم المسائل، أي أنه لا يملك قوة ذاتية تجعل المجتهد أو العالم يلغي حكما من التشريع أو يحكم على المسألة بالإباحة مباشرة مادامت للإرشاد فلا تشريع ولا وجوب ولا ندب ....، لكن يمكن أن يكون قرينة تعين على صرف الأمر من الوجوب إلى الاستحباب أو إلى الإباحة ويستأنس بها في ذلك.

ثانيا : الإرشاد كغرض من أغراض النهي: إن من أغراض النهي (الإرشاد)، كما صرح بذلك أغلب من ألف في الأصول[4]، بل هو أشهر الأغراض التي لها علاقة

---

1 - قال الإسنوي :" قال (أظنه يقصد بقال : الغزالي) ما نصه:" فالوجوب والندب و**الإرشاد** والإباحة والتهديد خمسة وجوه محصلة ، ثم قال: فقال قوم: هو **مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء**، ... هذه العبارة للغزالي في المستصفى : 205/1 "

2 - نهاية السول شرح منهاج الوصول : **164/1.**

3 - المعروف من كلام الغزالي التوقف حتى تتدخل االقرائن ، وفي هذا يقول :" وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب...**والمختار أنه متوقف فيه** "، وقال " قلنا: وهو ألا يفيد واحدا من الأقسام **إلا بقرينة** كالألفاظ المشتركة " المستصفى: **206/1-209.**

4 - يُنظر : الإحكام للآمدي: **187/2** ، والمنخول : **135** ، ونهاية الوصول: **1165/3** ، وتحقيق المراد للعلائي : **273.**

بالاستنباط والتشريع من الناحية التأصيلية، وليس مجرد معنى مجازي كغيره من المعاني إذا استثنينا الكراهة والإباحة، ومن الملاحظ أنهم يذكرونه بشكل مختصر جدا ويدللون عليه بالأدلة نفسها تقريبا ويخلطون بينه وبين الكراهة أحيانا وبينه وبين الإباحة أحيانا أخرى، والمثال الأكثر تداولا في كتب الأصول في جانب النهي هو قول الله ﷻ: " ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ...﴾ [سورة المائدة آية 103]، والحاصل أنه وإن ذكر في تصنيفاتهم إلا أنه لم يلق ذلك الاهتمام الكبير، وإذا لم يدرسه الأصوليون بشكل موسع فمن الأكيد أن المحدثين لم يدرسوه أيضا بله أن يتوسعوا فيه[1]، ومع ذلك تجدهم يصرحون في شرح بعض الأحاديث أن النهي إرشادي، ومثال ذلك حديث: " ((العمرى (*) جائزة لأهلها)) [2] أي هي عطية جائزة لمن وهبت له لأنها من البر ... والمراد بالجواز الأعم لا الأخص لأن الأعم يشمل المندوب والواجب وهي مندوبة لما تقرر ... (جائزة لأهلها) فهما سواء عند الجمهور ولا يناقضه خبر: لا تعمروا (*) ولا ترقبوا ، لأن النهي فيه إرشادي معناه لا تهبوا أموالكم مدة ثم تأخذونها بل إذا وهبتم شيئا زال عنكم ولا يعود إليكم هبة " [3]، فهي نصيحة من النبي ﷺ ألا نفعل ذلك لنفعنا الدنيوي لكن إن فعلنا ذلك فلا حرج.

1 – خاصة وأن المحدِّثين يرون عدم التفريق بين نهي ونهي في الجملة ويعتقدون مباشرة قول النبي ﷺ: ((**وما نهيتكم عنه فانتهوا**)) **صحيح،** أصله في صحيح البخاري : (**7288**) ، ولا يعني هذا أنهم لا يفرقون بين المكروه والحرام و**الإرشاد** ولكنهم يهتمون بناحية التطبيق أكثر، ولهذا قد يجملون في الأحكام والمناهي دون تفصيل، فمتى ورد النهي وجب الانتهاء من غير بحث في درجة النهي وقوته.

2 – رواه مسلم : (**1626**) وغيره.والعمرى: " قال أبو عبيد: تأويل العمرى أن يقول الرجل للرجل: هذه الدار لك عمرك، أو يقول: هذه الدار لك عمرى، وأصله مأخوذ من العمر" شرح صحيح البخارى لابن بطال (**142/7**).

3 – زين الدين المناوي (المتوفى:1031هـ) ، فيض القدير شرح الجامع الصغير ، دار الكتب العلمية ، ط:1 ،1994م:**516/4**.

ومثاله أيضا حديث الشرب واقفا : " وقال المازري [1] اختلف الناس في هذا فذهب الجمهور إلى الجواز وكرهه قوم فقال بعض شيوخنا لعل النهي ينصرف لمن أتى أصحابه بماء فبادر لشربه قائما قبلهم استبدادا وخروجا عن كون ساقي القوم آخرهم شربا وأيضا فأمر بالاستقاء ولا خلاف بين العلماء أنه ليس على أحد أن يستقيء ... والأظهر لي أن شربه قائما يدل على الجواز والنهي يحمل على الاستحباب والحث على ما هو أولى وأكمل لأن في الشرب قائما ضررا ما فكره من أجله وفعله ﷺ لأمنه منه وعلى الثاني يحمل قوله فمن نسي فليستقِئْ على أنه يحرك خلطا يكون القيء دواءه، ويؤيده قول النخعي إنما ذلك لداء البطن انتهى، وعليه فالنهي طبي إرشادي(*) "[2]، ومن هنا نقول بأن الإرشاد غرض من أغراض النهي الديني الشرعي جاء لتحديد وبيان المجال وهو الدنيويات.

المبحث الثاني : القراءات الحداثية للأوامر والنواهي الإرشادية ونقدها

المطلب الأول : الأمر والنهي الإرشاديان بين النفع الدنيوي أو النفع الأخروي[3].

سبق الإشارة إلى أن الإرشاد لغة يقصد به النفع الدنيوي والأخروي، قال الدكتور العثماني : " الإرشاد لغة هو الدلالة على الأفضل من الأمور، وهو في استعمالات الفقهاء يعني الدّلالة على الخير والمصلحة، سواء أكانت دنيويّة أم أخرويّة، لكن

---

1 – أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التَّميمي المازَري، إمام المالكية في عصره، ومن المحدّثين المشهورين، بلغ درجة الاجتهاد المُطلق، حتى سُمِّي "بالإمام" (443 هـ/1061م – 536 هـ/1141) سير أعلام النبلاء :**107/20**، الزركلي الأعلام **277/6**.

2 – محمد الزرقاني ، شرح الزرقاني على موطأ مالك، ، (1122) ، دار الكتب العلمية ،1411 هـ :**373/4**،(*):والمسألة هنا خلافية.

3 – نقل الزركشي في البحر المحيط: **92/2**، هذا الفرق عن القفال الشاشي وغيره، وانظر: شرح الكوكب: **20/3** ، المحصول: **58/2** ، المستصفى: **205/1** ، غاية الوصول في شرح لب الأصول: **51** ، تشنيف المسامع للزركشي: **299/1** ، الأحكام للآمدي: **162/2**.

الإرشاد والتصرفات الإرشادية يطلقها الأصوليون على تصرفات النبي ﷺ التي ترشد إلى الأفضل من منافع الدنيا خاصة، وذلك في مقابل تصرفات نبوية ترشد لمصالح الآخرة "؛ وقال في موضع آخر:" المهم أن المعنى واحد وهو أن الأمر أو النهي كانا لمصلحة دنيوية خالصة "[1]، فكلام الأصوليين حق لكنها كلمة حق أريد بها باطل أي أن العثماني يريد بذلك إخراجها من التشريع، ومن العجيب والمدهش بالنسبة للدكتور العثماني واستدلاله بكلام الأصوليين أنه مرة يستدل بكلامهم في التعريف الاصطلاحي للإرشاد وأنه للنفع الدنيوي الخالص ثم يضرب صفحا عن تأصيلاتهم القوية في كون الإرشاد مجرد غرض إضافي أو صفة إضافية زائدة على الحكم بالأحكام التكليفية الخمسة، وهو يجعله قسيما لها وكلامهم لا يعدو التنبيه على أنه كغيره من الأغراض: التهديد والتقرير وغيرها، فتبقى الأحكام التكليفية كما هي ويضاف إليها التنبيه على أنه جاء في أمر دنيوي، ومثله التهديد الذي يدل على تحريم ذلك الفعل أو على الأقل الكراهة فالحكم ثابت من حل أو حرمة ويكون الغرض زائدا أو يستأنس به أو يحدد به مجال معين، ثم يذهب العثماني ليقول بأنه لا ثواب فيها ولا عقاب ولا حرج من عدم الامتثال بمجرد قول عالم أن هذا أمر إرشاد أو نهي إرشاد، ولا أظنه إلا أنه يعلم ويتعمد المخالفة أو لعله يجهل حقا التأصيلات الخاصة بالإرشاد؟

ثم إن إطلاق الأصوليين "هذا أمر أو نهي إرشاد إنما يكون في الغالب لنفي درجة الإيجاب والتحريم لا نفي الندب والكراهة، بله أن يكون لنفي التشريع بالكلية، بل أغلب تأصيلاتهم أن الإرشاد يساوي الندب في الأمر والكراهة في النهي، وأكثر أحواله (واقعيا) الإباحة المستحبة.

---

1 - قاله الدكتور العثماني في مقال على الإنترنت بعنوان : التصرفات النبوية الإرشادية سمات ونماذج ، www.islamweb.com.

صحيح أن الأمر الإرشادي موضوع أصالة للنفع الدنيوي، ولمصلحة العبد في الدنيا، ولتسيير شؤونه فيها، وتذليل الصعوبات أمامه، أو إزالة مكروهات تحوم حوله، أو على أقل أحواله يكون من باب الوقاية والحماية وغيرها ...، وهذا لا يمنع مشروعية ما طلب فعله أو تركه، كما لا يمنع كونه للإرشاد ألا يكون واجبا أو محرما، فمن ناحية يكون واجبا شرعا ومن ناحية أخرى جاء لتحقيق أمر دنيوي، وكل ذلك لتتحقق الغاية الأسمى وهي عبادة الله وحده سبحانه على كل حال، وتكاد تتحد كلمات علماء الأصول على ذلك رغم كونها مقتضبة مختصرة [1]، ومن هنا ندرك أن الأحكام التكليفية الخمسة تنقسم في علاقتها بالديني والدنيوي إلى ثلاثة أقسام:

01-أحكام جاءت لنفع ديني خالص : ويمكن التمثيل لها بقوله ﷺ في الحديث القدسي : ((كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به ، يدع طعامه وشرابه وشهوته من أجلي)) [2] .

02-أحكام جاءت لنفع ديني ودنيوي معا: وهذه هي الأغلبية الساحقة، ففيها الواجب والمستحب في جانب الأمر والمحرم والمكروه في جانب النهي، وهنا كثيرا ما يطلق الفقهاء والأصوليون مصطلح الإرشاد في مقابل الواجب والمحرم ومرادهم المندوب والمكروه وقد يعنون به المباح.

03-أحكام دينية جاءت لنفع دنيوي خالص، وهذه هي التي تنسحب عليها أقوال الأصوليين كعدم الثواب والعقاب، والعادة لا العبادة ولا نفع فيها أخروي بل دنيوي

1 - شرح مختصر الروضة :**2/357**، المستصفى : **1/206** ، كشف الأسرار عن أصول البزدوي: **1/163**.

2 - **متفق عليه** : البخاري **1761** ومسلم **1946** قال القرطبي :"وإنما خص الصوم بأنه له وإن كانت العبادات كلها له لأمرين بايَنَ الصوم بهما سائر العبادات أحدهما أن الصوم يمنع من ملاذ النفس وشهواتها ما لا يمنع منه سائر العبادات"الجامع لأحكام القرآن: **2/274**.

ولا حرج من عدم الامتثال ومع ذلك الاستجابة لها أفضل ونية الامتثال تصيرها طاعة إذا قصد بها مطلق التعظيم للأمر والنهي.

واجتنابا للتكرار نكتفي بنقل واحد، لأن كلام الأصوليين في المجال يكاد يكون متطابقا، حتى في الأمثلة والأدلة، يقول الآمدي رحمه الله تعالى: " إذا ثبت أن صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب والاقتضاء، فالفعل المطلوب لا بد وأن يكون فعله راجحا على تركه: فإن كان ممتنع الترك. كان واجبا، وإن لم يكن ممتنع الترك، فإما أن يكون ترجحه لمصلحة أخروية، فهو المندوب، وإما لمصلحة دنيوية، فهو الإرشاد وقد اختلف الأصوليون [في هذه المسائل]، فمنهم من قال: إنه (أي الأمر) مشترك بين الكل (ويقصد الوجوب والندب والإرشاد) وهو مذهب الشيعة، ومنهم من قال إنه لا دلالة له على الوجوب والندب بخصوصه، وإنما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهو ترجيح الفعل على الترك " [1]، وينسحب ذلك على الإرشاد ذلك أيضا.

وحتى تصريح بعضهم بأنها لمصالح دنيوية وغيرها لا يخرجها عن كونها منافع أخروية كقول ابن بدران مثلا: " وثالث عشرها الإرشاد إلى مصلحة دنيوية أو غيرها نحو ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ ...﴿٢٨١﴾ ﴾ [سورة البقرة آية 281] يَعْنِي بالتأديب والتعليم " [2]، والتعليم والتأديب مصلحتان دنيويتان للفرد تتعلق بهما أمور دنياه أصالة ثم أمور الآخرة تبعا، وتحصل بهما النجاة فيهما، لأن لهما علاقة بالعادات ومحاسن الأخلاق، ولذلك أرشد إليهما في هذه الآية، ويزيد الأصوليون تأكيدا على كون الأوامر الإرشادية دنيوية النفع

1 - سيف الدين الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام (631هـ) ، ت: عبد الرزاق عفيفي ، المكتب الإسلامي، بيروت: 144/2.

2 - ابن بدران ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد :224/1- 225 .

استعمالهم لعبارات مثل: الأوثق والأصلح والأحوط لمنافع الدنيا خاصة، كما قال الجصاص[1] :" وعلى الإرشاد إلى الأوثق والأحوط لنا كقوله ﷻ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ ... ﴿٢٨١﴾﴾ [سورة البقرة آية 281][2]. وكما جاء في كتاب العدة: " ومنه الإرشاد إلى الأحوط للعباد مثل قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ ... ﴿٢٨١﴾﴾ [سورة البقرة آية 281] [سورة البقرة آية 281] " [3] . فهل كل ما هو إرشادي اصطلاحا لا علاقة لها بالآخرة ؟.

وللإجابة عن هذا السؤال لخص العثماني نظرته الخاطئة والخاطفة لكتب الأصول فيما يتعلق بهذه النقول، دون إمعان النظر، وتدقيق الملاحظة، والاحتياطُ للشريعة يقتضي الزيادة في البحث والتحري حتى لو كان في مجال المباحات، لأنه إلغاء لبعض جوانب الشريعة فقال : " وانطلاقا من التعريف السابق للتصرفات الإرشادية وكلام العلماء وتدقيقاتهم !!!! يمكن أن نشير إلى ثلاث سمات للتصرفات النبوية الإرشادية:

أولا : أنها مطلوبة لمصالح الدنيا لا لمصالح الآخرة. وهو ما يصرح به الأصوليون بوضوح. وذلك مثل ما رأينا من قول الزركشي بأن "المندوب مطلوب لمنافع الآخرة

---

1 - الجصاص، أبو بكر (305 - 370هـ، 917 - 980م).أحمد بن علي المكني بأبي بكر الرازي الجصاص الحنفي.. له مؤلفات عدة منها: الفصول في الأصول الشهير بأصول الجصاص؛ أحكام القرآن؛ شرح مختصر الكرخي؛ شرح مختصر الطحاوي ... ، توفي ببغداد ، وانظر :الجواهر المضيئة (84/1)،طبقات المفسرين: **56/1**، الفوائد البهية:**27**، شذرات الذهب:**71/3**.

2 - الفصول في الأصول :**80/2-81**. أصول السرخسي: **14/1**.

3 - القاضي أبو يعلى ،العدة ، حققه: د أحمد المباركي، الناشر : بدون ناشر، ط : 2، 1410 هـ - 1990 م : **219/1**.

والإرشاد لمنافع الدنيا"[1] ويقتضي هذا إمكانية التعرف على المصلحة التي راعاها النبي ﷺ ، وإمكانية تقدير أهميتها من قبل الشخص المقصود بها"[2].

ومن هنا أقول: من الناحية النظرية لا إشكال في المسألة –بتحفظ كبير–، لكن الأصوليين والفقهاء والمحدِّثين اختلفوا في الناحية التطبيقية، بل كان الخلاف بين أصحاب التخصص الواحد، ووقع التردد عند العالم نفسه، وكان هذا الاختلاف متأثرا بعوامل خارجة عن صلب المسألة نفسها، وهذا في ظل غياب ضوابط واضحة للتمييز بين التكليف والإرشاد، إذ بعض المسائل يصعب جدا الفصل فيها بين ذا وذاك، خاصة إذا علمنا أن الكثير من علمائنا خلطوها بالمباحات تارة وبالمندوبات تارة أخرى، وبعضهم لم يتجرأ على الخوض فيها لما لها من قدسية كونها قد صدرت عن النبي ﷺ، ولم يستطع إخراجها من دائرة التكليف بَلْهَ أن يخرجها من دائرة التشريع، وفي مقدمتهم صحابة رسول الله ﷺ حيث كان يغلب عليهم التسليم والامتثال وسرعة الانقياد. وفي جانب التحريم والكراهة أيضا طُرِقَ هذا الموضوع، وفرض نفسه ووجوده، فمن الناس من يظن أن بعض النواهي إرشادية الحكم أي أنها خاصة بالدنيويات فقط، أو يجعلها إرشادية للتملص من الاستقامة والطاعة باسم الشريعة وبالتحديد باسم أصول الفقه، وينسى أو يتناسى أن الشريعة جاءت لدفع أي ضرر مهما كان، وفي أي مجال كان، حتى لو تعلق بأبسط الأمور الدنيوية، بل ولا يتحرجون في إخراج التصرفات الإرشادية جملة وتفصيلا من دائرة التشريع، ولو أخرجوها من دائرة التكليف فقط لخف الأمر في خصوص عموم المسائل دون آحادها، وسأنقل مقالا شافيا للشيخ محمد رشيد رضا على طوله، لكونه مفيدا جدا، قال رحمه الله : "

---

1 – بدر الدين الزركشي (المتوفى: 794هـ) ، البحر المحيط ، الناشر: دار الكتبي ، ط: 1، 1994م : **276/3.**

2 – في مقال للعثماني على الإنترنت ، بعنوان : التصرفات النبوية الإرشادية لمسات ونماذج www.islamweb.com.

الضابط القطعي بين ما قاله الرسول رأيًا وإرشادًا وما قاله تشريعًا ظاهر حديث رافع بن خديج في صحيح مسلم : ((إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر)) وحديث عائشة وأنس عن مسلم أيضًا من تعليله ﷺ تلك المسألة: مسألة تلقيح النخل بقوله ﷺ: ((أنتم أعلم بأمر دنياكم))[1] ظاهره أن جميع أمور الدنيا متروكة إلى الناس، يتصرفون فيها باجتهادهم لا يتعلق بها تشريع، ذلك بأنه ﷺ لما جاء المدينة ورآهم يؤبرون النخل ارتأى أنه ليس له تأثير، وسمع بعضهم منه ما يدل على ذلك، فترك تأبير نخله فلم يثمر التمر الجيد المعتاد بل خرج شيصًا رديئًا، فذكروا له ذلك فقاله كما سبق لنا بيانه، وذكر لهم أنه قال: ظن أي (عن غير وحي)، وأنهم أعلم بدنياهم. وليس هذا على إطلاقه ؛ فإن من أمور الدنيا ما فعْلُه أو تركه ضار قطعًا بشخص العامل أو بالناس، فيتعلق به تشريع التحريم، وما كان مظنة النفع والضرر فيتعلق به تشريع الندب والكراهة، وكل ما يفعل بنية القربة ورجاء الثواب من الله ﷻ فهو عباده إذا كان مشروعًا، وبدعة إذا لم يكن مشروعًا، وكل ما رتب على فعله ثواب أو عقاب فهو ما يتعلق به التشريع، والضابط العام أن التشريع ما ثبت بنص يدل على طلب الشارع لفعل شيء على سبيل القطع وهو الوجوب، أو غير القطع وهو الندب، أو طلبه لترك شيء بالنهي عنه أو الوعيد عليه على سبيل القطع وهو المحرم، أو غير القطع وهو المكروه أو بالإباحة الرافعة للحظر. فأفعال الرسل الدنيوية العادية تدل على أن ما يفعلونه مباح لا حظر فيه على الناس، ولا وجوب ولا ندب إلا بدليل خاص يدل على ذلك "[2].

1 - تقدم تخريجهما في الفصل الأول .

2 - محمد رشيد بن علي رضا (المتوفى: 1354هـ) وغيره من كتاب المجلة من المؤلفين ، مجلة المنار (كاملة 35 مجلدا) ،: 37/29.

وبهذا ترى أن الإرشاد في حكم المباح في أقل الأحوال، بل أصوليا هو درجة بين المباح والمندوب من باب التدقيق ، وبغض النظر عن دخول المباح في التكليف من عدمه، لكن لم يخرجه المتقدمون من دائرة التشريع خاصة ما كان نهيا أو أمرا، ويميزون بينه وبين الواجب لتعلقه بالعبادة والتكليف لا لنزع صفة التشريع عنه.

وقال أيضا: " وقد بينت كتب أصول الفقه هذه المسألة في شرح الأحكام الخمسة، ولكنني لم أر لأحد ضابطًا عامًا لا يمكن فيه القيل والقال، فهنالك الأصل الذي تشير إليه أحاديث تأبير النخل، فلفظ ((أمور دنياكم)) عام تدخل فيه جميع أمور الزراعة والصناعة، وكل ما يصل إليه البشر باختيارهم وبحثهم، ولا يحتاجون فيه إلى وحي إلهي، وتدخل فيه أمور الطعام والشراب واللباس إلا ما استثنى نص القرآن من تحريم الميتة والدم المسفوح؛ وما أهل به لغير الله وشرب الخمر، أو نص الحديث كلبس الحرير (الخالص أو الغالب) للرجال، والأكل والشرب في أواني الذهب والفضة؛ لما في ذلك من الإسراف والنهي عنه في القرآن، فهذه أمثال لما استثني بعينه ... وفوق هذا أصل الإباحة بنص قوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِے خَلَقَ لَكُم مَّا فِے اِ۬لْاَرْضِ جَمِيعاً ... ﴿٢٨﴾﴾ [سورة البقرة آية 28] ، ولكن لا يدخل في عموم الحديث والآيات إباحة ما فيه ضرر وما تتعلق به حقوق الناس، أو يقال: إنه من المستثنى بنصوص وقواعد أخرى؛ لأن التنازع في الحقوق والمصالح وإن كان مما يدخل في استطاعة البشر الاهتداء إلى الأحكام الفاصلة فيه، يحتاج في قواعده إلى تشريع إلهي تخضع له النفوس باطنًا بوازع الدين والعقيدة؛ كما تخضع له ظاهرًا بوازع السلطان والقوة، وهنالك أمور مشتبهات لها جهات مختلفة؛ كإطلاق اللحية وقص الشارب أو إعفائه وفرق الشعر وخضب الشيب؛ هذه أمور صح أمر النبي ﷺ بها، وهي من أمور العادات والزينة المباحة في الأصل، ولكن علل بعضها بمخالفة أهل الملل الأخرى؛ ليكون المسلمون

أمة مستقلة في جميع التخصصات ممتازة عن غيرها في كل المجالات، يُقتدَى بها ولا يقتدى بغيرها فهذه الأمور الدنيوية العادية، قد نظر فيها إلى مصلحة اجتماعية للأمة. ولما لم تكن من الأمور التعبدية التي يقصد الامتثال فيها لذاته، يصح أن يقال فيها: إنها تتبع علتها وجودًا وعدمًا، وقد ترك المسلمون فرق الشعر خلافًا لقول الرسول ﷺ وفعله، وصار من يفرق شعره يعد متشبهًا بغير المسلمين من الإفرنج وغيرهم، والنبي ﷺكان يسدل شعره أولاً، فلما رأى أهل الكتاب بعد الهجرة يسدلون شعورهم صار يفرقه مخالفة لهم، وقد اختلفت الحال اليوم " [1].

فهناك أمور تحقق مصلحة طبية عامة للناس أو على الأقل يحصل بها التميز والتفرد كالأوامر والنواهي الإرشادية التي جاء فيها الإعجاز العلمي الطبي المبهر والذي كان سببا في دخول الصفوة من الغربيين إلى الاسلام ثم يقرأون للعثماني وهو يقول بأنه لا حرج في عدم الامتثال إلى غير ذلك، ثم طرْحُ مثل هذه التأصيلات خطير جدا ويتبين ذلك بالسؤالين التاليين: ما الحرج في امتثال الناس للأوامر والنواهي الإرشادية بشكل صحيح ؟ ولمصلحة من جاءت هذه التأصيلات ؟ وإذا كان لتصحيح فهم السنة فلماذا التعميم والتعتيم والتضخيم والتقزيم؟.

- المطلب الثاني : الأمر والنهي الإرشاديان بين العادة والعبادة والثواب والعقاب والامتثال والترك.

من أبرز السمات التي ذكرها العثماني بشكل مطلق وقاطع واستدل عليها بكلام الأصوليين المقتضب والمبتور حول الأوامر والنواهي الإرشادية أنها تدخل في باب العادات لا العبادات وإنه لا ثواب لفاعلها إلا على جهة نية الامتثال والاقتداء ولا

1 - محمد رشيد بن علي رضا (المتوفى : 1354هـ) وغيره ، مجلة المنار (كاملة 35 مجلدا) ، عنوان : الإرشاد : 37/29.

عقاب على مخالفها ولا حرج، حيث صرح به كثير من الأصوليين منهم الغزالي رحمه الله قال:" ولا فرق بين الإرشاد والندب، إلا أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية فلا ينقص ثواب بترك الإشهاد في المداينات، ولا يزيد بفعله "[1]، وهذا تأصيل وقاعدة مهمة لكن هذا إطلاق ونقل خاطئ خاصة إذا صاحب الإرشاد قرائن تعبدية دينية فيجتمع حينئذ الإرشاد وغيره كما قال في تحفة المحتاج: " ومع ذلك يثاب؛ لأن الإرشاد الراجع إلى تكميل شرعي كالعفة هنا كالشرعي خلافا لمن أخذ بإطلاق أن الإرشاد ... لا ثواب فيه "[2]، ومع ذلك لا نخرج بها الإرشاد من الشريعة والتعبد ويثاب عليها المرء وهي طاعة لله ﷻ، قال صاحب المعتصر: " والإرشاد إنما يكون بالنظر للعادات، أو الأمور الدنيوية لذاتها (العادات المحضة) بقطع النظر عن نية الامتثال أو شائبة التعبد، كالأكل لنيل حظ النفس من الشبع، والشرب للري، والنوم لراحة الجسد، ونحو ذلك؛ وشأن هذه الأفعال أن تكون مباحة ما لم تخالف نصا عاما للشريعة فتكون معصية، كمن أسرف في الأكل أو الشرب، أو تناول محرما منهما، أو تعمد النوم لإضاعة الصلاة، ونحو ذلك... أما إن خالطت نية فعل هذا الأمر الإرشادي نية الامتثال - كمن نام ليتقوى على قيام الليل- أو انفردت نية الامتثال وتجردت عند الفاعل وانقطع نظره من مراعاة حظ نفسه، فلا شك أنه يؤجر على نية الامتثال في هاتين الحالتين "[3].

---

1 - محمد الغزالي ، أبو حامد، المستصفى(505هـ) ، ت: محمد عبد الشافي ، دار الكتب العلمية ، ط1413،1هـ-1993م: **205/1**.

2 - أحمد بن حجر الهيتمي ،تحفة المحتاج في شرح المنهاج ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، ب/ط ، 1357 هـ - 1983 م : **186/7**.

3 - محمود بن عبد اللطيف المنياوي ، المعتصر ، المكتبة الشاملة، مصر ، ط1431،1هـ-2010م: **80/1** ، وانظر الإبهاج : **(17/2)**.

قال في الإبهاج : " والفرق بين الندب والإرشاد أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا ولا يتعلق به ثواب البتة لأنه فعل متعلق بغرض الفاعل ومصلحة نفسه وقد يقال إنه يثاب عليه لكونه ممتثلا ولكن يكون ثوابه أنقص من ثواب الندب لأن امتثاله مشوب بحظ نفسه ويكون الفارق إذاً بين الندب والإرشاد إنما هو مجرد أن أحدهما مطلوب لثواب الآخرة والآخر لمنافع الدنيا، والتحقيق أن الذي فعل ما أمر به إرشادا إن أتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له وإن أتى به لمجرد الامتثال غير ناظر إلى مصلحته ولا قاصد سوى مجرد الانقياد لأمر ربه فيثاب وإن قصد الأمرين أثيب على أحدهما دون الآخر ولكن ثوابا أنقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال " [1]، وهو ما يؤكده أيضا محمد رشيد رضا بقوله أن "العمل بأمر الإرشاد (الصِّرف) لا يسمى واجبًا ولا مندوبًا؛ لأنه لا يقصد به القربة فليس فيه معنى التعبد"؛ وهذا يعني أنه لا ثواب فيه عند الامتثال، إلا إن فُعل بنية اتباعه ﷺ فهي مثل كل مباح يفعل في الإسلام بنية القربة، فيصير عبادة يثاب عليها، والإرشاد لا يسمى سنة ولا مندوبًا بذاته؛ فإن القربة هنا هي النية، (وما دام كذلك فإنه) لا حرج في عدم الامتثال لها، كما عبر عن ذلك الإمام مالك بن أنس وآخرون في تصرفات نبوية عديدة ...، وكأن هذا المعنى هو المقصود بقول ابن عبد البر أن التصرف بالإرشاد "تتصرف فيه كيف شئت" [2]، ومع ذلك فإن الإطلاق هنا فيه نظر كما سيأتي.

إن هذه النقولات العلمية تبين أن الإرشاد لا ثواب فيه إلا على جهة الامتثال، وأنه متعلق بالأمور الدنيوية ، وأنه لا حرج في مخالفته ، لكن الاستجابة له أرجح من

1 - تقي الدين السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج (785هـ))وولده تاج الدين ،دار الكتب العلمية ، 1416هـ-1995م:**2/17-18**.

2 - قاله الدكتور العثماني في مقال له بعنوان التصرفات النبوية الإرشادية سمات ونماذج ، www.islamweb.com.

الإعراض عنه سواء كان أمرا أو نهيا إن جاء لنفع دنيوي خالص ولم تفد أدلة أخرى أو قرائن أنه مندوب أو واجب أو مكروه أو حرام وهنا يكون الإرشاد ذاتيا، لكنه قد يخرج بالنية عن هذا المعنى وقد خرج بالقرائن والسياق ، وينبغي الإشارة هنا إلا أن هذا تأصيل وتنظير وإلا فالواقع العملي والتطبيقي للإرشاد مختلف تماما، فالتأصيل شيء والواقع العلمي والعملي شيء آخر.

وإذا كان الأصوليون قد رفعوا الحرج عن غير الممتثل فهذا لا يعني أبدا الدعوة إلى تعمد المخالفة وعدم الاستجابة وربما المعارضة والاحتقار والتهوين بحجة أنها أوامر إرشادية دنيوية كما يدعو إليه العثماني، وقد صرح العلماء بأنه لا حرج في عدم الامتثال لكن مادام قد صدر الأمر بها فهذا على الأقل دليل أرجحية الاستجابة على الترك، قال الغزالي رحمه الله: " المقام الثاني: في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد، فإن الواجب، والمندوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد، ويرجح فعله على تركه، وكذا ما أرشد إليه؛ إلا أن الإرشاد يدل على أنه ينبغي أن يوجد، ويرجح فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا، والندب لمصلحته في الآخرة، والوجوب لنجاته في الآخرة هذا إذا فرض من الشارع " [1]، فالمصلحة حتى لو كانت دنيوية فهي معتبرة شرعا، ومن ناحية أخرى فإن الأوامر الإرشادية وإن تعلقت بما هو دنيوي لكنها قصدت أكمل ما فيه وأتمه وأحسنه فهي قريبة بشكل كبير من الاستحباب قال في رفع الحاجب:" إن الأمر بالاستشهاد أمر إرشاد، فالله ﷻ أرشد إلى الأكمل، والأكمل استشهاد شهيدين رجلين أو رجل وامرأتين إن لم يكونا رجلين ... والإرشاد إنما يكون إلى الأكمل " [2]،

1 - أبو حامد الغزالي ، المستصفى ، تحقيق : محمد الأشقر ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط : 1،1417هـ/1997م: **206/1**.

2 - تاج الدين السبكي ، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، عالم الكتب بيروت ،1999 م -1419 هـ ، ط: 1 : **129/4**.

ولا ينبغي ولا يحسن تركها لمجرد ما تعلقت به، كما ينبغي جذب الناس إلى الهدي النبوي ولو كان من باب الإرشاد، لا صرفهم عنه ابتداء بتأصيلات مبتورة مهلهلة فنحن هكذا نفسد جمال الوحي ولو تعلق بالدنيويات، وديننا ولله الحمد شامل لكل ما يهم بالإنسان ولو كان في أموره الدنيوية بل هو من مميزات هذا الدين الحنيف، كما لا نجتهد في التنفير عنها بسبب أناس غلوا فيها، فهذا يعد تطرفا من ناحية أخرى، والحكمة وضع الشيء في موضعه المناسب ، ولا يستغرب مثل هذه التأصيلات للأسف لأنه قد هُوِّنَ أمر سنن كثيرة بحجة أنها مجرد سنن بالنظر إلى ما يقابلها من واجبات وفرائض، أي بالنظر إلى قيمتها الأصولية، لكن غفل هؤلاء عن قيمتها بالنظر إلى قيمة صاحبها وهو الرسول ﷺ، وغفلوا أيضا عن أن مثل هذه الاصطلاحات لم يضعها الأصوليون للإقدام عليها من عدمه -اللّهم إلا في احتمال معارضتها لما هو أهم منها- وإنما وضعها الأصوليون لتصحيح خطأ المفرط والناسي وغيرها كما أن السنن لم يفعلها الرسول ﷺ لتترك، وهكذا الإرشادات لم يأمر أو ينهى الرسول ﷺ ليعرض عنها أو ليؤصل لها ذلك ابتداء، كما ينبغي التنبيه على أنه وإن كان الإرشاد مختصا بالأمور الدنيوية المحضة فهذا من باب التأصيل فقط، لكن عندما تدخل المسائل حيز التطبيق والواقع قد تتغير المعطيات تماما، ومن هنا تتغير النظرة إلى الثواب والامتثال والعادة، فقد تحتف القرائن أو تأتي أدلة أخرى فيصير الأمر الإرشادي –الذي ظنت فيه المصلحة الدنيوية المحضة والخالصة -أمرا شرعيا يثاب فاعله امتثالا ويعاقب على الترك لا لمجرد النية فحسب بل لأن الشريعة جاءت لتحقيق تلك المصلحة الدنيوية حتى وإن كانت لصالح الإنسان نفسه، حيث تصير مرادة شرعا، وإذا كانت بعض المحرمات جازت للضرورة وربما للحاجة، فلا يستغرب أبدا أن تكون الأوامر والنواهي الصادرة عن النبي ﷺ ولو كانت في المجال الدنيوي، أو كانت لمصالح الأشخاص أنفسهم -أن تكون تشريعا لهم ولو في أبسط

درجات التشريع ما دامت الشريعة جاءت لجلب المصالح وتحصيلها ودفع المفاسد وتقليلها كما قال ابن القيم: " ولْيعلم العاقل أن العقل والشرع يوجبان تحصيل المصالح وتكميلها، وإعدام المفاسد وتقليلها، فإذا عرض للعاقل أمر يرى فيه مصلحة ومفسدة، وجب عليه أمران: أمر علمي، وأمر عملي، فالعلمي: معرفة الراجح من طرفي المصلحة والمفسدة، فإذا تبين له الرجحان وجب عليه إيثار الأصلح له " [1].

إن من القواعد الأصولية المهمة التي نص عليها العلماء في كتبهم قاعدة : العلاقة بين الأوامر والنواهي والثواب والعقاب ، حيث وجدوا بينهما ترابطا وثيقا ،ذكر ذلك القاضي أبو يعلى وآل تيمية في المسودة [2] وابن اللحام في القواعد [3]وغيرهم قال في العدة :" أن أوامر الله تعالى ونواهيه مقرونة بالثواب والعقاب " [4]، وتكاد تجمع كتب الأصول على أن المناهي الإرشادية من الناحية التأصيلية (النظرية) إنما جاءت لجانب العادات لا العبادات ولهذا لا يخرجها عن التعبد ، وإن كانت في العبادات فتكون في شقها الدنيوي كالنهي عن الوصال في الصوم مثلا ، ولا علاقة لها بالثواب والعقاب إلا إذا فعلت من باب الاقتداء العام وتقديم ما جاء عن الرسول ﷺ على أي شيء وليس كما قال العثماني: " يمكن أن نشير إلى ثلاث سمات للتصرفات النبوية الإرشادية هي:

1 - ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) ، الداء والدواء ، ، الناشر: دار المعرفة – المغرب ، ط:1، 1418ه-1997م : **212/1**.

2 - آل تيمية ، المسودة في أصول الفقه ، مجد الدين (652هـ) عبد الحليم (682هـ) أحمد (728هـ)] ، دار الكتاب العربي : **224/1**.

3 - علاء الدين ابن اللحام ، القواعد والفوائد الأصولية ، ، أبو الحسن (803هـ) ، المكتبة العصري ، 1420هـ-1999 م: **217/1** .

4 - القاضي أبو يعلى ، محمد ابن الفراء ،العدة في أصول الفقه ، (458هـ) ،: بدون ن ، ط : 2، 1410 هـ – 1990 م : **825/3** .

" أنه لا قربة فيها ولا ثواب، ... وفي تتمة كلام الزركشي السابق: "والأول فيه الثواب، والثاني لا ثواب فيه" [1].

وقد فصل صاحب الإبهاج قائلا: "والفرق بين الندب والإرشاد أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، ولا يتعلق به ثواب البتة؛ لأنه فعل متعلق بغرض الفاعل ومصلحة نفسه، وقد يقال إنه يثاب عليه لكونه ممتثلا، ولكن يكون ثوابه أنقص من ثواب الندب؛ لأن امتثاله مشوب بحظ نفسه ... "[2]، ثم قال : " والتحقيق أن الذي فعل ما أمر به إرشادا إن أتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له، وإن أتى به لمجرد الامتثال غير ناظر إلى مصلحته ولا قاصد سوى مجرد الانقياد لأمر ربه فيثاب، وإن قصد الأمرين أثيب على أحدهما دون الآخر، ولكن ثوابا أنقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال" [2] ، " والإرشاد إنما يكون بالنظر للعادات، أو الأمور الدنيوية لذاتها (العادات المحضة) بقطع النظر عن نية الامتثال أو شائبة التعبد، كالأكل لنيل حظ النفس من الشبع، والشرب للري، والنوم لراحة الجسد، ونحو ذلك. وشأن هذه الأفعال أن تكون مباحة ما لم تخالف نصا عاما للشريعة فتكون معصية، كمن أسرف في الأكل أو الشرب، أو تناول محرما منها، أو تعمد النوم لإضاعة الصلاة، ونحو ذلك مما هو معلوم ، أما إن خالطت نية فعل هذا الأمر الإرشادي نية الامتثال - كمن نام ليتقوى على قيام الليل -، أو انفردت نية الامتثال، وتجردت عند الفاعل وانقطع نظره من مراعاة حظ نفسه، فلا شك أنه يؤجر على نية الامتثال في هاتين الحالتين... مما سبق يتبين أن الأمر الإرشادي هو ما كان بالنظر

---

1 - بدر الدين الزركشي ، البحر المحيط في أصول الفقه (794هـ) دار الكتبي ، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م : **276/3**.

2 - تقي الدين السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج (785هـ))وولده تاج الدين ،دار الكتب العلمية ، 1416هـ-1995م:**17/2**-18.

للمصالح الدنيوية فقط، وتحصيل حظ النفس، فإن اجتمع معه نية الامتثال فقد اجتمع الندب مع الإرشاد. وكذا الأمر بالنسبة للمكروه والنهي الإرشادي "[1].

و يُقَسِّم الحافظ ابن عبد البر ما جاء من نهي عن النبي ﷺ إلى قسمين: 01-نهي تحريم، وهو الأصل عنده، مثل النهي عن نكاح الشغار، وعن نكاح المحرم، وعن نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وعن قليل ما أسكر كثيره 02- نهي "على جهة الأدب وحسن المعاملة والإرشاد إلى المرء" وذلك مثل نهيه ﷺ عن أن يمشي المرء في نعل واحدة، وأن يقرن بين تمرتين في الأكل، وأن يأكل من رأس الصحفة، وغيره كثير ، ونسب إلى البعض أن "من فعل (هذا) فلا حرج "[2]، كما يردّ على العثماني[3] بما جاء عن إمام الأصوليين الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في كلام نفيس جدا لخص فيه جل هذا البحث وذكر ما يعدُّ ضوابط له فقال:" وما نهيتُ عنه من فعل شيء في ملكي أو شيء مباح لي ليس بملك لأحد فذلك نهي اختيار ولا ينبغي أن نرتكبه فإذا عمد فعل ذلك أحد كان عاصيا بالفعل ويكون قد ترك الاختيار ولا يحرم ماله ولا ما كان مباحا له، وذلك مثل ما روى عنه أنه أمر الآكل أن يأكل مما يليه ولا يأكل من رأس الثريد ولا يعرس (يتغوط) على قارعة الطريق فإن أكل مما لا يليه أو من رأس الطعام أو عرس على قارعة الطريق أثم بالفعل الذي فعله إذا كان عالما بنهي النبي ﷺ ولم يحرم ذلك الطعام عليه، ذلك أن الطعام غير الفعل ولم يكن يحتاج إلى شيء يحل له به الطعام كان

1 - محمود بن محمد المنياوي ، المعتصر ، أبو المنذر ، الناشر : المكتبة الشاملة، مصر ، الطبعة: الأولى، 1431 هـ - 2010 م : 79/1 .

2 - يوسف بن عبد البر ، التمهيد ، (463هـ) ، ت: العلوي ، البكري ، وزارة الأوقاف المغرب ، عام :1387 هـ : 140/1-141 .

3 - استدل العثماني بهذا الضابط ونقله عن ابن عبد البر ولكن ابن عبد البر نقله عن الإمام الشافعي رحمه الله ولم يصرح بذلك.

حلالا فلا يحرم الحلال عليه بأن عصى في الموضع الذي جاء منه الأكل، ومثل ذلك النهي عن التعريس على قارعة الطريق، الطريق له مباح وهو عاص بالتعريس على الطريق ومعصيته لا تحرم عليه الطريق، وإنما قلت يكون فيها عاصيا إذا قامت الحجة على الرجل بأنه كان علم أن النبي ﷺ نهى عنه "[1]، وقد فهم كثير من العلماء أن الشافعي يرى حرمة هذه المناهي التنزيهية (الإرشادية) قال الإسنوي في نهاية السول: " وقد نص الشافعي ﷺ على أن الأكل مما لا يليه حرام، ذكر ذلك في الربع الأخير من كتاب الأم في باب صفة نهي النبي ﷺ، وهو بعد باب من أبواب الصوم، وقيل: باب من أبواب إبطال الاستحسان، فقال ما نصه: فإن أكل مما لا يليه، ومن رأس الطعام، أو عرس على قارعة الطريق، أي: برك ليلا أثم بالفعل الذي فعله إذا كان عالما بها نهى النبي ﷺ " [2]، ومن هنا نستفيد من كلام الشافعي أن: 01-النهي المنصب على فعل شيء في الملك أو شيء مباح ليس بملك لأحد هو نهي اختيار (إرشاد)، لكن لا ينبغي ارتكابه.02-فإن خالف أثم إذا علم أن النبي ﷺ نهى عنه و تعمد فعل ذلك النهي وهو هنا عاص بالفعل.

وهذا يعني أن الإمام الشافعي هنا يرى أن المسلم مخير في الاستجابة لذلك النهي لكن الأفضل أن يستجيب ، خاصة إن لم يمنعه من ذلك مانع وكان في وسعه وتحت قدرته ، ويحل له ارتكاب ذلك النهي ، لكن ما لا يحل هو تعمد المخالفة فالإثم والعصيان في تعمد مخالفة النبي ﷺ والجرأة في تحدي النصوص الشرعية وإن كانت للكراهة تعتبر إثماً ومعصية وهذا أصل عظيم يجب التنبه له، فالكثير من أهل العلم

1 - جماع العلم ، محمد بن إدريس الشافعي ، الناشر :دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى ، 1405 :1/96-97 .

2 - عبد الرحيم الإسنوي ، أبو محمد ، نهاية السول (772هـ) دار الكتب العلمية -بيروت ، ط1 ، 1420هـ-1999م : 1/160 .

المعاصرين يغفل عنه بل يؤصلون لتعمد المخالفة ، وحتى كان نهي اختيار كالمباح (فلا يحل تعمد المخالفة) لأنه ثبت أن النبي ﷺ قال : ((وما نهيتكم عنه فانتهوا)) [1] فطلب الإعراض عن النهي مباشرة مهما كانت درجة مشروعيته حتى لو كان نهي اختيار أو ما سميناه نهي إرشاد ، ومن هنا نرى أنه لا تعارض بين كلام الشافعي وغيره من العلماء إلا أن الشافعي ركز على ما يتبادر إلى الذهن من تأصيل جواز مخالفة هذا النهي ، والسؤال المهم هنا هل الإمام الشافعي يرى أن مجرد ورود الأمر أو النهي في باب الآداب هو قرينة صارفة لهما عن الوجوب أو الحرمة إلى ما هو أقل منهما حتما وإلزاما أم أن الأصل التحريم ؟ وما هو موقف العلماء من هذه المسألة بالذات ؟ ولعل الشافعي بذلك يشير إلى الحديث المشهور: حديث سلمة بن الأكوع: ((أنَّ رجلًا أكل عند رسولِ اللهِ ﷺ بشمالِه، فقال ((كل بيمينك)) قال: لا أستطيع، قال: " لا استطعتَ" ما منَعَه إلا الكِبرُ، قال: فما رفعَها إلى فِيه " [2]، فالشافعي رحمه الله تعالى -بعد التمعن جيدا -في كلامه وجدت أنه يرى أن ما كان منهيا عنه من الآداب غير محرم، ولكنه في الوقت نفسه يرى أن من فعل ذلك متعمدا مع علمه بالنهي وقامت الحجة عليه فهو آثم وعاص، وسأنقل كلام الشافعي هنا بطوله لأنه من أهم النقول في هذا الموضوع، قال الشافعي تحت عنوان [3]: " صفة نهي الله ونهي رسوله : ...فإن قال قائل: ما الوجه المباح الذي نهي المرء فيه عن شيء، وهو يخالف النهي الذي ذكرت قبله؟ فهو -إن شاء الله- مثل نهي رسول الله أن يشتمل الرجل على الصماء[4]، وأن

---

1 - **صحيح** : أصله في صحيح البخاري : (**7288**) ، صحيح ابن ماجه : (**1**) ، صحيح ابن حبان : (**18**).

2 - *صحيح مسلم : (2021)* ، صحيح الجامع : (**251**) ، صحيح ابن حبان : (**6512**).

3 - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة (204هـ) أحمد شاكر ، مكتبه الحلبي، مصر ، ط1، 1358هـ/1940م : **1/350-355** .

4 - هو:أن يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الأيسر، ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الأيمن،فيغطيهما جميعا، أو الاشتمال بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يضعه من أحد جانبيه، فيضعه على

يحتبي (*) في ثوب واحد مفضيا بفرجه إلى السماء، وأنه أمر غلاما أن يأكل مما بين يديه، ونهاه أن يأكل من أعلى الصحفة، ... وليس كثبوت ما قبله مما ذكرنا: أنه نهى عن أن يقرن الرجل إذا أكل بين التمرتين، وأن يكشف التمرة عما في جوفها، وأن يعرس على ظهر الطريق. فلما كان الثوب مباحا للابسه، والطعام مباحا لآكله، حتى يأتي عليه كله إن شاء، والأرض مباحة له إذا كانت لله لا لآدمي، وكان الناس فيها شرعا[أي على السواء] فهو نهي فيها عن شيء أن يفعله، وأمر فيها بأن يفعل شيئا غير الذي نهي عنه، والنهي يدل على أنه إنما نهى عن اشتمال الصماء والاحتباء مفضيا بفرجه غير مستتر: أن في ذلك كشف عورته، قيل له يسترها بثوبه، فلم يكن نهيه عن كشف عورته نهيه عن لبس ثوبه فيحرم عليه لبسه، بل أمره أن يلبسه كما يستر عورته، ولم يكن أمره أن يأكل من بين يديه ولا يأكل من رأس الطعام، إذا كان مباحا له أن يأكل ما بين يديه وجميع الطعام: إلا أدبا في الأكل من بين يديه، لأنه أجمل به عند مؤاكله، وأبعد له من قبح الطعمة والنهم، وأمره ألا يأكل من رأس الطعام لأن البركة تنزل منه له، على النظر له في أن يبارك له بركة دائمة يدوم نزولها له، وهو يبيح له إذا أكل ما حول رأس الطعام أن يأكل رأسه، وإذا أباح له الممر على ظهر الطريق فالممر عليه إذ كان مباحا لأنه لا مالك له يمنع الممر عليه فيحرم بمنعه: فإنما نهاه لمعنى يثبت نظرا له، فإنه قال: ((فإنها مأوى الهوام، وطرق الحيات)) [1]، على النظر له لا على أن التعريس محرم، وقد ينهى عنه إذا كانت الطريق متضايقا مسلوكا، لأنه إذا عرس عليه في ذلك الوقت منع غيره حقه في الممر، فإن قال قائل: فما الفرق بين هذا والأول؟ قيل له: من قامت عليه

= منكبه، فيبدو منه فرجه القاموس المحيط:**1020/1**، وأما الاحتباء في الثوب الواحد ليس على فرجه منه شيء فهو أن يقعد على إليتيه، وقد نصب ساقيه وهو غير متزر ثم يحتبي بثوب يجمع بين طرفيه ويشدهما على ركبتيه وإذا فعل ذلك بقيت فرجة بينه وبين الهواء تنكشف منها عورته" معالم السنن: **89/3**.

1 - مسلم: (**3553**)؛ الترمذي: (**8563**).

الحجة يعلم أن النبي ﷺ نهى عما وصفنا، ومن فعل ما نهي عنه -وهو عالم بنهيه- فهو عاص بفعله ما نهي عنه، وليستغفر الله ولا يعود، فإن قال: فهذا عاص، والذي ذكرت في الكتاب قبله في النكاح والبيوع عاص، فكيف فرقت بين حالها؟ فقلت: أما في المعصية فلم أفرق بينهما، لأني قد جعلتهما عاصيين، وبعض المعاصي أعظم من بعض، فإن قال: فكيف لم تحرم على هذا لبسه وأكله وممره على الأرض بمعصيته، وحرمت على الآخر نكاحه وبيعه بمعصيته؟ قيل: هذا أمر بأمر في مباح حلال له، فأحللت له ما حل له، وحرمت عليه ما حرم عليه، وما حرم عليه غير ما أحل له، ومعصيته في الشيء المباح له لا تحرمه عليه بكل حال، ولكن تحرم عليه أن يفعل فيه المعصية، فإن قيل: فما مثل هذا؟ قيل له: الرجل له الزوجة والجارية، وقد نهي أن يطأهما حائضتين وصائمتين، ولو فعل لم يحل ذلك الوطء له في حاله تلك، ولم تحرم واحدة منهما عليه في حال غير تلك الحال، إذا كان أصلهما مباحا وحلالا، وأصل مال الرجل محرم على غيره إلا بما أبيح به مما يحل، وفروج النساء محرمات إلا بما أبيحت به من النكاح والملك، فإذا عقد عقدة النكاح أو البيع منهيا عنها على محرم لا يحل إلا بما أحل به، لم يحل المحرم بمحرم، وكان على أصل تحريمه، حتى يؤتى بالوجه الذي أحله الله به في كتابه، أو على لسان رسوله، أو إجماع المسلمين، أو ما هو في مثل معناه، قال: وقد مثلت قبل هذا: النهي الذي أريد به غير التحريم بالدلائل، فاكتفيت من ترديده، وأسأل الله العصمة والتوفيق "[1].

ومما يؤيد فهمي هذا لكلام الشافعي ما قاله ابن الحاجب:" واعلم أنها [صيغة النهي] ترد لمعان: ...الثالث: التأديب؛ كقوله ﷺ لعمرو بن أبي سلمة: ((كل مما

1 - محمد بن إدريس الشافعي ، الرسالة (204هـ) ، المحقق: أحمد شاكر ، مكتبه الحلبي، مصر ، ط1، 1358هـ/1940م: **1/353**.

يليك)) [1]وهذا المثال صحيح، وإن كان الشافعي نص على أن الآكل مما لا يليه مع علمه بالنهي عاص؛ وهذا لأن النص إنما هو في المكلفين، والنبي ﷺ إنما خاطب بهذا غلاما دون البلوغ، وهو تأديب محض" [2]، فالإمام الشافعي يعلم أن النهي موجه لصبي غير مكلف، ولهذا فهم منه التأديب، وإذا كان الرسول ﷺ قد خاطب الصبي وأَمَره فغيره من المكلفين قد يكونون من باب أولى على الأقل من ناحية تعمد المخالفة والعصيان حال العلم، ولهذا فتعمد المخالفة معصية وإثم، ومن هنا ينبغي عدم التسرع في الحكم على الأحاديث، ولابد من التريث ودراسة المسألة من جميع الجوانب، ومراعاة ما اتصل بالحديث أو الآية من الأحكام الأخرى مما يتعلق بالالتزام العام، ومصلحة الشريعة في ضرورياتها وجزئياتها بشكل شامل، ففي بعض الأوقات تصير الجزئيات كليات إذا احتفت بها الظروف والأحوال، ويكون تحقيق المصلحة حينئذ في المحافظة عليها، ومن أظهر الأمثلة على ذلك ما جاء في المقارنة بين إصلاح ذات البين والصلاة والصدقة، قال النبي ﷺ: ((ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة ؟ قالوا : بلى، قال : إصلاح ذات))[3].

---

1 – رواه البخاري : (7/88) ، مسلم : (108)، الإمام أحمد : (4/26) ، ابن ماجه : (3267)، ابن أبي شيبة: (8/104).

2 – تاج الدين السبكي ،رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، عالم الكتب ، 1999 م – 1419 ه ، ط1: 497/2.

3 – **صحيح** : صححه الألباني في : صحيح أبي داود : (4919) ، صحيح الترغيب: (2814) ، صحيح الجامع :(2595) فالصلاة والزكاة أوجب من الإصلاح بإجماع ، لكن أجر ودرجة إصلاح ذات البين قد يكون أفضل من الصيام والصلاة والصدقة باعتبار الأثر الدنيوي الذي سيثمر الأثر الديني بعد ذلك ، وبهذا يتبين أن بعض ما ورد في الشريعة لا يبقى على مرتبته في كل الأحوال بل قد يتغير حكمه من حال إلى حال ، ويبقى الحكم الأصلي على أصله عند زوالها ، وأغلب الأوامر والنواهي الإرشادية جاء في المجال الطبي ومن هنا لابد من مراعاة تلك الأحاديث الصحيحة التي ثبت فيها إعجاز علمي صحيح لنرفع بها هامة ديننا وقيمته.

الخاتمة والتوصيات:

بعد هذه المحاولة المتواضعة جدا في البحث والتحليل والنقد خلصت إلى مجموعة من النتائج المهمة وهي :

1. أن الأوامر والنواهي الإرشادية ليس لها قاعدة واحدة تضبطها، بل تخضع لعدة قواعد، وأحكامها تندرج تحت أحكام غيرها (غير مستقلة)، ولا يفهم حكمها أو يستنبط أو يعرف بمجرد وروده في الدنيويات وإنما يتم الحكم عليها بمجموع الأحاديث الأخرى في الموضوع نفسه، شأنها شأن الأحكام الأخرى.

2. أن العلماء جعلوا الإرشاد في مقابل التكليف اصطلاحا لا في مقابل التشريع، أي أن ما اختص بالدنيويات من التشريع الإسلامي، ولا يعني ورودها في الدنيويات أو كانت صادرة عن خبرة أو تجربة أو موروث شعبي إخراجها عن التشريع ، لأن الرسول ﷺ ما تكلم بها عبثا أو لغوا، خاصة وأنها أوامر ونواهٍ فيها النفع والخير ودفع الضير فقول الرسول ﷺ ونصحه يعطيه صبغة خاصة، كما أن لا يجوز لنا أن نخرجها من التشريع مخافة الخلط بينها وبين ما هو تشريعي، أو هروبا من الغلو والإفراط لأننا سنقع في التمييع والتفريط، بل يعلِّم الجاهل، وينصح المخطئ، ويرشد المفرط، ويقوم الغالي، ويبقى للتشريع بهاؤه وجماله من دون نقص أو ثلب أو تنازل.

3. الأمر والنهي الإرشاديان قد يدخلان في الحكم التكليفي بمعنى الإباحة أو الاستحباب والكراهة؛ إذا تعلق الأمر بالأمور الدنيوية فيما يحقق مصلحة دينية، أما إن حققت مصلحة دنيوية صرفة للشخص المخاطب فلا تعلق لها بعبادة ولا ثواب ولا عقاب، لأنه لا محل للتكليف في ذلك والاستجابة لها أولى.

4. إذا لوحظ معنى التكليف العام كالاقتداء العام برز المعنى الشرعي التكليفي فأخذ حكمه؛ ولهذا تجد أهل العلم يعبرون عن الأمر الإرشادي بالاستحباب أو عن النهي الإرشادي بالكراهة اعتباراً لهذا الملحظ، ويعتبرون كونه إرشادياً قرينة صارفة له عن

الوجوب أو التحريم، وضابطه أنه إذا تعلق بالغير، وتجاوز الفرد؛ فإن الأوامر والنواهي إرشادية، يكون حكمها الإرشاد طالما هي متعلقة بالفرد وحده، فإن تعدى الأمر أو النهي إلى غيره دخلت حقوق الله في حقوق العباد؛ فتختلف دلالة الحديث عند النظر في معناه، بدون اقترانه بأحوال معينة، فإن اقترن بذلك حالٌ يخشى فيها وقوع الضر على الآخرين تغير حكمه بضميمة هذه القرينة إلى كونه تكليفياً ويتدج حكمه حتى يصل إلى التحريم أو الوجوب ولو كان إرشاديا، ودائما يغلب جانب الاستجابة ويكون آثما وعاصيا من تعمد المخالفة والإعراض وهو عالم بذلك كما قال الإمام الشافعي -رحمه الله-.

5. ضرورة تعظيم أمر الرسول ﷺ ونهيه بامتثال ما أمر، والانتهاء عما نهى عنه وزجر، وأن كل ما نهى عنه إنما نهى عنه ﷺ لمصلحتنا سواء الدينية أو الدنيوية، واليقين بأن كل ما أمر به فهو حق وخير كله، وأن الخير والسعادة في اتباع أوامره، والشقاء والتعاسة في الابتعاد عن ذلك، والإيمان بأن أوامره ونواهيه صالحة لكل زمان ومكان، وأنهما لا يخالفان التطور والحضارة، بل في تطبيقهما الرخاء والسعادة والعزة والسيادة والريادة، ومن العجيب أن نعتقد أن هذه الشريعة جاءت لتقوض حرية الإنسان واختياراته إيجابا وندبا وإرشادا وتكريها تحريما، فنرفضها بالعناد والإعراض والاستهزاء أو بالتخاذل والتهاون وكذا بالتأصيل والتضليل خاصة في مقابلة التشدد.

6. ضرورة التفريق بين الإرشادات التي جاءت في تصرفات عادية، وبين أخرى جاءت أوامر ونواه، إذ الفرق واضح وجلي، ولا يجوز مثلا تعميم حديث تأبير النخل على كل هذه التصرفات النبوية الإرشادية، لأنه لا تعلق له بالأمر ولا بالنهي، وهذه الأوامر والنواهي تتنوع مقاصدها؛ فمنها ما يحمل على الندب أو الكراهة مثلا.

7. لا يجوز احتقار الأوامر والنواهي الإرشادية أو اللامبالاة بها بحجة أنها للإرشاد فحسب، بل يجب احترمها حتى ولو لم نأخذ بها لجلالة قدر مُصْدِرِها، وتفريق العلماء

بينها وبين الأحكام ليس تحقيرا لشأنها وإنما هو تمييز لها عن غيرها فقط من باب إعطاء كل حكم حقة ومستحقه من الأولوية والاهتمام والأهمية.

8. ينبغي بل يجب بحث كل مسألة على حدة، ويجمع كلام العلماء، ولا يعمم حكم واقعة على كل المسائل ، تبين هذا من خلال صعوبة الفصل في الكثير من المسائل بين كونها دينية أو دنيوية، فقد يجتمع في الحديث أو الآية الواحدة جانب الإرشاد وجانب التكليف معا.

9. إن الإرشاد ليس قسيما للأحكام الخمسة: الحرام والواجب والمكروه والمستحب والمباح بل الأوامر والنواهي المتعلقة بالإرشاد تأخذ صبغة زائدة على الأحكام الخمسة وهو تعلق هذا الحكم بشيء دنيوي لأنه إن كان المقصود بالإرشاد تحقيق النفع الدنيوي فأغلب المحرمات فيها ضرر دنيوي إلا ما ندر إلا ما قصد منها التعبد الصرف أو لم يعرف وجه الحكمة فيها على وجه التحديد وهكذا الواجب والمستحب والمكروه، وما من حكم من الأحكام الدنيوية فيه شائبة من الدين إلا وهو جزء من التشريع حسب أهميته وأولويته من الناحية الشرعية.

10. إن الشريعة جاءت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد جميعا، وحيث كانت المصلحة فثم شرع الله، ومن غير المعقول أن نقول تحقيق مصالح الدين لا مصالح العباد ، فحتى المباح الذي اختلف العلماء في كونه مأمورا به من الناحية الشرعية ما هو في الحقيقة إلا نفي للضرر في صورة إباحة شرعية ، كما أننا لا نعني بالإباحة نفي النفع الدنيوي أو حتى الديني بل قد يحتوي عليه تصريحا أو تلميحا ، لأن الشارع الحكيم لا يبيح ما فيه ضرر ، فالصيد والأكل كلها مباحات نافعة للإنسان ، واستفدنا إباحتها من الدين ، وفيها جملة من المصالح لا يمكن إغفالها، حتى من الناحية الدينية ، والأصوليون قصدوا بعدم التكليف تحديدا نفي الوجوب والتحريم على وجه خاص.

11. الإرشاد يدل على أنه ينبغي أن يوجد ، ويرجح فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا إذا كان أمرا ، ويرجح تركه على فعله إذا كان نهيا ، وينبغي عدم تعمد مخالفته لأنه يصير بذلك عاصيا آثما لا لذات الأمر والنهي وإنما لمقام وجناب من يعصي وهو الرسول ﷺ لأنه يتضمن الاستهانة والاحتقار والاستهزاء والإعراض عن التوجيه والنصح النبوي حتى لو كان في أمر دنيوي ونحصر الإرشاد هنا فيما لو كان أمرا أو نهيا فقط لا كل إرشاد نبوي.

12. الإرشاد مجرد غرض من أغراض الأمر والنهي المجازية شأنه شأن التهديد والدعاء وغيرها، وذكر العلماء له في حكمهم على بعض النواهي والأوامر أنها للإرشاد ليس فصلا لها عن الدين وعن التشريع وإنما هو تنبيه على صرف الأمر عن الوجوب أو النهي عن التحريم إلى غيرهما تدرجا حسب الأدلة وصولا إلى الإباحة على أساس أنه أمر خاص بنفع الإنسان الدنيوي، فالجديد هنا طغيان ملمح المصلحة والمنفعة الدنيوية على روح الحكم فغلبت التسمية بالإرشاد، وتفريق العلماء بينها وبين الإرشاد بِكَوْن الأول دينيا والثاني دنيويا ليس المقصود به الفصل بينهما كليا كما ظن بعضهم، وإنما المقصود به تحديد غرض الأمر والنهي لمعرفة مجال التشريع وكأنه قال وغرضه التهديد أو التحقير أو غيرها من الأغراض لكن المسألة هولت وفخمت لدرجة أنها صارت أصلا لإخراج الكثير من الشرعيات الدينيات إلى جانب الدنيويات وفصلها تماما عن بعضهما بحجة أنها تتعلق بالدنيويات ويستدلون بحديث تأبير النخل بغض النظر عن كونه لم يحتو أمرا ولا نهيا، بل قد لا نجد الدينيات إلا في ثوب الدنيويات أو العكس فنسميه واجبا إرشاديا وندبا إرشاديا ومكروها إرشاديا ومحرما إرشاديا.

13. وإني أوصي بتنظيم لقاءات وملتقيات وندوات لدراسة موضوع الحداثة على وجه التفصيل، وحبذا لو يكون ذلك في المجامع الفقهية وتنشر تلك الدراسات العلمية

والبحوث الشرعية وتصدر في ذلك بحوث وفتاوى شرعية مضبوطة، وتذاع على أوسع نطاق، لكي لا ندع للحداثيين والعلمانيين أي فرصة لتمييع هذا الدين، وفي المقابل نقضي أو نحد على الأقل من الغلو والتطرف والتنطع الحاصل.

14. كما أوصي بضرورة ضبط التصرفات النبوية كلها في دراسة أكاديمية واحدة تجمع بين علم الأصول والفقه والحديث والقضاء والسياسة الشرعية والمقاصد وتخريج الفروع على الأصول، وتكون هذه الدراسة جامعة بين التنظير العلمي والتطبيق الواقعي على جملة من الأحداث المعاصرة، وكذا ضبط مسألة التشريع وعدم التشريع بدراسات أصولية فقهية مقاصدية حديثية.

15. حبذا لو تجمع كل الدراسات العلمية والكتب والفتاوى المتعلقة بباب الأمر والنهي في موسوعة واحدة، وتوضع تحت تصرف الباحثين ليسهل الاستفادة منها من ناحية، ولتتضح الصورة جليا ويعبد الناس ربهم على بصيرة، ويكون بحثي هذا لبنة من لبنات هذا المشروع العظيم لأن مناط التكليف متعلق بباب الأمر والنهي، ويكون المكلف على بصيرة من دينه، كما يكون العالم والداعية على بينة من علمه، وبهذا تحفظ الشريعة من زاوية عظيمة من تحريف هذا الدين، فإذا لم يستطيعوا تحريف القرآن ولا السنة رغم كل المحاولات لأن الله قد تكفل بحفظهما ﷻ فإنهم لن يستطيعوا أيضا تحريف مدلولهما وهذه وظيفة العلماء والدعاة كما قال النبي ﷺ: ((يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الجاهلين وانتحال المبطلين وتأويل الغالين))[1].

وأنا على يقين بأن الكثير من الجهود قد بذلت في التأصيل والبحث ومن زوايا مختلفة ومتعددة ولكنها من ناحية بقيت حبيسة الرفوف في المكتبات الجامعية أو استفيد منها بطريقة ناقصة، لكن لو جمعت لعمت الفائدة.

1 - قال الألباني في المشكاة (239) : " مرسل، لكن روي موصولا من طريق جماعة من الصحابة، وصحح بعض طرقه العلائي –رحمه الله-". والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

البحوث العلمية

المحـــور الخامس:

التصوف وعلم الكلام
في الدراسات الحداثية المعاصرة

الخطاب الصوفي في المنظور الحداثي
" البونتييزم " و" وحدة الأديان" مثالا

بقلم

د/ زهير بن كتفي
جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي
zohbenketfi66@gmail.com

المقدمة:

بسم الله الرّحمن الرّحيم وصلى الله وسلم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه.وبعد:

لقد حظي الخطاب الصوفي في واقع الدرس الحداثي اليوم بدراسات واسعة تنوعت بين المنهج واللغة والمقصد وغيرها، واتخذت هذه الدراسات صوراً متفاوتة ومتنوعة ومتعددة بل وحتى متناقضة بين مدح وقدح وحياد وأمل وطموح علمي، ما جعل الاهتمام بهذا الخطاب متجدداً والبحث فيه متصلاً. وقد صار عدد معتبر من هذه

الدراسات إلى محاكمات عقدية، يمكن القول عنها أنها حجبت كثيراً من حقائق العلم والمعرفة الإسلاميين.

وإن المتأمل والناظر في العديد من الدراسات الحديثة والمعاصرة للمثقفين والكتاب العرب المسلمين عموماً عن التصوف الإسلامي ليظهر له أنها قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بقيم الحداثة الغربية لتكون هذه الحداثة بمبادئها وتوجهاتها مرجعاً لهذه الكتابات الأدبية والفلسفية عن التصوف الإسلامي، ولتكون أيضاً المؤطر الحقيقي لمفهومات هذه الدراسات في عملية تنميط التراث الصوفي الإسلامي عن طريق عولمته بتحقيق أهداف وقيم الحداثة الغربية التي هي متعلقة أصلاً بسياق تاريخي حضاري معين، مما يطرح عدة إشكالات حول مسألة تعميم "الخطاب الصوفي" من جهة وعولمته من جهة ثانية، ثمّ ما يمكن أن يولّده ذلك من ازدواجية في معايير التناول والدراسة بالنظر إلى التباين والتعددية في الثقافات والخصوصيات الحضارية لكل منطقة. فأول ما يمكن ملاحظته أن المبادئ الإسلامية ذات مرجعية ربانية أما مبادئ الحداثة فذات مرجعية بشرية وإن كانت قد تتقاطع معها لكنها تختلف بل وقد تتناقض بشدة في عمقها وأبعادها. لذا فإن اتخاذ بعض المفاهيم الأساسية في التصوف الإسلامي لترسيخ كونية بعض المفاهيم الفلسفية الحداثية الغربية وإسقاطها على التصوف يطرح بشدة إشكالية الكونية والخصوصية في مفاهيم ومبادئ وقيم التصوف الإسلامي.

وفي الحقيقة فإن أهمية موضوع هذه الورقة- المقدمة لملتقى "القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلامية،رؤية نقدية"، الذي ينظمه قسم أصول الدين بمعهد العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد حمة لخضر بالوادي- يصدر أصلاً من جملة تلك المطارحات الحداثية لقضيتين أساسيتين طالما حاول الدارسون الحداثيون العرب

مماهاة الخطاب الصوفي بهما وهما: "البونتييزم" و "وحدة الأديان"؛ وذلك لجعله خطاباً كونياً متسعاً لجميع الأديان والملل والنحل مما يفضي إلى استبعاد الشريعة كحقيقة جوهرية مقوّمة له تحدد خصوصيته، باستناده إليها في المبدأ والسلوك والمعاد. ولا يخفى أن في هذا المنظور الحداثي رؤية تجزيئية "تمزيقية" لجوهر الدين الإسلامي ككل الذي ينبع منه هذا الخطاب ويؤول إليه. وهو الأمر الذي ستحاول هذه الورقة الكشف عنه ونقده.

ومن هذا المنطلق فإن إشكالية البحث تتمثل في سؤال: إلى أي مدى ساهم المنظور الحداثي في "كوننة" الخطاب الصوفي من خلال عرضه لفكرة "البونتييزم" و"وحدة الأديان" كجوهر مقوّم لهذا الخطاب؟ وهل يكون بهذا المنظور "الكوني" قد استبعد نهائيا الشريعة الإسلامية كمجال تداولي عقائدي أقام في فلكه هذا الخطاب منذ نشأته وقوّم جوهره وطبع خصوصيته كما قدمه أصحابه؟

في الواقع فإن بعض الدراسات التي تطرقت إلى هذا الإشكال بالذات هي دراسات يمكن وصفها بـ "ذات العلاقة"؛ بمعنى أنها لم تتطرق لصلب الإشكالية التي أحاول تفكيكها في هذه الورقة، وإنما تناولت عموماً العلاقة بين التصوف والحداثة. من بينها دراسة الكاتب سامح عسكر :" جدلية العلاقة بين التصوف والحداثة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر". والكاتب هادي أركون: "التصوف وترميق الحداثيين". ومحمد المصباحي وآخرون: "ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة". وغيرها من الدراسات الأخرى التي سوف تظهر في صلب البحث.

وقد فرضت علي طبيعة موضوع هذا البحث ورؤيتي له استخدام منهجٍ وصفي يقوم أساساً على آليتي التحليل والنقد. وبناء عليه قسمت هذه الورقة إلى مبحثين: حاولت في المبحث الأول بيان مفهوم خطاب الكونية والخصوصية مع إثارة مسألة

جدلية العلاقة بين التصوف والحداثة من خلال محاولة الإجابة عن سؤال: لِمَ تكريس الخطاب الحداثي للخطاب الصوفي اليوم؟ بينما حاولت في المبحث الثاني إبراز مفهومي "البونتييزم" و "وحدة الأديان" كأنموذج لجدلية لخصوصية والكونية في الخطاب الصوفي.

المبحث الأول: في مفهوم خطاب الكونية والخصوصية وجدلية العلاقة بين التصوف الإسلامي والحداثة

وقبل استشكال هذا الموضوع وكذا العلاقة المفترضة بين المعطيين الكوني والخصوصي في الخطاب الصوفي من خلال أنموذجي "البونتييزم" و"وحدة الأديان"، أود أن أحدد المعنى الذي سأوظف به كلا المفهومين "الكونية والخصوصية" حتى نقدر بعد ذلك على تحديد المقصود من استخدامنا لهما، لمّا نقيّم الترابط بينهما فيما يمكن تسميته "جدلية الكونية والخصوصية في الخطاب الصوفي".

المطلب الأول: الكونية بأي معنى ؟

يمكن القول ابتداءً إن "الكون" هو "مفهوم كلامي تم تأويله بطرق شتى ووفقاً لنظريات متعددة ومختلفة، وأحد الاتفاقات القليلة حول ماهية الكون (...) المتبناة من قبل الفلاسفة وغيرهم أن الكون يدل على الحجم النسبي لمساحة الفضاء الزمكاني (الزماني والمكاني) الذي تتواجد فيه المخلوقات العاقلة وغير العاقلة، وهذا كالنجوم والمجرات والكائنات الحية"[1].

وتذهب بعض المعاجم الفلسفية إلى القول بأن لمعنى "الكونية" مستويات متعددة من الفهم منهاّ: أن الكونية هي مصطلح يرمز إلى جملة من المفاهيم الدينية والفلسفية حول الكون وما ينطبق عليه من كافة النواحي المختلفة، ويعتمد هذا المصطلح على

[1]- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط1، عمان-الأردن، دار أسامة للنشر والتوزيع 2009، ص 514.

عدد من النظريات حول كينونة كافة البشر والكائنات على الأرض[1]. وتفيد الكونية في المفهوم الديني العام مبدأً يؤكد على انصياع كافة البشر والكائنات لإرادة الله تعالى الخالق وعنايته بهم، وبالتالي فهي تؤكد على أن هذا الكون بأسره تحت تصرف خالقه فقط[2]. أما الكونية كما يطرحها الفكر الفلسفي فهي تدل عموماً على كل ما هو مشترك إنسانياً، و ما هو "مشترك إنساني" هو في نهاية المطاف مطلب إنساني فلسفي معاً. ويحيل هذا المفهوم، الذي نسجت خيوطه فلسفة الأنوار، على مجموع المبادئ والقيم كحقوق الإنسان، والعدالة والحرية والديموقراطية والمواطنة وغيرها، ولذلك يعد الكوني هو الفضاء أو أفق مشترك يحمل خصائص وصفات مشتركة توحّد كافة البشر رغم اختلاف وتنوع خصوصياتهم[3]. وسأكتفي هنا في محاولة رصد معنى "الكونية" بهذا المفهوم الأخير، لأنه المفهوم المتداول العام عند أغلب الباحثين في الدراسات الفلسفية والأدبية؛ من منطلق أنها يحدد لنا الآفاق الأساسية له كما هو متناول في الحداثة.

ويمكن القول إن ظهور مفهوم "الإنسان" على مسرح الفكر النظري الغربي في القرن التاسع عشر سرّع بانبثاق مشكلات نظرية ميتافيزيقية جديدة، نجمت كلها عن التأسيس المنهجي لمسمّى "الإنساني"، الذي عليه تأسست علوم الإنسان. ومن أبرز هذه "المشكلات" ظهور "مشكلة" القيم المشتركة بين أفراد النوع البشري كافة بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والثقافية والعرقية، ثم برزت بعد ذلك مشكلة نظرية تخص

[1] -Cosmology, www.dictionary.com. Consulté le 3-9-2018.

[2] -Bernard Carr (2008), Cosmology and Religion. www.oxfordhandbooks.com. Consulté le 10-9-2018.

[3] -Ellis,G. (1991), "Major themes in the relation between philosophy and cosmology". www.adsabs.harvard.edu. Consulté le 10-9-2018.

البحث عن الفهم التأويلي والمنهجي للروح الإنسانية بعالمها الداخلي والتاريخي. وقد مثّلت كل هذه المستجدات الفكرية تحفيزاً نظرياً للبحث عن فهم جديد يستجيب للطابع "الكوني" لـ"الإنساني" كما أسست له التصورات "الإنسية" "Humanisme" ضدا على كل التصورات ذات النزوع "الإتنومركزي" "Ethnocentrisme"[1]. ومن هنا نلاحظ ذلك الاهتمام الواسع بالخطاب الصوفي من طرف رواد الحداثة ومفكريها سواء على مستوى ما يسمى "مشكلة القيم" أو على مستوى البحث التأويلي المنهجي للروح الإنسانية، أو في أفق آخر تحيين راهنية حوار الأديان والتعايش السلمي.

ونخلص إلى القول بإزاء مفهوم الكونية "Universalisme" بأنها الذهاب إلى معانقة ما هو مشترك من قيم بين الإنسانية، مع تشديدها على مقولات التقدم والتضامن والحداثة. وبناء على هذا فالمعطى الكوني يوحّد الناس ويجعل اختلافاتهم تمحى بخصوص جملة القضايا أو القيم التي يتقاسمونها ويشتركون فيها رفعاً للخصوصية والمحلية عنها. وذلك من خلال إعادة تأسيسها على أساس الفهم الكوني للإنسان بوصفه مواطناً عالمياً. وإذا كانت الكونية بهذا المفهوم فماذا تعني "الخصوصية"؟

المطلب الثاني: الخصوصية بأي معنى ؟

جاء في لسان العرب مادة (خ ص ص): "خصص: خصه بالشيء يخصه خصاً وخصوصاً وخصوصية(...) وخصصه واختصه: أفرده به دون غيره"[2]. فالتخصيص إذن بالمفهوم اللغوي هو إفراد وتمييز بعض الشيء بما لا يشاركه فيه الجملة. وبناءً عليه

[1]- الحسين أخدوش، جدلية الديني والكوني، الدوحة-قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2014، ص ص 27-28.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر 2003، ج5، ص81.

يمكن القول إجمالاً، انطلاقاً من هذا الإطار اللغوي، إن الخصوصية تعني التفرد والتميّز، كما أنها جملة الصفات والخصائص المادية والمعنوية التي تخص مجموعة بشرية لتكون عنوان اختلافها وتميّزها عن بقية الخصوصيات.

وفي الواقع يمكن للخصوصية أن تدل على معانٍ مختلفة في سياقات متعددة، وتختلف باختلاف الثقافات والشعوب. فكما هو متعارف عليه بين الدارسين في هذا المجال فإن كل ثقافة تحمل خصوصية وهوية ثقافية تميزها عن بقية الثقافات وهو ما يتجلى في خصوصية منظومة القيم التي تشكّلها، بما يجعلها مختلفة ومتمايزة عن بقية الثقافات الأخرى. وهو الأمر الذي يمكن أن ينطبق على التوجه الفكري العام الذي يرى بأن للإسلام نظام قيم وحياة خاصين به، قد يشترك فيها مع بعض الشعوب الأخرى وقد يختلف، ولكن للإسلام في نهاية المطاف خصوصية مستمدة من مصادره الأساسية، وهذه الخصوصية هي التي تحفظ هويته ووجوده التاريخي ورسالته الحضارية[1].

وإذا كانت الخصوصية، كما رأينا، تحيل على ما هو جوهري وثابت وأصيل ومتميّز لمجتمع ما أو لأمة، فهل يستتبع هذه الرؤية حتماً واستلزاماً موقف الانغلاق على الذات الخاصة دفاعاً عن الخصوصية ورفض كل تواصل مع الآخر ؟

الجواب: هذه الرؤية لا تستلزم أبداً موقف الانغلاق على الذات. فالكلام في إطار بحثنا هذا عن خصوصية الخطاب الصوفي في دائرة الإسلام ليس المقصود به بيان استقلال التصوف الإسلامي وانفراده بخطاب لا يقول بما يقول به أي خطاب صوفي آخر في تباين كامل معه. وليس المقصود أيضاً بخصوصية الخطاب الصوفي في الإسلام

[1]- راجع في هذا الإطار مثلا: طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع 2003.

الدعوة إلى الانغلاق على هذا الخطاب تفرّداً؛ أي الاعتقاد بأنه خطاب مخصوص يستقل بمعرفة الحقيقة دون غيره من الخطاب الصوفي الآخر. كما أنه ليس المقصود بخصوصية الخطاب الصوفي الحرص على انطواء هذا الخطاب، أي الاستغراق في خطاب صوفي خاص مع نسيان عناصر الاشتراك بينه وبين غيره وتجاهل إمكانات التفاعل معه. وإذا كان الأمر كذلك، فإن معنى الحديث عن خصوصية الخطاب الصوفي في الإسلام هو مراعاة سمة "الخصوصية التداولية" حتى وإن جعل هذا الخطاب غايته تحقيق "الكونية"، ولكن طبعاً ليس الكونية التي يحاول فرضها دعاة الحداثة الغربية على هذا الخطاب. فما أحاول بيانه وتبيانه هنا هو كيف أن تحصيل خطاب التصوف الإسلامي للكونية يجب أن يقوم على الوفاء بشرط حفظ "الخصوصية التداولية" التي تتمثل أساساً في حفظ حقيقته العقدية التوحيدية وحفظ حقيقته التشريعية المستندة إلى الشريعة الإسلامية.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح في هذا المجال: ما هو الدافع أو الباعث أو الغرض أو الغاية التي من أجلها كرّس بعض الباحثين الحداثيين الخطاب الصوفي في خطابهم الحداثي ؟

المطلب الثالث: لِمَ تكريس الخطاب الحداثي للخطاب الصوفي اليوم ؟

ما يمكن ملاحظته بجلاء في راهننا اليوم والتأكيد عليه هو تلويح المثقفين في العالم العربي الإسلامي والغرب بالتصوف باعتباره الحل الأمثل ضداً على "الأصوليات" و"السلفيات" من جهة، ولإقرار السلم والتصالح بين الأمم والديانات والشعوب من جهة ثانية. فذهبوا إلى إبراز رحابة الخطاب الصوفي، و التأكيد على ميله إلى المسالمة ومحبة الآخر. وكثيرا ما نجد هؤلاء المثقفين الحداثيين يستشهدون بنصوص ومواقف تدل، من خلال رؤيتهم، على "حداثة" الخطاب الصوفي وتفتحه الفكري والوجداني

والروحي ومحبة رجاله للآخرين مهما اختلفوا معهم. فمن أبرز مواقف رجالات التصوف التي يستند إليها هؤلاء الحداثيون موقف الأمير عبد القادر الجزائري-رحمة الله تعالى عليه- من نصارى الشام سنة 1860م. ومن أبرز النصوص التي يستندون إليها، وهي نصوص ناطقة بالمحبة والشوق والحنو على الناس وداعية إلى قبول العيش المشترك وتقاسم القيم الإنسانية، نجد أشعار الحلاج وابن الفارض وجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وابن العربي وغيرهم من متصوفة الإسلام. كما يعمل هؤلاء المثقفون دائماً على إظهار نقاط التلاقي بين الخطاب الصوفي الإسلامي والعرفانيات الكتابية كاليهودية والمسيحية أو العرفانيات الوثنية والشركية كما تبدو الآن كالهندوسية وغيرها من جهة، و تجاوب أفق هذا الخطاب، كما يرون، مع بعض الفلسفات الحداثية المعاصرة ومناهجها كالسوريالية[1] والتفكيكية[2] والظاهراتية[3]، من جهة أخرى.

إن العودة إلى التصوف، كما يريد الكثير من الدارسين الحداثيين المعاصرين لهذا الخطاب أن يكون، يمكن أن يفهم منها التصدي، كردة فعل إرادية مصطنعة، لظاهرة تفشي التطرف في مجتمعنا الإسلامي كما في أغلب المجتمعات الأخرى، ، أو هي إعلان على الرجوع إلى قيم السماحة والأخوة الإنسانية والمحبة التي طالما تمثّلها متصوفة الإسلام من أجل مغازلة الغرب، الواقع تحت تأثير "الإسلاموفوبيا" والذي يتهمنا بالتطرف والإرهاب، استجداء لصداقته واستجلاباً لتقديره. إن محاولة تمثل الخطاب الصوفي واستيعابه في إطار قيم الحداثة وما بعد الحداثة الغربية، بكل ما يحمله هذا

[1]- أنظر مثلاً: أدونيس، الصوفية والسوريالية، ط3، بيروت، دار الساقي 2006.

[2]- أنظر: أيان ألموند، التصوف والتفكيك، ترجمة حسام نايل، القاهرة، المركز القومي للترجمة 2011.

[3]- راجع مثلاً مكتوبات حسن حنفي في التصوف منها: من الفناء إلى البقاء، بيروت، دار المدار الإسلامي 2009. (2ج).

الخطاب من قيم إنسانية وروحية وأخلاقية متميّزة، كما يرى هؤلاء الدارسون كفيل بأن يشكّل لإنسان الحداثة ولإنسان ما بعد الحداثة أيضا مخرجاً مما يتخبط فيه من أزمات ومضايق وحيرة واضطراب. وفي وسعه أن يكتسي مغزى كبيراً بالنسبة إلينا راهناً ومستقبلاً، بما يطرحه من رؤى لها انعكاساتها الفردية والاجتماعية والثقافية والفكرية تتسم كلها بالرحابة والاتساع والثراء[1].

وفي الواقع فإن الداعين إلى كونية الخطاب الصوفي ومماهاته ببعض الفلسفات والمناهج الحداثية لا يلتفتون بالدقة المطلوبة لعلائق التصوف بالفقه والتاريخ الإسلامي. فالتصوف جزء من النظمية الفكرية الإسلامية؛ ومعنى هذا أنه يتقاسم مع الكلام والفقه والأصول، رغم الاختلافات الجزئية،كثيراً من الأبنية النظرية والقيم الفكرية المستندة إلى الشريعة الإسلامية. لقد تمسّك الصوفية بالشريعة وحاولوا إبراز أبعادها الروحية، بل ذهبوا إلى اعتبار أن التحقق بهذه الأبعاد والسلوك في إطارها إنما هو ثمرة خالصة للعمل بالشريعة. والحال أن الحداثة لا تهتم بالتطوير والتحسين، إلا بعد النقد والتفكيك ومساءلة البداهات مساءلة عقلية وتاريخية.

ومن الضروري التأكيد على أن انشغال التصوف بالفقر والزهد والانقطاع عن الأغيار، ينافي أبسط مقتضيات الحداثة. فكيف يمكن اختصار الخطاب الصوفي في عبارات أدبية أو لَفَتات حِكَمية أو مواقف إنسانية لها شروطها ومقتضياتها الخاصة، ويتم التغاضي عن كثير من علامات التصوف وثوابته التي مدارها على الشريعة ؟

[1]- أنظر: محمد المصباحي وآخرون، ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة 2003. و سامح عسكر: "جدلية العلاقة بين التصوف والحداثة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر".
http://azhar.forumegypt.net/t8188-topic .

إن موقف بعض الحداثيين من الخطاب الصوفي نجده يفتقر إلى الكثير من العمق في الفهم بسبب تغييبهم لحقيقة هذا الخطاب من حيث هو جسم نظري مرتبط جوهريا بالعلوم الشرعية ومن حيث تاريخه المديد. ومن هذا المنطلق فكل محاولة لإخراج التصوف عن مداره وحقيقته التداولية التي ألمحنا إليها سابقاً إنما هو تأوّل وإسقاط فكري وتلفيق يحكمه البحث عن مخارج لأزمة عقدية وأخلاقية وسياسية يعيشها العالم اليوم. غير أن هذا المخرج يراد فرضه من طرف "عشّاق" الحداثة الغربية من خارج إطار المجال التداولي العقدي الإسلامي[1].

ولعلّ من أبرز النقاط التي أثارها هؤلاء الحداثيون ليبرزوا كونية الخطاب الصوفي الإسلامي ومهماته في الحداثة كما ألمحنا إلى ذلك سلفاً هي: "البونتييزم" و "وحدة الأديان".

المبحث الثاني: في "البونتييزم" و"وحدة الأديان" وكونية الخطاب الصوفي

فما علاقة "البونتييزم" و"وحدة الأديان" بالخطاب الصوفي ؟ ذلك ما سأحاول في هذا المبحث الثاني التطرق إليه كأنموذج لهذه الممارسة الحداثية في قراءتها للخطاب الصوفي، وخاصة خطاب أكبر من ترجم عن هذا الخطاب الصوفي بعمق وفهم دقيق الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (560ه-638ه). لذلك فسينصب بيان أنموذج هذا الاشتغال الحداثي على ابن العربي تحديداً من أجل أن نضبط بقدر الإمكان مجال البحث.

المطلب الأول: "البونتييزم"

لنبادر إذن إلى التساؤل : هل يمكن القول أن الرؤية التي "جعلت العالم هو الله

---

[1]- هادي أركون: "التصوف وترميق الحداثيين"، مقال منشور على موقع "الحوار المتمدن".
http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=489448&r=0

والله نفس العالم ليس أمر آخر" هي ما يسمى بـ"وحدة الوجود" التي ينسب القول بها إلى الخطاب الصوفي و تحديداً إلى ابن العربي؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال لنبيين أولاً ما المقصود من "وحدة الوجود"؟

المراد بمذهب وحدة الوجود عموماً كما تطرحه المعاجم الفلسفية، هو مذهب الذين يوحدون الله تعالى والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله جلّ وتعالى. أو بعبارة محيي الدين بن العربي التي نقلها عن من ذهب هذا المذهب:"ما ثَمَّ إلا ما ترى"[1]. وتذكر هذه المعاجم أن هذا المذهب على صورتين أساسيتين: الأولى: "أن يكون الله وحده هو الموجود الحق، وأن العالم مجموع ظواهر وأحوال ليس لها وجود حقيقي قائم بذاته، ولا جوهر متميّز. والثانية:أن يكون العالم وحده هو الموجود الحق، وليس الله إلا مجموع الأشياء الموجودة في العالم وهذا النحو يسمى وحدة الوجود المادية[2]. ويأتي مقابل هذه الكلمة في اللغة الأجنبية، كما تعرضه هذه المعاجم، كلمة "Panthéisme".

و"البونتييزم" هو المذهب الذي لا يفرق بين الله تعالى والعالم. يقول "رنييه غينون" René Guénon[3] في نقده لهذا المذهب، إن مذهب "البونتييزم" هو إرادة لحصر

---

[1]- ابن عربي، كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري،ط1،بيروت،دار الكتب العلمية 2007، ص312.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1982، ج2، ص ص 569-570. أنظر أيضاً: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1403-1983، ص 212. و مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط5، القاهرة، دار قباء الحديثة 2007، ص ص 281-282.

[3]- رنييه غينون: هو العلاّمة الصوفي الفرنسي الشيخ "عبد الواحد يحي"(1886م-1951م)، ناقد الحضارة الغربية في مختلف مظاهرها الفلسفية والفكرية والعلمية المادية نقداً صارماً. من أشهر مؤلفاته: "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان". قدم في الآونة الأخيرة الباحث الأكبري عبد الباقي مفتاح إلى القارئ العربي وإلى المكتبة العربية الإسلامية، ترجمة للعديد من مؤلفاته.

المطلق اللامتناهي في مقيّد محصور حادث متناه. و المتناهي، حتى وإن كان قابلاً لامتدادات غير محددة، يبقى معدوماً تماماً بالنسبة للامتناهي، وانطلاقاً من ذلك لا يمكن اعتبار أي شيء ولا أيٍّ كان كأنه جزء من اللامتناهي. وهذا الاعتبار هو أحد الاعتبارات الخاطئة المتعلقة بالخصوص بـ"البونتييزم"، لأن الاستعمال نفسه لكلمة "جزء" يفترض، كما يرى غينون، وجود نسبة معينة مع الكل أو قل مع المطلق[1]. كما يذهب أيضا إلى القول، في معرض تفريقه بين "وحدة الوجود" و"البونتييزم"، إن وجود الموجودات الذي هو جوهر ماهيتها ليس لها وإنما هو من الله تعالى، فهو الذي يوجدها ويحفظ عليها وجودها، وبالتالي فهي مظهر لوجود الله تعالى ومجلى له سبحانه. و من هنا يؤكد على أنه لا يجب أن ينظر إلى هذا الأمر على أنه وحدة وجودية مادية اندماجية أو تأليه للعالم، لأن المخلوقات في هذا العالم ليست مماثلة لله وإنما مجرد تجلٍ لصفاته وأسمائه. هذا، فضلا عن أن وحدة الوجود المادية؛ أي "البونتييزم" هي نظرية فلسفية غير ميتافيزيقية، بل قل إنها نقيض للميتافيزيقا تماماً. فما يفرّق وحدة الوجود الأكبرية عن البونتييزم أنها متوغلة في الميتافيزيقا[2].

ومن هنا كان من سوء الفهم عند معظم المثقفين الحداثيين المهتمين بالخطاب الصوفي عموماً وبخطاب ابن العربي خصوصاً هو ترجمة كلمة "البونتييزم" Panthéisme، المذهب الذي لا يفرق بين الله تعالى والعالم،كما رأينا، بـ"وحدة الوجود". فنوع "وحدة الوجود" كما تظهرها وتبديها نصوص المتصوفة أو قل كما تُظهر وتُبدي هي نفسها من خلال نصوصهم هي ما يمكن الاصطلاح عليه بـ"وحدة

---

[1] –René Guénon, Les Etas Multiples de l'Etre,1932, p7.et note9.

أنظر: رنييه غينون، مراتب الوجود المتعددة، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، إربد–الأردن، عالم الكتب الحديث2013.

[2] –René Guénon, Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoisme, Paris, Gallimard,1973,p91.

الوجود التوحيدية" للتفريق بينها وبين وحدة الوجود كما هي في الاستعمال الشائع والتي تنتهي إلى "ما ثَمَّ إلاّ ما ترى". فوحدة الوجود التوحيدية التي يقول بها المتصوفة مناقضة تماماً لمذهب "البونتييزم"، لأنها تميّز بكل وضوح بين الله تعالى الذي ليس كمثله شيء، الأول و الآخر الظاهر و الباطن، خالق كل شيء، بين كمالاته المطلقة عزّ وجلّ وأسمائه الحسنى، وبين ما سواه من كل مخلوق حادث عاجز محصور فقير إلى الله الحيّ القيّوم في كل شيء. ولهذا السبب قدم الشيخ عبد الواحد يحي(=رنييه غينون)، وبعض الباحثين المتخصصين في التصوف الإسلامي، خاصة من الغربيين المسلمين المنتسبين إلى المدرسة "الغينونية"(=نسبة إلى رنييه غينون)، التي هي في الأساس مدرسة تصعد بنسبها و مشربها الروحي إلى الشيخ الأكبر، ترجمة الكلمة العربية "وحدة الوجود" إلى اللغة الأجنبية بمصطلح "L'Unicité de l'Etre"، تمييزاً لها عن اتجاهها العكسي الـ "Panthéisme". وفي الإطار نفسه يذهب أحد أبرز الباحثين المعاصرين من المهتمين بالتراث الصوفي من الغربيين "وليم تشيتيك" William Chittick[1] إلى القول إن الذي يريد أن يفهم معنى وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وعند ابن العربي خاصة عليه أن يتخلى عن كل تصور مسبق لوحدة الوجود[2].

---

[1]- وليم تشيتيك مولود بمدينة ميلفورد بالولايات المتحدة الإمريكية العام 1943م. يعد واحداً من أهم الباحثين الغربيين في مجال الفكر الإسلامي، وأبحاثه تغطي مجالات واسعة من الدراسات الدينية المقارنة، إلى الأبحاث الصوفية والأدبية. له ما يقارب الأربعين كتاباً. قدم مئآت النصوص التراثية لطلابه الغربيين. تكشف قراءة تشيتيك للتراث الإسلامي عن ابتعاده عن الأحكام المسبقة ومحاولته عرض الآراء التراثية وفقاً لمفاهيمها وسياقاتها الخاصة دون محاولة فرض المفاهيم والنظريات الحديثة في حقول دراسات الأديان والأفكار. أنظر: مقدمة المترجم: ابن عربي وارث الأنبياء، ترجمة ناصر ضميرية، ط1، دمشق، دار نينوى 2015، ص ص11-14.

[2] -William Chittick,Time,Space and the objectivity of ethical norm:The teaching of Ibn Arabi,in:Islamic studies,vol.39,n°4,2000,p581.

إن التراث الصوفي بالفعل "يشير إلى نوع من الوحدة الوجودية التي تضمحل فيها عند مستوى معين جميع المخلوقات ولا يبقى وجود حقيقي إلا لذات الله تعالى. فليس ذلك بمعنى التوحّد أو الاتحاد بين الخلق والخالق، بل هو نفي الوجود الحقيقي عن الخلق وإثباته للخالق وحده سبحانه وتعالى، أما وجود الخلق فهو وجود نسبي منوط بوجود الله تعالى؛ أي قائم به وليس وجوداً قائماً بنفسه، فالله وحده هو القيوم أي القائم بنفسه والخلق قائمون به، فلو كان الخلق قائمون بأنفسهم لكان لهم وجود مستقل عن وجود الحق وبالتالي يكونون أغنياء عنه، بل الحقيقة أنهم مفتقرون إليه في كل حين"[1].

وفي الواقع فإن مصطلح "وحدة الوجود" هو من المصطلحات الأكثر ارتباطاً بالخطاب الصوفي وخاصة بابن العربي ارتباطا سلبياً إلى غاية "سلب الإيمان" عن هذا الخطاب وأصحابه. كما أنها ارتبطت أيضاً بالعديد من المحققين والمتصوفة من أهل الله تعالى في الإسلام. و المفارقة في الأمر-كما ذهب إلى ذلك الكثير من الباحثين المهتمين بالشيخ الأكبر وتراثه[2]- أن ابن العربي لم يذكر أبداً عبارة أو كلمة "وحدة الوجود"، ولا نُقل عنه ذلك في كتبه ولا مشافهة. لكن هذا التراث الأكبري وإن لم يكشف ظاهراً عن قشرة الكلمة، إلا أنه كشف عنها باطناً في الكثير من عباراته وتلويحاته، وهذا ما ذهب إليه الكثير من العلماء والباحثين منذ ابن تيمية رحمه الله إلى المثقفين الحداثيين المعاصرين سواء المنكرين عليه منهم أو من المهتمين بتراثه خاصة

[1]- محمد علي حاج يوسف، شمس المغرب، ط1، حلب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر 2006، ص ص 423-424.

[2]- المرجع نفسه، ص 423. وينظر:

- William Chittick,Time,Space and the objectivity of ethical norm,Op.cit; p581.

في إطار الدرس الفلسفي الحداثي المعاصر[1]. ومن مثل العبارات التي استند إليها هؤلاء قول ابن العربي: "قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ ﴾ [الحديد:3] تنبيهاً على أنه الوجود كله"[2]. ومن العبارات التي رأوها تعبّر صراحة عن وحدة الوجود، هي عبارة: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"[3]، إلى جانب عديد النصوص التي رأوا فيها إشارة واضحة أو غامضة إلى وحدة الوجود.

يبدو أن هذه العبارات وغيرها تجد إطارها الصحيح في ما أشرت إليه أعلاه من نوع وحدة الوجود التي يقول بها الخطاب الصوفي عامة وابن العربي خاصة، وهي وحدة الوجود التوحيدية. لا كما يعتقد البعض من معنى اعتبار أن الحق والخلق شيء واحد؛ أي في إمكانية القول بتصور غاية في السذاجة "أن الكرسي والجدار والحجر وغير ذلك من الأشياء هي نفسه الله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً"[4].

فهذا غاية في الخلط والغلط، لم يقل به على الإطلاق التصوف في الإسلام. بل إن الإمام الشعراني، في كتابه "اليواقيت والجواهر" الذي يلخص فيه الكثير من المسائل العقدية عند الصوفية وغيرهم من علماء أهل السنة من المتكلمين، يقدم لنا جملة من النصوص نقلها عن الفتوحات المكية لابن العربي تؤكد ما كنت أزعم تأكيده في هذا المجال، وتناقض تماماً ما ألصق به مما يخرجه عن دائرة التوحيد، وهو قوله على سبيل المثال: "ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، إن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول(...)فمن فصل نفسه عن الحق فنعم ما فعل(...)أنت أنت وهو هو فإياك أن

---

[1] -Toshihiko Izutsu,Unicité de l'existence et creation perpétuel en mystique islamique, traduit de l'anglais par:Marie-Charlotte Grandry, Paris, les deux oceans,1980,p54.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، قرأه وقدم له نواف الجرّاح، ط1، بيروت، دار صادر 2004، ج7، ص 79.

[3]- المصدر نفسه، ج4، ص 101.

[4]- محمد علي حاج يوسف، شمس المغرب، ص 424.

تقول كما قال العاشق: أنا من أهوى ومن أهوى أنا. فهل قَدَر هذا أن يرد العين واحدة ؟ لا والله ما استطاع فإنه جهل والجهل لا يتعقل حقاً(...)وهذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحق أو حلّ فيه الحق، إذ لو كان عين الحق أو حلّ فيه لما كان تعالى قديماً ولا بديعاً"[1].

كما أن تفسير العديد من المثقفين الحداثيين لعبارة ابن العربي السابقة "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" في إطار مفهوم "ما ثَمَّ إلا ما ترى"؛ أي أن العالم هو الله والله هو نفس العالم، هو شطط من الفهم في غاية السقم؛ فعين كل شيء هنا باعتبار أن لا قيام ولا وجود لأي شيء إلا به. "فهو سبحانه عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها، بل هو هو والأشياء أشياء"[2].

كما أننا نجد جملة من النصوص الصوفية الأخرى التي تفصل بين العالم والله تعالى، منها على سبيل المثال لا الحصر، فهي كثيرة جداً، قول ابن العربي: "فالحق حق والإنسان إنسان والعالم عالم"[3]. وبناء عليه يمكن القول إن نوع "وحدة الوجود" التي يقول بها الخطاب الصوفي لا تخرج عن التوحيد، فهي التي ترى أن ذات الحق جلّ وعلا لم تنزل "إلى مرتبة الخلق، ولم تتحد مع ذات الخلق المتدانية، ولم تصبح عينها، وإنما الحق حق والخلق خلق، و الظاهر ظاهر والمظاهر مظاهر، وغاية ما في الأمر لولا هذه الحقيقة ما ظهر هذا الظل، ولو لم تظهر تلك الذات الوحدانية ما ظهرت هذه الكثرة"[4].

---

[1]- الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1998، ج1، ص 86.

[2]- محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي، ط1، بيروت، دار الهادي 2003، ص 286.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 58. ج1، ص 226.

[4]- محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 277.

كما نجد كذلك ابن العربي في غاية الوضوح والدقة في رفضه للحلول والاتحاد والتمييز بين الله تعالى ومخلوقاته. وهو يرفض رفضًا شديدًا فكرة "اتحاد" العبد بالرب، فيؤكد على ضرورة التمييز بينهما، فيقول: "فكما لا يكون الرب عبدًا، كذلك لا يكون العبد ربًّا، لأنه لنفسه هو عبد، كما أن الرب لذاته هو ربّ. فلا يتصف العبد بشيء من صفات الحق بالمعنى الذي اتصف بها الحق، ولا الحق يتصف بما هو حقيقة للعبد"[1]. وقد قرأ البعض سواء من المنكرين على ابن العربي ونقاده أو من غيرهم من المشتغلين بالفلسفة الحداثية المعاصرة أبيات ابن العربي التي يقول فيها:

الربّ حق والعبد حـق ... يا ليت شعري من المكلَّف
إن قلت عبد فذاك ميت ... أو قلت ربّ أنَّى يكلف[2]

قراءة انتقائية أفضت إلى الإسراع في تحميل ابن العربي واتهامه بالقول بالحلول والاتحاد، وهذا بمنهج "ويلٌ للمصلين". فقام إلى البيتين من الشعر واجتثهما اجتثاثًا و فصلهما عن السياق العام الذي وردا فيه، مع إغفال عما قبلهما وما بعدهما، مع أن البيتين وردا في سياق توحيدي قدسي محض رقيق المعنى شفاف[3]، وهو قول ابن العربي: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء من عدم وعدمه، وأوقف وجودها على توجُّه كلمه، لنحقق بذلك سرَّ حدوثها وقِدَمها من قِدَمه، ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قِدَمه ..."[4]. ثم راح يتكلم بعد ذلك عما يصطلح على تسميته

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 438.
[2]- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 15.
[3]- الأخضر قويدري عطاء الله: "المشكل الأخلاقي في نظرية وحدة الوجود عند محيي الدين بن عربي". أنظر: maaber.50megs.com.
[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 15.

بـ"حضرة الجمع"[1] التي يصل إليها العارفون، أين يفنون عن أنفسهم، فيكونون منزَّهين، مطهَّرين بصفائها وطهرها، دون أن يحلَّ بهم الله عزّ وجلّ أو يحلُّوا به، لأن الله تعالى يتقدس عن أن يلحقه التشبيه. يقول في هذا الشأن: "(...) بل العبد في ذلك الموطن الأنْزه (=حضرة الجمع) لاحق بالتنزيه، لا أنه سبحانه وتعالى في ذلك المقام الأنوه يلحقه التشبيه. فتزول من العبد في تلك الحضرة الجهات، وينعدم عند قيام النظرة به منه الالتفات"[2]. و يضيف قائلاً: "ولما حيَّرتْني هذه الحقيقة، أنشدتُ على حكم الطريقة للخليقة: الربّ حق والعبد حق ... يا ليت شعري مَن المكلَّف

إن قلت عبد فذاك ميّت ... أو قلت ربّ أنَّى يكلف"[3]

فـ"حضرة الجمع" حضرة فناء و اضمحلال، تتلاشى فيها رسومُ العبد وآثارُه، بحيث يكون سبحانه مشهوداً فيها عما سواه، ويكون ما سوى الله عزّ وجلّ قائماً بالله تعالى، فلا يبقى إلا الحق وحده. ففي هذه الحضرة لا يمكن الحديث عن "التكليف" أصلاً. فإن قلنا عن العبد في هذه الحضرة أنه "مكلَّف" وقعنا في التناقض، لأن التكليف يقتضي العقل والتمييز، والعبد في هذه الحالة فانٍ، مضمحل؛ وإن قلنا الرب هو "المكلَّف"، فالرب لا يكون مكلفًا أبدًا. و يبدو أن هذا المفهوم هو محض التوحيد الذي أشار إليه ابن العربي حين اجتماعه بالجنيد روحيًّا، إذ قال: "رأيت الجنيد في هذا التجلِّي(=تجلي توحيد الربوبية)

---

[1]- يشير أهل التصوف عادة بمصطلح "الجمع" إلى حق بلا خلق. وعكسه "الفرق"، وهو رؤية خلق بلا حق. ويراد بالجمع أيضا: "الاشتغال بشهود الله عما سواه تعالى، والتفرقة الاشتغال عن الله بما سواه". وقد يطلقون الجمع "ويريدون به شهود ما سوى الله قائما بالله، وتارة يعبرون بالجمع عن حال من أثبت نفسه، وأثبت الحق، ولكن شاهد الكل قائماً به سبحانه". أنظر: ابن عربي، كتاب اصطلاحات الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه عبد الكريم النمري، ص 409. و عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2004، ص 174.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 15.

[3]- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

فقلت له: "يا أبا القاسم، كيف تقول: في التوحيد يتميز العبد من الرب؛ وأين تكون أنت عند هذا التمييز ؟ لا يصح أن تكون عبدًا ولا أن تكون ربًّا"[1].

وينبغي أن نفهم في هذا الإطار، كما يذهب إلى ذلك الأمير عبد القادر أحد أكبر المتمثّلين والممثلين للخطاب الصوفي وللمدرسة الأكبرية معرفياً وذوقياً، إلى أن مقام "الجمع" الذي يتحدث عنه المتصوفة عامة، ليس ذاك الذي يدعيه "الباطنية"، والقائل أساساً بتجريد التوحيد حالاً وفعلاً، والذي يفضي رأساً إلى تعطيل الشريعة وقلب أعيانها، و "هو مذهب الزنادقة الإباحيين الاتحاديين"، الذين يدّعون القول بـ"التوحيد المحض" الذي هو مقام "الجمع"، فينفون الشريعة جملة التي هي مقام الفرق، فهؤلاء، كما يرى الأمير عبد القادر، أكفر من اليهود والنصارى، وأضرّ على المسلمين من الشياطين المردة، ذلك لأنهم أنكروا أحكام الله تعالى، ولم يكتفوا بذلك فادعوا مقام الربوبية والتجسيم بقولهم أنهم هم الله، "ويقولون سقط عنا التكليف، لأننا وصلنا إلى أن صارت ذواتنا هي الله، وقولهم كل شيء نراه هو الله. وليس والله هذا مذهب أهل الله، وإنما أهل الله إذا أنزلهم الله في مقام التوحيد المحض، كمّلهم بالأعمال الصالحة، وأوقفهم عند حدود الشريعة، وإذا أنزلهم مقام الفرق حفظهم من الشرك"[2].

والأمير عبد القادر يقول عن نفسه محذراً اتهامه بالحلول والاتحاد: " واحذر أن ترميني بحلول، أو اتحاد، أو امتزاج، أو نحو ذلك، فإني بريء من جميع ذلك ومن كل ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ فإني فهمت منهما ما فهمت أنت وزدت عليك. وكلام الله وكلام رسوله بحر زخّار لا نهاية لمدلولاته ولا قرار. وكل من قال في مسألة هذا مراد الله تعالى لا زائد عليه، أو مراد رسوله صلى الله عليه وسلم لا غير، فقد

---

[1]- عبد الباقي مفتاح، الشرح القرآني لكتاب التجليات لابن العربي، ط1، إربد-الأردن، عالم الكتب الحديث 2017، ص 274.

[2]- الأمير عبد القادر، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحقيق عبد الباقي مفتاح، ط1، عين مليلة-الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع 2005، ج2، ص ص 429-430.

أعظم الفرية"[1].

فالعبد لا يتحد بالرب إطلاقًا، في الخطاب الصوفي، ولا يكون في رتبته، لأنه ممكن، مفتقر إلى خالقه. يقول ابن العربي في هذا المعنى: "فلا يصح أن يكون، أبدًا، الخلق في رتبة الحق، كما لا يصح أن يكون المعلول في رتبة العلَّة، من حيث ما هو معلول عنها(...)فالعالم لم يبرح في رتبة إمكانه، سواء كان معدومًا أو موجودًا. والحق تعالى لم يبرح في مرتبة وجوب وجوده لنفسه، سواء كان العالم أو لم يكن. فلو دخل العالم في الوجوب النفسي، لزم قِدَمُ العالم ومساوقته في هذه الرتبة لواجب الوجود لنفسه، وهو الله، ولم يدخل، بل بقي على مكانه وافتقاره إلى موجده وسببه، وهو الله"[2]. ثمّ إن متطلبات القراءة المعمّقة والسالمة والشاملة-لا تلك التجزيئية المتسرعة- لمكتوبات ابن العربي، بصدد فهم البيتين من الشعر، تستدعي فيما تستدعيه استحضار بيتٍ من شعره يقول فيه:

الربّ ربّ والعبد عبد ... فلا تغالط ولا تخالط[3]

وبالنتيجة فإن وحدة الوجود التي يقول بها ابن العربي موافقة للشرع الإسلامي، وما هي إلاّ قوله عزّ وجلّ لرسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:19]؛ من منطلق الاعتقاد بأن الوجود كله لله تعالى وبالله تعالى، فـ"كل ما سوى الله تعالى هو من آثار قدرته، فلا وجود إلا وجود الله ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً"[4].

1- المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص 112.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 316.

3- المصدر نفسه، ج5، ص 258.

4- مروة محمود حجو خرمة:"فلسفة وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية"، ضمن: رائد جميل عكاشة وآخرون، الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية، ط1ن هرندن-فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1433ه-2012م، ص295.

فتوحيد الذات هو التحقق بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾[القصص:88] وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:115]،وقوله صلى الله عليه وسلم:**«كان الله ولم يكن شيء غيره»**[1]. وتوحيد الأسماء والصفات هو التحقق بمثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾[الحديد:3]، و﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[الشورى:11]، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[الإنسان:30]، وقوله في الحديث القدسي:**«كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها»**[2]. وتوحيد الأفعال في التحقق بآياته كقوله تعالى: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾[فاطر:3]، و﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾[الصافات:96]،و﴿وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ﴾ [الأنفال:17][3].

إنّ التحقق بتوحيد الأفعال والصفات والذات هو إثبات حقيقة القيومية لله تعالى وحده، التي هي حقيقة وحدة الوجود التوحيدية. يقول ابن العربي: "الوجود واحدٌ أحدٌ في المدد، كثير في العدد"[4]. فإذا كانت الموجودات كثيرة فالوجود كله بإيجاد واحد

---

[1]- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: {وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه}[الروم:27]، حديث رقم 3191، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة 1422ه، ج4، ص 105.

[2]- المصدر نفسه، كتاب الرقاق، باب التواضع، حديث رقم 6502، ج8، ص 105. ابن حبان، الصحيح، بترتيب ابن بلبان، باب ذكر الأخبار عما يجب على المرء من الثقة، حديث رقم 347. تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة 1414ه-1993م، ج2، ص 58.

[3]- عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ط1، دمشق، دار نينوى 2016، ص ص 163-168. محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية، ط2، مطبعة نضر 1993، ص ص 468-488. طه عبد الباقي سرور، محيي الدين بن عربي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2015، ص 131- 185.

[4]- ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السرّ، ضمن: الرسالة الوجودية، اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيّالي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية 2007، ص 222.

هو إيجاد الله تعالى لا غير. وتذهب الباحثة سهيلة الترجمان إلى ما هو أبعد من ذلك بالقول أن هذا المفهوم؛ أي وحدة الوجود، المصطلح عليه هنا بـ"وحدة الوجود التوحيدية"[1] الذي قوامه مسألة "الوحدة والكثرة" يوافقه المتكلمون من حيث مضمونه، على الأقل من الناحية النظرية، إذ هو صورة أخرى لمذهبهم في الجوهر والأعراض، فهم يقولون أن العالم كله واحد بالجوهر، كثير بالأعراض، والأعراض لا قوام لها دون الجوهر[2]. فقد كان للمتكلمين دور كبير في شرح الوجود الإلهي الذي أوجد الموجودات كلها بقدرته وحده[3].

وبناء عليه يمكن القول أن المتكلمين قد وافقوا في أقوالهم المضمون الذي تنبني عليه وحدة الوجود كما يقول بها الخطاب الصوفي، لكن دون موافقتهم على نفس مصطلح "وحدة الوجود"؛ ذلك أن المصطلح مُوهِمٌ "مُربِكٌ" لوروده في ديانات وفلسفات أخرى بمعنى الحلول والاتحاد.

ولذا نرى عبد الغني النابلسي[4] يقرر: "ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المراد بذلك ما اتفق عليه جميع الخاص والعام وما هو معلوم من الدين بالضرورة، من غير إنكار أصلاً من المؤمنين، ولا يتصور فيه إنكار من العقلاء

---

[1]- المصطلح هو للباحثة مروة محمود حجو خرمة اشتغلت عليه في بحثها: "فلسفة وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية".

[2]- سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود، ط1، بيروت، منشورات مكتبة خزعل 2002، ص ص 183-184.

[3]- مروة محمود حجو خرمة: "فلسفة وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية"، ضمن: الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية، ص 296.

[4]- عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي (1050ه-1143ه)، ولد ونشأ في دمشق. بالإضافة إلى كونه صوفياً محققاً كبيراً فقد كان أيضاً فقيها ومؤرخاً وشاعراً وأديباً، من مصنفاته: "تعطير الأنام في تعبير المنام". أنظر: الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 32.

من الأنام. إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، محفوظ عليها الوجود في كل لمحة بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى"[1]. ويضيف في موضع آخر: "إن وجود المخلوقات كلها بقدرة الله تعالى وإرادته وعلمه وحياته وبقية صفاته لأن كلمة (وحدة الوجود) اختصار في الكلام عند العارفين، وإجمال فيه، وتفصيلها ما عند علماء الرسوم، وعلماء الكلام من بيان صفات الله تعالى وشرح أسمائه سبحانه"[2].

و في معرض توضيحه لأسباب الإنكار على المتصوفة والدفاع عنهم قال: "اعلم أن من الافتراءات الواضحة من عوام المؤمنين على الخواص من أهل الله العارفين بفهمهم من قول العارفين أن الله هو الوجود الحق، أن معنى ذلك أن الله تعالى هو الموجودات كلها، وإقامة النكير عليهم بذلك، وقولهم عنهم أنهم يقولون: إن الله تعالى هو المخلوقات –وحاشا لله أن العارفين يقولون ذلك– وإنما دخل الطعن من فهم القاصرين لكلام العارفين، وعدم تمييز الجاهلين بين القول بأن الوجود هو الله، والقول بأن الموجود هو الله، وظنوا أنه لا فرق عند العارفين بين الوجود والموجود، والفرق واضح لا خفاء فيه"[3].

بقي أن أشير هنا إلى أن الفهم المستحضِّر للروح القرآنية التي يصدر عن حضرتها الخطاب الصوفي الإسلامي كما أكد عليه أهله أنفسهم في الكثير من المناسبات في

---

[1]– النابلسي، إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ط1، دار الآفاق العربية 2003، ص ص 59-60.

[2]– المصدر نفسه، ص 67.

[3]– النابلسي، الوجود الحق والخطاب الصدق،(د.ط)، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية 1995، ص 51.

مكتوباتهم يضع الباحث، "الباحث عن الحقيقة"، أمام حقيقة لا يمكن تجاوزها ولا إهمالها على الإطلاق، وهي المرجعية القرآنية للخطاب الصوفي الإسلامي، بعيداً عن المرجعية الفلسفية و الحِكَمية القديمة التي نسبه إليها الكثير من الباحثين الحداثيين المعاصرين ممن لم يذوقوا و يتذوقوا المشرب القرآني له.

وهكذا فإن القول- كما يذهب إلى ذلك الكثير من دارسي الخطاب الصوفي من المثقفين الحداثيين العرب أو من المستشرقين وغيرهم بوجود فروق أساسية بين "التوحيد" كما يعتقده عموم المسلمين، و"وحدة الشهود"، و"وحدة الوجود التوحيدية" بالمفهوم القرآني الذي وضّحه وشرحه ابن العربي والأمير عبد القادر والنابلسي وغيرهم من أئمة التصوف، هي فروق، فيما يبدو، غير صحيحة،كما تُظهر هذه المصطلحات نسقها العام المشكّل لوحدتها المعرفية المتراكمة. فهي مصطلحات لا تعبر إلا عن وجوه متنوعة ومراتب متعددة لإدراك واستيعاب حقيقة واحدة، الحقيقة نفسها، حقيقة العلم بالله تعالى، فجميعها منطوٍ في كلمة الإخلاص "لا إله إلا الله". قال تعالى: چئبٰ ئىئى ئد ئى ی ی ئج ئحچ [البقرة:282].

المطلب الثاني: وحدة الأديان:

مما جاء في ديوان ترجمان الأشواق لابن العربي قوله:

لقد صارَ قلبي قابلاً كُلَّ صورَةٍ ... فَمَرْعَى لغِزْلانٍ وديرٌ لرُهبانِ

وبَيــتٌ لأوْثــانٍ وكعبةُ طائفٍ ... وألوَاحُ تَوْراةٍ ومُصْحَفُ قُرآنِ

أدينُ بدينِ الحُبّ أنّى توَجهتْ ... رَكائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني[1]

[1]- ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، حققه وعلق عليه محمد عبد الرحمان الكردي، باريس، دار ببيليون 2005، ص ص 49-50.

وحدة الأديان اتجاه جديد برز في القرون الأخيرة في أوساط الباحثين الغربيّين الدينيّين خاصة، والذي يحمل مفهوم الدين "Religion" فيه معنى واسعاً جداً يشتمل مختلف المدارس والأديان والمذاهب التي تنشيء نوعاً من العلاقة في أمور وظواهر ومدارات ماورائية يمكن أن تكون محل تجانس أو اتفاق فيها، وتولي اهتماماً كبيراً للأبعاد المعنوية لحياة الإنسان[1]. ومن بين أهم هذه الأبعاد المعنوية في حياة الإنسان بعد "الحبّ". فـ"دين الحب"، الوارد في أبيات ابن العربي، كما فهمه المستشرقون الدارسون للتراث الصوفي عموماً إضافة إلى الكثير من المثقفين الحداثيين العرب المهتمين بهذا التراث وتراث ابن العربي على الأخص، أصبح بناءً على المفهوم السابق لوحدة الأديان ديناً للوحدانية الإلهية ولوحدة البشر وأخوتهم، و هو في نهاية المطاف الدين الواحد الشامل. و بالنتيجة يكون ابن العربي ومن ورائه الخطاب الصوفي الإسلامي ككل قائلاً بوحدة الأديان، ولا يرى فرقاً ما بين الأديان السائدة، مخالفاً الدين والشرع الإسلامي المنتسب إليه !

في الواقع فإن هذا الاتجاه، الذي يقول بوحدة الأديان، جاء رافضاً للمفاهيم الدينية التي كانت معروضة في عصره، ويبدو أن ظهوره كان رد فعل على الاتجاه العام للكنيسة في العصر الحديث الذي كان يطبعه عموماً "الانحصار". فقد كان علماء اللاهوت المسحيين خصوصاً يعتقدون بأن طريق النجاة والحرية والسعادة والصلاح والكمال، وكل ما يفترض غاية للدين لا وجود له إلا في الديانة المسيحية، أما الأديان الأخرى فغير قادرة على تحقيق ما تسعى المسيحية إلى تحقيقه[2].

إن القول بمفهوم وحدة الأديان كما طرحه الفكر الغربي، والذي فُهم كلام ابن العربي

---

[1]- علي شيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي و رودلف أوتو، ترجمة حيدر حب الله، ط1، بيروت، الغدير للطباعة وانشر والتوزيع 1424 هـ-2003، ص 392. وص 305.

[2]- المرجع نفسه، ص 395.

في إطاره، يفضي حتماً إلى التسوية بين جميع الأديان من حيث الصحة والقبول، ويؤدي إلى القول بعدم التفريق بين التوحيد والشرك، والقول بتكافؤ الأديان الناسخة والمنسوخة، والعقائد القويمة والسقيمة في نيل السعادة ورضا الله عزّ وجلّ. هكذا على أقل تقدير يمكن أن نقرأ مفهوم القول بـ"وحدة الأديان" في المجال العقائدي الإسلامي.

ويحاول من يكتب عن الشيخ الأكبر، كما أسلفنا القول، من الباحثين في التصوف سواء من المنكرين عليه أو غيرهم من الدارسين له أن يوحي بأن مفهوم "وحدة الأديان" هو مفهوم متضمن لازم لتصوفه وللخطاب الصوفي عامة. فهذا الخطاب بذلك على ما يرون يصرّح بعقيدة تكافؤ الأديان ويستشهدون، في هذا الإطار، دائماً بالنص الشعري أعلاه. يقول عبد الوهاب المؤدب: " لقد ذهب ابن عربي إلى حد اعتبار أن كل شكل من أشكال العقيدة ، وكل شعيرة من الشعائر، أكانت إحيائية أم شمانية تقام لعبادة النبات أو عبادة الحيوان ، تنطوي على حقيقة دينية. وعلى العارف أن يكشف تلك الحقيقة لكي يفك رموزها ويتعرف عليها ويستبطنها. بل إن ابن عربي يجعل من هذه التجربة شرط الخلاص"[1].

وفي الواقع فإنّ هذا الفهم عن ابن العربي وله هو فهم خاطئ في أساسه، و ما دعا هؤلاء إلى هذا الفهم الخاطئ لما قاله هو تلك القراءة التجزيئية "التمزيقية" لنصوصه التي حجبتهم عن محاولة فهم معناها من خلال مكتوباته الأخرى كما تظهر خاصة في موسوعته الصوفية الكبرى "الفتوحات المكية" التي تتصل بالبنية العامة للعلوم الشرعية القائمة على الشريعة الإسلامية. إضافة إلى التعمّل في فهم هذه الأبيات بمعزل عن شرح صاحبها لها في محاولة منهم لإضفاء الكونية على الخطاب الصوفي

---

[1]- عبد الوهاب المؤدب، الإسلام الآن، ترجمة كمال التومي، ط1، دار توبقال 2010، ص 111.

ككل ليكون في مماهاة تامة مع الحداثة الغربية.

ويظهر ذلك الخطأ، على ما يبدو، في عدم التمييز عندهم بين مفهوم التجلي الإلهي في صور الاعتقادات، ومشاهدة الحق تعالى في كل اعتقاد، وهو مقصود هذه الأبيات بكل امتياز، وبين العقيدة المأمور بها العبد من الحق عزّ وجلّ على ألسنة رسله عليهم الصلاة والسلام؛ فالتجلي في صور الاعتقادات راجع إلى المتجلي، وهو الحق سبحانه وتعالى، وأمّا العقيدة فراجعة إلى العبد الذي يجب عليه أن يعتقد في الله تعالى ما أُمِرَ به على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم. فابن العربي يفرق هنا بين الأديان من حيث هي صور مختلفة متمايزة بعضها عن بعض، ويذهب إلى القول إن في القلب صورة بيت الأوثان، لما كانت الحقائق المطلوبة للبشر قائمة به، والتي يعبدون الله تعالى من أجلها، فسمى ذلك أوثاناً، وأن قلبه مجلى لواردات العلوم العيسوية والموسوية من الدين المحمدي القائم على الحب، لقوله تعالى: ﭽﭺ ﭻ ﭼﭽﭼ[آل عمران: 31]؛ أي ما ثمة دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق وهذا مخصوص بالمحمّديين، فإن محمّداً صلى الله عليه وسلم له من سائر الأنبياء مقام المحبة بكاملها؛ فاتخذه الله تعالى محباً محبوباً وورثته على منهاجه[1].

فمادام الله تعالى هو الذي تجري مشيئته على عباده بما شاء، ومادام هو الذي قضى على هذا الإنسان أن لا يعبد إلا إيّاه، فإن حقيقة الأديان وجوهرها واحد وإن اختلفت في الإسم والمظهر. فكان بذلك مدلول هذه الأبيات تعبيراً عن شهود القهر الإلهي والإرادة النافذة للحق تعالى في خلقه، قال تعالى: ﭽﮗ ﮘ ﮙﮚ ﮛ ﮜﭼ[الإسراء: 31]، وقضى عند ابن العربي بمعنى حَكَم لا أَمَر. و في هذا المعنى يقول ابن العربي أنه ما عبد

---

[1]- ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ص 49-50. سهيلة الترجمان، نظرية وحدة الوجود، ص 455. عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ص 170.

أحد سوى الله عزّ وجلّ، حتى المشركين ما عبدوا سواه في الهياكل المسمّاة شركاء[1]؛ "ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان، أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصية فيه، والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في المجلى المختص، ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة ﭽﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕﭼ [الزمر:3] مع تسميتهم إياهم آلهة(...)فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة لها"[2].

لقد لاحظ ابن العربي كما تذهب إلى ذلك الباحثة الأكبرية سعاد الحكيم "أنه لا بد لكل إنسان من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها. و لاحظ تعدد هذه العقائد بتعدد معتقديها. كما لاحظ أنه لا يمكن أن يتعدد الله تعالى حقيقة بتعدد عبيده. فليس للعبد منه إلا صورة. وهكذا بعدما عزل عملية خلق الإنسان لصورة الإله الذي يعبده سمّى هذا الإله أو بالأحرى هذه الصورة بـ"إله المعتقدات" "[3]. وهو ما كنى عنه الشرع بالتحول والتبدل في الصور[4]. و إذن كل صورة أو معبود عُبد، هو مجلى من

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 109.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلن أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي(د.ت)، ج1، ص 195-196. سهيلة الترجمان، نظرية وحدة الوجود، ص 454-455. عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ص 170.

[3]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1، بيروت، دار دندرة 1981، ص ص 87-88.

[4]- إشارة إلى الحديث الشريف الذي يردده ابن العربي في الكثير من نصوصه بأن الحق تعالى يتجلى يوم القيامة للخلق في صورة غير معروفة، فيقول: أنا ربكم الأعلى، فيقولون نعوذ بالله منك، فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له. وهو حديث طويل رواه البخاري ومسلم وغيرهما، مما جاء فيه قوله صلى الله عليه وسلم:«...فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربّنا، فإذا جاء ربّنا عرفناه، فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربّنا فيتبعونه...». البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، باب الصراط جسر

المجالي الإلهية، علم العابد ذلك أم لم يعلمه، فلا يخرج شيء عن الدائرة: فما ثمة إلا الذات الإلهية العلية المقدسة وتجلياتها. فكل من عبد نجماً أو شجرة أو صنماً فهو في الحقيقة لم يعبد سوى الله تعالى في مجلى من مجاليه[1].

وهذا لا يعني على الإطلاق أن كل الاعتقادات متماثلة، أو أن الإيمان بالله تعالى الذي وصفه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مساوي للاعتقادات الأخرى أو أنه لا فائدة منه. وبأكثر وضوح لخّص الشيخ الأكبر هذه المسألة العقيدية في قوله:

عقد الخلائق في الإله عقائداً ... وأنا شهدت جميع ما عقدوه[2]

إن هذا الكلام ولا شك صادر عن شهود القيومية والمشيئة الإلهية، في عقائد الخلائق ﴿ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾[الانفطار:8]، ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ ﴾[فاطر:8]. وهو معنى لا يتناقض مع كون تلك العقائد فيها الهدى و الضلال، وما يؤول بصاحبها إلى السعادة أو إلى الشقاء في مقام العدل والحكمة الشرعية[3]. ولهذا أتبع الشيخ الأكبر ذلك البيت بأبيات أخرى يغفل عنها أو قل يتناساها الكثير من الدارسين الذين يستشهدون بالبيت المذكور، ومنها:

قد أعذر الشرع الموحد وحـده ... والمشركون شقوا وإن عبـدوه

وكذاك أهل الشك أخسر منهـم ... والجاحدون وجود من وجدوه

والقـائلون بنفيـه أيضا شقـوا ... مثل الثـلاثة حين لم يجـدوه

= جهنم، حديث رقم 6573، ج8، ص 117. مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي،(د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث، (د.ت)، ج1، ص 163.

[1]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ، ص 88.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 153.

[3]- عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ص ص 170-171.

أجنى عليهـــــم من تألّه حينمـا ... أهل السعادة بالهدى عبـدوه[1]

وفي المساق المعرفي ذاته يقول عبد الكريم الجيلي[2] أحد أكبر الممثلين للخطاب الصوفي ما يأتي: "وأما المسلمون، فاعلم أنهم كما أخبر الله تعالى عنهم: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران:110]؛ لأن نبيّهم محمد صلى الله عليه وسلم خير الأنبياء، ودينه خير الأديان، و كل من هو بخلافهم من سائر الأمم بعد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبعثه بالرسالة كائناً من كان، فإنه ضال شقي معذب بالنار ... فكلهم هالك. قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران:85]، ولا يعتد بدينهم(...)فما شقوا إلا باتباع ذلك الدين"[3].

ومن هنا يمكن القول إن تحميل الكثير من المثقفين الحداثيين الخطاب الصوفي القول بمذهب "وحدة الأديان"، هو نتائج القراءة التجزيئية غير المستوعبة لهذا الخطاب ككل، في عمقها وشمولها ومرجعيتها العقائدية القرآنية والسنية. فالنصوص السابقة تؤكد بما لا يقبل مجالاً للشك عدم قول هذا الخطاب بتكافؤ الأديان في نيل السعادة ورضا الله عزّ وجلّ. علاوة على ذلك فإن الواقع التاريخي في مشارق الأرض ومغاربها يشهد أن للتصوف والصوفية أوسع وأعمق الأثر في دخول أمم وجماعات وأفراد إلى الإسلام. وفي واقعنا الراهن تثبت عديد الإحصائيات أن جلّ من يسلمون

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 153.

[2]- عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي ابن سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني،(767هـ-832هـ)، من علماء المتصوفين، من مدرسة الشيخ الأكبر، من مصنفاته: "الإنسان الكامل في معرفة الأواءل والأواخر" و"شرح مشكلات الفتوحات" وغيرها. أنظر: الزركلي، الأعلام، ج4، ص 50.

[3]- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1997، ص 261.

من المثقفين الغربيين، وهم في تزايد مستمر صاعد، يسلمون من باب التصوف. أضف إلى هذا راهنية حضور ابن العربي وجلال الدين الرومي(604هـ-672هـ) وغيرهما من أهل التصوف في العالم شرقاً وغرباً من خلال كتاباتهم وترجمتها إلى مختلف لغات العالم[1].

الخاتمة:

نخلص إلى القول في محاولة للإجابة عن الإشكالية التي طرحناها في بداية هذا البحث، أن ثمة فرق كبير بين الأفكار المؤسسة و"الحدوس" المجنحة. فكتابات المثقفين الحداثيين من العرب والمسلمين أو غيرهم فيما يخص الخطاب الصوفي ومحاولة "كونئته" في إطار التسليم التام بالحداثة الغربية وإسقاط مفاهيمها عليه لأجل ممهاته بها، وإبعاده عن مصادره الأساسية القرآن الكريم والسنة النبوية، بعبارة أخرى عن الشريعة الإسلامية، ثم الانقطاع به عن المصادر التقليدية للفكر الإسلامي خاصة الفقه والحديث والأصول ما هو في الحقيقة إلا "حدوس" مجنحة لا ترقى إلى أن تصل إلى أفكار مؤسسة.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نحصر أهم نتائج البحث فيما يأتي:

1- إن ما نعنيه من خلال الحديث عن "جدلية الكونية و الخصوصية في الخطاب الصوفي" هو أساساً مراعاة سمة "الخصوصية التداولية" التي يتجاهلها دعاة الحداثة عند تناولهم لهذا الخطاب بالدرس في واقعنا اليوم. فحتى وإن جعل هذا الخطاب غايته تحقيق "الكونية"، فإن تحصيله لها يجب أن يقوم على الوفاء بشرط حفظ هذه "الخصوصية التداولية" التي تتمثل أساساً في حفظ حقيقته العقدية التوحيدية وحفظ

[1]- راجع على سبيل المثال: عزيز الكبيطي إدريسي، التصوف الإسلامي في الغرب، ط1، طبع وتصميم مطبعة أميمة-فاس، منشورات المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات المغاربية، الشرق أوسطية والخليجية 2008.

حقيقته التشريعية المستندة إلى الشريعة الإسلامية. ولكن ليس الكونية التي يحاول فرضها دعاة الحداثة الغربية على هذا الخطاب.

2- إن تكريس الخطاب الحداثي للخطاب الصوفي في راهننا اليوم ينطلق من اعتبار الخطاب الصوفي الحل الأمثل ضداً على "الأصوليات" و"السلفيات" من جهة، ولإقرار السلم والتصالح بين الأمم والديانات والشعوب من جهة ثانية. فهو خطاب يمتاز بالرحابة والاتساع ويميل إلى المسالمة ومحبة الآخرين مهما اختلف معهم.

3- إن "وحدة الوجود" التي قال بها الخطاب الصوفي في عمومه تختلف جذرياً عن "البونتييزم"، وعن وحدة الوجود المادية الاندماجية. فهي لم تكن لتخرج ولا تخرج إطلاقاً عن التوحيد الذي جاءت به الشريعة الإسلامية الغرّاء، التوحيد المتحقق بالذوق الوجداني بكلمة الإخلاص. هذا الذوق الذي يهبه الله تعالى لأوليائه العارفين في كل أمة وفي كل زمان. قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [البقرة:282].

4- إن تحميل الكثير من المثقفين الحداثيين الخطاب الصوفي القول بمذهب "وحدة الأديان"، هو نتائج القراءة التجزيئية غير المستوعبة لهذا الخطاب ككل، في عمقها وشمولها ومرجعيتها العقائدية القرآنية والسنية. فهو خطاب لا يقول إطلاقاً بتكافؤ الأديان في نيل السعادة ورضا الله عزّ وجلّ. علاوة على ذلك فإن الواقع التاريخي في مشارق الأرض ومغاربها يشهد أن للتصوف والصوفية أوسع وأعمق الأثر في دخول أمم وجماعات وأفراد إلى الإسلام. وفي واقعنا الراهن تثبت عديد الإحصائيات أن جلّ من يسلمون من المثقفين الغربيين، وهم في تزايد مستمر صاعد، يسلمون من باب التصوف.

وإذا كان لابد من توصيات في هذا المجال فإن من أهمها: التأكيد على وجوب مراعاة سمة "الخصوصية التداولية" التي يتجاهلها دعاة الحداثة الغربية عند تناولهم لهذا الخطاب بالدرس في واقعنا اليوم. هذه الخصوصية التي يجب أن تقوم على الوفاء بشرط حفظ حقيقة هذا الخطاب العقدية التوحيدية وحفظ حقيقته التشريعية المستندة إلى الشريعة الإسلامية.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الحداثة والتصوف في ميزان التحليل والنقد
" طه عبد الرحمان وأبو يعرب المرزوقي نموذجين "

بقلم
د/ مباركة حاجي
جامعة الجزائر 2ـ قسم الفلسفة
mbarka.hadji@gmail.com

المقدمة:

استوقف موضوع الحداثة العقل العربي والإسلامي المعاصر، باعتباره مفهوما شائكا مبهما وافدا على الثقافة أو الثقافات الإسلامية، تقف مجوعة من المفاهيم المتقاربة موقف ارباك حياله، مثل الهوية والثقافة والاصالة ناهيك عن الدين والتراث والتصوف .

والحداثة من حيث الشكل هي واقع فرض نفسه على حياة الانسان في كل بقاع العالم اليوم، حيث شهد العالم خلال القرنين الأخيرين اكتشافات واختراعات وانفجار معرفي يفوق بكثير ما حققته الإنسانية منذ آلاف السنين في كل مجالات الحياة، فاذا استحضرنا فضل الحضارات الشرقية القديمة في الابتكار والاختراع والفنون، فسوف يقف الصيني مفاخرا بأسبقيته في الابتكار وكذا الهندي في الرياضيات، يفاخر المسلم كذلك بفضله وأسبقيته في حمل لواء العلم والمعرفة واختراعات كثيرة منذ اكثر من الف سنة، الا أن واقع الحال اليوم لا يمكن تجاوزه بل ينبغي الإقرار أن الحضارة عامة اليوم بوجهها المادي هي غربية بامتياز.

وانما مساهمات المجتمعات الأخرى هي بمقدار استيعابها وتوافقها وانسجامها مع متطلبات الحداثة، ونقف من خلال عنوان البحث "الحداثة والتصوف في ميزان

التحليل والنقد " أمام الفرضية التالية : اذا سلمنا بتقرير الحداثيين أن الأخذ بالتراث لا ينتج الا التخلف والعجز والتقليد تقابلنا مقولة المحافظين الباحثين عن التجديد القائلين بمراجعة التراث وليس الغائه، حجتهم في ذلك أن تهمة التقليد ليست حكرا على السلفيين فقط، بل هي أكثر جنوحا، لدى الحداثيين، باعتبارهم يقلدون المتأخرين وتراث غيرهم رغم انطلاقهم من مقدمة راسخة عندهم بأن الحداثة عند كثير من مفكري وفلاسفة العرب نقل لمظاهرها وصورتها الغربية غير أن بعض المفكرين والفلاسفة لهم موقف مغاير من هذه الإشكالية حيث يرى طه عبد الرحمان أن تحقيق الحداثة المبدعة مرهون بالتحرر من الحداثة المقلدة لتحقيق مطلب الخروج من ضيق حداثة الزمن الى سعة حداثة القيم، الى جانب أبو يعرب المرزوقي الذي يرى أن " كل تحديث سليم ينبغي أن يحقق شروط المناعة والتحرر، وبهذا المعنى لا يمكن نسبة أي قدر منه مهما صغر الى غيرهم في جميع المجالات التي هي قابلة للحصر بحسب وظائف العمران " .

فبين التحديث الأصيل ورفض التحديث اللقيط عند المرزوقي، وبين نقد الحداثة الغربية عند طه عبد الرحمان، والتأسيس للحداثة الإسلامية يقف التصوف كمرصد ومنهج روحي وقيمي لا يمكن الاستغناء عنه في مشهد التحديث الإسلامي الذي يرنو اليه كل منهما، وعليه نحاول في هذا البحث الإجابة عن الاشكال التالي :

ما هو موقف كل من طه عبد الرحمان وأبو يعرب المرزوقي من الحداثة والتصوف ؟ وأين انتهى كل منهما في تحليله ونقده للحداثة والتصوف ؟، وهل يمكن اعتبار التصوف علاجا لأزمة الانسان المعاصر في نظر كل منهما؟ .

و للإجابة على الإشكالية والتساؤلات التابعة سوف نعمد الى المنهج التحليلي الوصفي مع شيئ من النقد معتمدين الخطة التالية:

1. مفهوم الحداثة والتصوف
2. آلية الدخول في عالم الحداثة عند طه عبد الرحمان
3. نظرة المرزوقي الى مسالة الحداثة وشروط نهضة العرب والمسلمين
4. هل التصوف علاج لازمة الانسان المعاصر ؟ ونظرة كل منهما
5. خاتمة.

و نبدأ البحث بتحديد :

1ـ مفهوم الحداثة والتصوف

يرى الباحث سفيان البراق بأن «الحداثة بالأساس هي الانسلاخ والابتعاد عن الهويات القديمة، وتطوير العقل والفكر، ولكن رغم هذا فان مفهوم الحداثة يحمل في طياته غموضا والتباسا سيجعل من الفرد العربي يعيش في دوامة كبيرة من الأفكار والإشكاليات المعقدة »[1]، خاصة اذا انطلقنا من تمييز مارتن هايدغر وتحديده لخصائص الحداثة في النقاط التالية :

العلم والقضية الميكانيكية ودخول الفن في الاستيطيقا والتأويل الثقافي لكل مساهمات التاريخ الإنساني والانسلاخ عن المقدس، هذا الأخير الذي تجعل المجتمعات المسلمة أمام حالات كثيرة من الاغتراب عن الذات، وزلزلة المفاهيم والقيم السائدة، والحقيقة أن خطاب النهضة قد تطور لدى أصحابه من المصلحين والعلماء والمفكرين ليأخذ منحنى آخر في تطوره من فكرة النهضة والإصلاح ابتداء من القرن التاسع عشر الى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، ليتحول بعد ذلك الى خطاب حداثي نهضوي خاصة بعد الخمسينيات من القرن الماضي، ليطرح من جديد مع هؤلاء الحداثيين النهضويين قضايا التمدن والحرية والدستور مع تداول

[1] [www.maany.life 19\01\2018]

إشكاليات الأصالة والمعاصرة، القديم والحديث، الأنا والآخر، فقد أعادوا طرح القضايا القديمة بمنهج جديد يعتمد تفكيك اليقينيات واخضاعها للنقد .

فاذا رجعنا الى الضبط اللغوي، فكلمة حديث تعني : « نقيض القديم، والحديث نقيضه القدمة، حدث الشيئ يحدث حدوثا وحداثة، واحدثه هو، فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه »[1]. و قد جاء في معجم اندير لالاند أنه : « يطلق لفظ حديث على كل ما هو ينتمي الى الزمن الحاضر، وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني، والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميا، وقد ازداد استعمال لفظ حديث في ما بعد للدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية، أو بمعنى عامي للدلالة على الخفية والتعبير لأجل التغيير»[2]

هذا ونجد تعريف الباحث بومدين بوزيد أوفى للإحاطة بمفهوم الحداثة حيث يقرر أن التقدم المستمر للعلوم والتقنيات وثورة التكنولوجيا ،اضافت الى الحياة الاجتماعية عامل التغيير المستمر والسيرورة الدائمة التي أدت الى انهيار المعايير والقيم الثقافية التقليدية.

وفي ظل هذه السيرورة الاجتماعية بمختلف اتجاهاتها يمكن ان نحدد السياق العام لمفهوم الحداثة بوصفه ممارسة اجتماعية ونمط من الحياة على أساس التغيير والابتكار، وغنى عن البيان أن أكثر اللحظات في التاريخ أهمية وابداعا اللحظات التغييرية الحداثية التي يتم فيها الكشف عن منطق خاطئ مظلل وابداع جديد، حيث نجد في الفلسفة نقدية كانط التحليلية ومثالية هيقل الكلية، ومادية ماركس الجدلية، وظواهرية هوسرل التأويلية، وبنيوية فوكو التفكيكية[3].

---

[1] ابن منظور : لسان العرب، دار المعارف ،القاهرة ،مصر، ط1 ،مادة (ح د ث)

[2] أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية، تح : خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، ط2،2001، ص 822 .

[3] بومدين بوزيد، الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، ضمن مركز دراسات الوحدة العربية والنهضة في الفكر العربي المعاصر، العدد 18، بيروت، ص 19 – 31، ص 21 .

هذا ويأخذ مفهوم الحداثة modernité مكانه في حقل المفاهيم الغامضة الذي بات في دائرة الثقافة العربية يأخذ منحى الإشكالية التي تحتاج الى تضافر للجهود العلمية لتفكيك مضامينها، غير أنه يمكن القول أن الحداثة مفهوم فلسفي مركب قوامه سعي لا ينقطع للكشف عن ماهية الوجود، وبحث لا يتوقف أبدا من إجابات تغطي مسألة القلق الوجودي وإشكاليات العصر التي تثقل على الوجود الإنساني[1].

يرى كل من كارل ماركس K.Marx، وايميل دوركايم E.Durkeim وماكس فيبر M.Veber أن الحداثة تجسد صورة نسق اجتماعي متكامل، وملامح نسق صناعي منظم وآمن، وكلاهما يقوم عل أساس العقلانية في مختلف المشارب والاتجاهات[2].

وعبر هيجل عن الحداثة بمفهوم الأزمنة الحديثة ف: « يبدأ باستخدام مفهوم الحداثة في سياق تاريخي ليشير الى عصر " الأزمنة الجديدة " أو " الأزمنة الحديثة "، ويقابلها بالانجليزية والفرنسية (في حوالي 1800)، ألفاظ "Modern times" أو "temps moderne"، وتشير الى القرون الثلاثة السابقة " اكتشاف العالم الجديد " وعصر النهضة والإصلاح، هذه الأحداث الهامة التي حدثت حوالي عام 1500 تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسيطة والأزمنة الحديثة »[3]

ولا يفوتنا هنا الإشارة الى أن الحداثة الغربية ارتبطت من حيث الفكر بحركة الاستنارة الفكرية التي عرفتها المجتمعات الغربية وكما يقول عبد الوهاب المسيري « فان ثمة اجماع على أن الحداثة مرتبطة تماما بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الانسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج الا الى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو

---

[1] Dawlo martuccelli. Sociologie de la modernité . paris . 1999

[2] jean pierre pourtais et hu gette deswet . l'éducation postuadernne p.u.f . paris . 1997 . p26

[3] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1995)، ص 13

للتمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الاطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الانسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلة الوحيدة إلى المعرفة»[1] .

لقد أشرنا سابقا الى وجود تيارين رئيسيين في الفكر العربي المعاصر، تيار يقول بالمحافظة على التراث والاخذ منه، وتيار آخر يرى أن الأخذ من هذا التراث تقليد وعجز عن التجديد، وهو التيار الحداثي الذي وقع في تقليد هو اشنع من تقليد التراثيين، فاذا قلد أولئك المتقدمين وتراث قومهم، فان هؤلاء يقلدون المتأخرين رغم قناعتهم بأن الحداثة والتقليد لا يلتقيان .

ولهذا وجد المفكر طه عبد الرحمان أن شرط التحرر من الحداثة المقلدة وتحقيق الحداثة المبدعة هو الخروج من ضيق حداثة الزمن الى سعة حداثة القيم، أي الخروج من واقع الحداثة في تطبيقاتها الغربية الى روح الحداثة في قيمتها الاجتماعية، حيث يقول : « واقع الحداثة اليوم عبارة عن نقل الحداثة الموجودة في واقع الحداثة الغربية، وهذا النقل ليس فيه ابتكار ولا جمال، ونكون مبدعين للحداثة بواسطة التفريق بين واقع الأشياء وروحها». وهذا ما دفع بالكثير من المفكرين والباحثين الى القول بأن هذا المطلب لا نجده الا في التصوف الذي تتجلى فيه القيم الروحية والإنسانية في أسمى معانيها، خاصة بعد غربة الانسان عن روحه حيث أصبح مهددا في هذا العصر في هويته الثقافية والبيولوجية مع اسقاط البعد الغائي في الكون حتى سمي هذا العصر بعصر موت الانسان وهزيمته . فإذا عدنا الى التأصيل المفاهيمي لمصطلح تصوف، نجد أن أصله مقام الاحسان الذي فسره الرسول صلى الله عليه وسلم « بأن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك " لأن معاني صدق التوجه لهذا الأصل راجعة، وعليه دائرة، اذ لفظه دال على طلب المراقبة الملزومة به، فكان الحض عليها حضا على عينه، كما دار الفقه على مقام

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة : دار الشروق، 2006، ص 34) .

الاسلام والأصول على مقام الايمان، فالتصوف أحد أجزاء الدين الذي علمه عليه السلام جبريل، ليعلمه الصحابةرضي الله عنهم»[1]

فالتصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام لأنه تعميق لمعاني العقيدة، واستبطان لمظاهر الشريعة، وتأمل لأحوال الانسان في الدنيا، وتأويل للرموز وللشعائر، يهبها قيما موغلة في الاسرار، وانتصار للروح على الحرف لأن الروح تحيي والحرف يميت كل سائغ ومعروف عن التصوف الذي ألف في تراثنا الإسلامي حركة فكرية وعلمية عظيمة[2]. ولقد اقترن السلوك الصوفي بالأخلاق والآداب، فقد قيل أن التصوف مأخوذ من الصفاء وهو محمود في كل لسان وضده الكدورة وهو مذموم في كل لسان، وقد جاء في كتاب « كشاف اصطلاحات الفنون " للتهانوي " أن " التصوف هو التخلق بالأخلاق الإلهية»[3].

فالتصوف سلوك حضاري وقيمة اجتماعية تواصلية منتجة فمما أثر على شيخ الطائفة الامام الجنيد قوله : « انما هو تأديب وتهذيب وتذويب »[4]. ورسالة التصوف هي كل ما يتعلق بأعمال الجوهر أو الباطن المتعلق بأعمال القلوب وما يطرء عليها من تقلبات ودورها في استقامة الظاهر من أعمال الانسان المربوطة باستقامة أعمال الباطن »، «فالإيمان رأس الأعمال وارفع مراتب السعادة لأنه ارفع الأعمال الباطنة كلها»[5].

---

[1] أبو عباس أحمد رروق : قواعد التصوف، صححه وعلق عليه: ممد زهري النجار، 1419 هـ / 1998 م المكتبة الأزهرية للتراث، ص 4

[2] مجلة العربي، عدد 579، محرم 1428 هـ / 2007 م، ص 70 .

[3] محمد علي الفاروقي التهانوي، اكتشاف اصطلاحات الفنون، ح4، حققه لطفي عبد البديع، ترجمة النصوص الفارسية، د / عبد المنعم حسين، الهيئة العامة للكتاب، 1977 م، ص 242 .

[4] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبط وعلق عليه وخرج أحاديثه، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413 هـ/ 1993 م، ص 75 – 76 .

[5] ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشره وعلق عليه : الأب اغناطوس عبد خلية السيوعي، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د.ت) ص 25 .

و يعتبر فقه الباطن أهم في الدين الإسلامي من فقه الظاهر لأنه الدعامة التي يستقيم بها الظاهر « لأن نظر الفقيه في العبادات التي راسها الإسلام انما هو من حيث أنها هل تصح فتكون مجزية ويقع بها الامتثال، ويسقط القضاء .... وكذا نظره في الحلال والحرام انما هو من حيث أنه تصرف في مال الغير فهل ينتزع في يده المستحق شرعا أو لا، وما يترتب على ذلك من آثار سقوط العدالة أو ثبوتها وهذه كلها أمور دنيوية ... والمتصوف ينظر في ذلك كله من حيث أنها حزازات القلوب ومؤثرة في الاستقامة التي هي اصل النجاة فيرى أن الصلاة لما كانت عبادة واصلها التوجه بالقلب لما غاب عنه لقوله صلى الله عليه وسلم، " أن الرجل ليصلي الصلاة ليس له نصفها ثلثها أو ربعها الى عشرها .: وعلى ما يقرر السراج الطوسي في كتابه " اللمع " أن غاية جميع العلوم الى علم الحقائق فاذا انتهى اليها وقع في بحر لا غاية له وهو علم القلوب وعلم المعارف وعلم الأسرار وعلم الباطن وعلم التصوف وعلم الأحوال وعلم المعاملات أي تلك شئت فمعناه واحد»[1].

فالتصوف هو علم الاحسان وهو ذوق محض، هذا الذوق يعطي علوما غير مقتضية من الألفاظ ولا من أفواه الرجال ولا من طي الدفاتر والطروس[2].

«و بهذا اعتبر التصوف عمليا من حيث أنه يرتبط بالمجاهدة والرياضة والأحوال والمقامات، فقد ظهر التصوف كعلم أخروي يعطي المفهومات الفقهية الجامدة من تحليل وتحريم روحا جديدة ويمزجها بالعاطفة الدينية المؤسسة على أعمال القلوب من مقامات وأحوال وتنحصر هذه الأعمال في التصديق والايمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والتوكل والمحبة والشوق والوجد، وغيرها من أحوال الصوفية ومقاماتهم»[3].

---

[1] السراج الطوسي : اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتاب الحديث، مصر، 1960، ص 457 .

[2] ابن عربي كتاب المسائل من رسائل ابن عربي، دار احياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، جزء 2، ص 06.

[3] محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1404 هـ / 1984 م، ص 17 .

لقد اقترن السلوك الصوفي بالأخلاق والأدب وحسن معاملة الخلق وفاعلية المشاركة والتواصل الاجتماعي، والارتباط بالمعايير الدينية والقيم الأخلاقية التي تحقق التعامل والتكافل الاجتماعيين لمقاصده «ترسم أفقا مشرقا لاستشراف الكمال الإنساني في سياقاته الاجتماعية الحضارية، يترك فيها الصوفي ما في رأسه ويمنح ما في كفه، ولا يجزع مما يصيبه»[1].

«ان المقصد الأسمى من التصوف هو بلوغ أعلى مراتب المعرفة بالله، وأقصى درجات اليقين في ابتغاء وجهه ورضاه والغاية المعرفية مرهونة بالمجاهدة والمكابدة والاجتهاد في فهم معاني القرآن الكريم وأسرار الشريعة ومن ثمة " كانت وظيفة التصوف في الإسلام أن جعل الرياضة المعرفية طريقة ومنهج منسق، وان كان ينبغي أن تقرر أن ابن خلدون قد انفرد من بين المسلمين جميعا بالبحث في التصوف على طريقة علمية خالصة »[2].

فبعد هذه المقاربة في مفهوم الحداثة والتصوف لنا أن نتساءل كيف نظر كل من طه عبد الرحمان وأبو يعرب المرزوقي الى مسألتي التصوف والحداثة بعد حضور التصوف كبديل مقترح لحل أزمات الانسان المعاصر؟ وماهي آليات الدخول في عالم الحداثة عند كليهما؟

2ـ آلية الدخول في عالم الحداثة عند طه عبد الرحمان

تميز طه عبد الرحمان بنهجه المعرفي ومنهجه في البحوث الفلسفية، حيث جعل من قراءته ونقده للحداثة الغربية مشروعا متكاملا داخل نسق متكامل نستشف من خلاله رؤية واضحة ورغبة قوية من هذا المفكر في تجاوز النقد الى التقييم والتقويم لما اجترحه فلاسفة الحداثة الغربية، فقد انتهى الى بيان هشاشة مرتكزات هذه الرؤى الفلسفية، لما انتجه من مختلف مظاهر الاختناق والتأزم حيث يقول: « إن النظام العلمي التقني في

[1] أنا ماري شيمل: الابعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، 2006، ص 141، 142 .

[2] محمد اقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، نقله الى العربية عباس محمود، راجعه الشيخ عبد العزيز المراغي ود/ مهدي علام، ط 1985، دار سبيا للطباعة والنشر والتوزيع، ص 145 .

مرتبة الانتظام التي ذكرنا أنها تكسب الانسان الحديث سيادة التصرف وسلطان البطش يبنى على مبدأ اصطناع أخلاق جديدة، ويتجلى هذا الاصطناع للأخلاق في مسلكين هما مسلك تغيير الخلق (أي تغيير الفطرة) ومسلك تغيير الخلق (أي تغيير السلوك)» [1]

النقد الانتمائي للحداثة عند طه عبد الرحمان، هو منهج يقابل الدهرانية، والمقصود هنا " بالدهرانية " الدعوة لفصل الأخلاق عن الدين، سبقتها "الدينية " وهي الدعوة لفصل الدين عن الحياة، أما العلمانية بفتح العين فتعني فصل الدين عن السياسة، بينما العلمانية بكسر العين فهي فصل العلم عن الدين .

هذا ويمكن أن نجمل أهم مميزات مشروعه النقدي في نقاط التالية :

1/ تفرده بخط معرفي نقدي ودعوته الى إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية معتمدا المنهج التكاملي التداولي المنطقي، متمثلا فلسفة اللغة، آخذا بأسلوب المناظرة في قراءة التراث وتقويم الكتابات الفكرية المعاصرة التي تصدت لقراءة ونقد التراث، فالحجاج كما يقول «هو كل منطوق به موجه الى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها »[2]، فقد استعمل في نقده منهجية مأصولة لا منقولة من خارج سياقه، فبعد أن دعى الى قراءة التراث في كليته انصب اهتمامه على الوسائل والآليات التي تم بها انشاء المضامين، اذ يرى « أنه لابد من أن يقام النظر المضموني على النظر الآلي حتى يثمر نتائج لافساد فيها»[3].

كما يحدد منهجه النقدي بقوله « ولما ألزمنا أنفسنا بهذه المبادئ النظرية والعملية فقد حملنا ذلك على أن نأخذ في بحثنا بمنهجية تعتمد أساساموارابا، موصولا بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية، وهي طريقة أهل المناظرة ومعلوم أن تنبنى على وظائف

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، 1994، ص :20، 21 .

[2] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1998، ص 226

[3] طه عبد الرحمان، ال، الحوار افقا للفكر، ص 72.

منطقية تأخذ بمبدأ الاشتراك مع الغير في طلب العلم، وطلب العمل بالمعلوم، كما تتبنى على قواعد أخلاقية تأخذ بمبدأ النفع المتعدى الى الغيرأوالى الآخرين»[1].

على أن أهم مميزات مشروعه النقدي يتلخص في ركيزتين أساسيتين :

أ. فقه الفلسفة الذي طلب فيه تحرير القول فلسفي المنشود بانتاج فلسفة عربية أصيلة.

ب. تأسيس الحداثة الإسلامية، بناءً على النقد الأخلاقي للحداثة العربية، وذلك من خلال تقديم الجواب الإسلامي على إشكالات العصر[2].

2/ موقفه ونقده الشديد لمدرسة " ابن رشد " الفلسفية التي تماهت مع آراء وفلسفة أرسطو فكانت اضافته هامشية «فقد كان ابن الرشد في –تصوره –" من المخالفين لقواعد التداول العربي الإسلامي من جهة التبليغ اللغوي أو المعرفي »[3].

3/ اعتماده آلية الحجاج المنطقي والمناظرة، حيث يراه وسيلة استراتيجية اقناعية تقتضي تحصيل تكويني منطقي وحجاجي « والأخذ بأسباب الكتابة الاستدلالية الصحيحة »[4].

4/ القراءة التكاملية للتراث : وبمنطق تفكيكي تجريدي يطبع طه عبد الرحمان اساسيات نظرته للإجابة عن سؤال يطرحه في بداية الباب الأول من كتابه « سؤال المنهج في أفق التأسيس لا نموذج فكري جديد » كيف نجدد النظر في التراث ؟ أولا بتفكيك وتحليل المفاهيم حيث وقف عند مفهوم كل من النص التراثي الإسلامي ثم النظر والتجديد والكيفية ليفند منتقدا النظرة الترجيحية.

5/ لهذا التراث مجددا آليته المنهجية قائلا: « اعلم أن أسباب تركنا للنظر السائد في التراث

---

[1] إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمان، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2009، ص 11 .

[2] د / يوسف بن عدي : مشروع الابداع الفلسفي العربي (قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1 بيروت، 2012، ص 25).

[3] طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للفكر .الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 2، 2013، ص 27.

[4] طه عبد الرحمان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص 49 .

تقوم في أربعة هي : " الاقتصار على النظر في المضامين والتوصل بالآليات المنقولة والتلويح بالعقلانية والدعوة الى التجزيئية »[1]

نتتقل الى المفكر التونسي أبو يعرب المرزوقي لنقف على :

3/نظرة المرزوقي في مسألة الحداثة وشروط نهضة العرب والمسلمين :

يعد محمد الحبيب المرزوقي الملقب بأبي يعرب فيلسوف مغاربي تونسي المولد والنشأة قامة فكرية، يشترك مع طه عبد الرحمان في حمل هاجس البحث عن المخرج من وهدة التخلف التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية، كما يشتركان في قدر معايشة أوضاع الاستعمار ومرحلة الاستقلال وما بعدها بكل همومها وانشغالاتها، إضافة الى اجتماعهما على هدف هو هاجسها الأول وهو استئناف الأمة مسيرتها الفكرية الى جانب سعيهما الفكري لاستعادة مكانة الفكر والفلسفة، أو الحق الإسلامي في التفلسف كما يرى طه عبد الرحمان .

فرغم اجتماعهما في الهدف الا أنهما يختلفان في المنهج والرؤيا والذي يعنينا هنا هو نظرة المرزوقي في مسألة الحداثة وشروط نهضة الأمة؟ .

و قبل أن نقف على رأيه في موضوع الحداثة، نشير الى أن لهذا المفكر مجموعة من الكتب تلخص ملامح فكره وتوجهه منها: مفهوم " السببية عند الغزالي "، " وحدة الفكرين الديني والفلسفي "، تجليات الفلسفة العربية "، المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون الفلسفي "، " الجلي في التفسير " (وهو محاولة تفسير فلسفي للقرآن الكريم)، بالإضافة الى مجموعة من المقالات والحوارات على شبكة النات، ومناظرة فكرية أقيمت بنيه وبين المفكر حسن حنفي وقد نشرت في جريدة الشرق الأوسط، إضافة الى "الاجتماع الخلدوني" و"الابستموجيا البديل "، و" اصلاح العقل في الفلسفة العربية " و" آفاق

---

[1] www.aljazeera.net/encyclopedia / i cous أبو يعرب المرزوقي 2014/11/13 .

النهضة العربية " وغيرها، ولعل أهم ما نقف عليه عند هذا المفكر هو تأثره العميق بابن تيمية وابن خلدون، واعتبارهما « أكثر فلاسفة الإسلام حداثة وأنهما الوحيدان اللذان تجاوزا أفلاطون في ميدان التاريخ وارسطو في ميدان المنطق » .

من أعماله كذلك " تجليات الفلسفة العربية "، والتكامل العربي سبيلا الى نهضة إنسانية، وأزمة الحضارة العربية المترددة " وغيرها.

فأما في مسألة الحداثة فنجده يتكلم عن التحديث السليم الذي يحدث المناعة والتحرر، ويقصد به استئناف العمل المبدع، مفرقا بين التحديث الأصيل والتحديث اللقيط الذي يعني التنصل من المرجعية وفقدان الوجدان والتبعية المادية والتماهي مع المستعمر والقبول ينفي شروط السيادة، فحسب ما يرى أن أدعياء التحديث انتهى بهم المطاف الى التسبب في الوضع الراهن للدول العربية وشعوبها : تبعية مطلقة في المرجعية والحياة والقدرة والعلم والإرادة، فجوهر التحديث اللقيط يهدف الى تغيير قيم الجماعة وأخلاقها ومحو كل ما يمثل مرجعيتها الروحية والخلقية والتاريخية، وذلك كما يرى يمثل آخر مراحل أهداف الغزو وهو القضاء على المرجعية التي تعد عين المناعة الروحية وأما التحديث الأصيل الذي لا بد أن يتحقق حسبة مع الإسلاميين الذين يجمعون بين الأصالة المتحررة من الانحطاط والحداثة المستقلة من التبعية، فكل تحديث سليم ينبغي أن يحقق شروط المناعة والتحرر .

فالذين قادوا هذا الاغتراب والتغرب هم أدعياء التحديث الذي انتهى الى الوضع الراهن : تبعية مطلقة في المرجعية والحياة والقدرة والعلم والإرادة .

و يمكن القول أن المرزوقي « استطاع أن يخطو الخطوة الأولى، وهي الأصعب من غير شك، باتجاه التأسيس لفلسفة عربية معاصرة لا تناصب الدين العداء وانما تتفيأ ظلاله وتسترشد بتوجيهاته، ولعل نجاح المرزوقي في هذا عائد في المقام الأول لكونه خبر الفكرين الديني والفلسفي، الإسلامي والغربي، وبدأ يشق طريقا ومنهجا جديدا، يسعى

من خلاله الى أن تستعيد الفلسفة دورها في البناء الديني والفلسفي واهتمام المرزوقي هذا لا يقتصر على الفلسفة فحسب وانما يتعداها الى أمور أخرى، تتعلق بالنهوض الفكري الحضاري العربي والإسلامي، والحقيقة أن المرزوقي يمتلك الأدوات اللازمة للبحث في هكذا موضوع، فهو الضليع بأهم اللغات العالمية كالإنجليزية والفرنسية والألمانية»[1]

أما آفاق وشروط نهضة العرب والمسلمين عند المرزوقي فيمكن تلخصها في كتابه " آفاق النهضة العربية ومستقبل الانسان في مهب العولمة "« لقد بنى تصوره لنهضة عربية إسلامية أولا بتشخيصها انطلاقا من الإصلاح النظري التيمي (نسبة لابن تيمية)، والإصلاح العملي الخلدوني، باعتبارهما شخصا الأزمة بما لم يصل اليه الفكر المعاصر، فيستعيد نظرتيهما في الإصلاح مع مراعاة قضايا الحاضر وأدواته، ليصوغ بذلك رؤية شاملة تقارب المشروع »[2]

يؤكد في مقدمة هذا الكتاب أن « الفكر العربي الإسلامي قد أدرك جد الادراك أسباب الانحطاط التي مازلنا نعاني منها الى الآن، ولم نستطع تداركها بحكم اقتصار فكرنا على الآزف من الحاجات وبحكم تقديم العاجل على آجل الشروط الفكرية والاجتماعية لقيام الأمم العظيمة، ذلك أن الانتصار على الأزمة الحالية التي يعاني منها الفكر العربي علته الأساسية التقيد بمطالب الظرف وعدم فهم الأسس التي تصدر عنها أزمات الحضارة الإنسانية »[3]

فاذا انطلق طه عبد الرحمان من أساسيات راسخة في فكره على رأسها احياء مدرسة الغزالي النقدية واعتبار التصوف معين صاف يمكن الانتهال منه لتسديد خطوات التحديث، وأن ابن الرشد لم يأتي بجديد بل كان مقلدا وفيا لأرسطو، كذلك يرى

---

[1] مقدمة حوار محمد الحوراني، مجلة العربي الكويتية، يناير 2005 ..

[2] النهضة العربية والعولمة : عبد الرحمان علي _ باحث سوري، www.arabwordbooks.com

[3] أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الانسان في مهب العولمة، دارالطليعة 1999 ص 13 .

المرزوقي أن « الرشدية الجديدة أسطورة انفعل بها الفقه النهضوي العربي بتأثير من سخافات رينان »[1]

«وأن ابن سينا والغزالي يمثلان مركز الثقل في الثقافة العربية الإسلامية ثم في الثقافة الإنسانية ثانيا، فهما قد وحدا بين كل ما تقدم عليهما في الثقافتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية فكان كل ما تلاهما لا يمكن أن يكون الا نابعا من أعمالهما إيجابا وسلبا في شطري الإسلام (السني والشيعي) أولا ثم فيما يماثلهما في الغرب أخيرا (البروتستانتي والكاثوليكي) »[2]

وأهم ما يميز رؤيته في التراث النهضة والتحديث أنه يرى في ابن تيمية وابن خلدون آخر مفكرين كبيرين في الإسلام السني شخصا الأزمنة بما لم يصل اليه فكر النهضة العربية، وتستند رؤيته الى مسالة الحداثة وشروط نهضة العرب والمسلمين الى قناعة فلسفية مفادها أن للحضارات بعدا كونيا إنسانيا " فكل لحظات التاريخ الإنساني كانت كونية أي انها تشمل عولمة عصرها الفاعلة إيجابا وفعلا، وتعود الى من بيدهم الأدوات التي تمكنهم من فرض خاصهم على الآخرين ليكون عاما وهي تشمل عولمة عصرهما المنفعلة سلبا وانفعالا"[3]

بعد هذه الومضات من آرائه حول مسألة النهضة والتحديث نقف على السؤال التالي: ما هي آفاق الحداثة الإسلامية عند كليهما (طه عبد الرحمان وأبو يعرب المرزوقي) ؟

اجتمع كل من طه عبد الرحمان وأبو يعرب المرزوقي على مسعى إعادة الفلسفة إلى سيرتها الأولى واستئناف الأمة مسيرتها الفكرية، فأما طه عبد الرحمان فقد قدم الدين

[1] المصدر السابق، ص 66 .

[2] المصدر السابق، 78.

[3] المصدر السابق، ص 118

الإسلامي والتمسك بأخلاقه في صورة المعطى الحضاري المعاصر حيث يرى أن « الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين »[1].

ففي كتابه سؤال الأخلاق انتقد الحداثة الغربية وكشف عن زيف الأسس التي تقوم عليها ووجد أن حركيتها لا تقوم على الأخلاق فهي ظالمة ناقصة متأزمة متسلطة، وأن حداثتها نبذت الدين وغيبت الأخلاق، فقد وضع أهم شرائط التجديد والعمل من أجل بناء مقومات الابداع والتحرر من بواعث التقليد وجاذبية الحداثة، وهذا لا يتأتى الا متى التزم المتفلسف العربي بقواعد ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي وذلك من خلال « خرق حجاب التقليد الذي ظل مستبدا بالعقل الفلسفي العربي بما يزيد عن الف سنة وتمكين المتفلسف العربي من القدرة على التصرف في المنقول الفلسفي على الوجه الذي يوافق اختباره الفكري»[2].

كما دعى الى العقلانية الإسلامية الايمانية، التي تقتضي اختبار القيمة. فقد دعى الى مواجهة العقلانية المجردة وبناء العقلانية المسددة والوقوف على مقاصدها كما حدد شروط أساسية يجب توفرها في العقل المسدد حتى يكون محل اعتبار وهي موافقة الشرع واجتلاب المنفعة ثم الاجتهاد في الدخول الى مراتب أعلى حيث العقلانية المؤيدة، فالعقل المؤيد لا تظهر كحالاته الا بالتزكية والترقي في مدارج اياك نعبد واياك نستعين وهذا لا يصله الا من تمثل مراحل الترقي والوصول مرحلة العبدية حيث تتوافق معارفه معرفة الله ثم تجلب له محبته الخالصة وهنا تتحقق درجة العبدية، فالعقل المؤيد حسب طه عبد الرحمان في الممارسة الصوفية فالصوفي يعني بتعظيم الله والعمل على الوصول الى مراتب اليقين والحب بواسطة التزكية والوقوف على ضوابط

---

[1] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، ط 5، 2013، الدار البيضاء، المغرب – ص 56 .

[2] طه عبد الرحمان . فقه الفلسفة، ح 2، ط 3، بيروت، المركز العربي، 2008، ج2 القول الفلسفي : كتاب المفهوم والتاثيل، ص 16) .

الشرع، فالصوفي ينشد الكمالات الإنسانية من خلال تجربته الذوقية أما أبو يعرب المرزوقي فتظهر عنده نفس الرغبة ونفس الهاجس في البحث عن آفاق الحداثة الإسلامية ،و محاولة الجمع بين التنوع الديني والعقلي ومستندا الى نموذجين أساسين من التراث الإسلامي ابن تيمية الذي اعتبره تأسيس نظري، وابن خلدون الذي أعطى للإنسانية الأسس العملية لبناء الدولة وتحقيق الكفاءة التربوية وتحقيق السياسة العقلية، ومن ثم الوصول الى تحقيق النهضة من خلال تحرير العقيدة، وهذا وضع فكر المرزوقي موقع انتقاد من غيره، حيث اعتبر نشازا في مقاربته الفلسفية، حيث دعى الى التحرر التام من كل الظرفيات حتى ولو كانت فلسفية، وهذا ما نجد نقيضه متمثلا في ما دعى اليه طه عبد الرحمان الذي اقترب من الأنساق الفلسفية العربية البعد حداثية التي تتماهى خاصة مع آراء هابرماس الذي يشتغل بمفهوم التواصل . وبقي أن نشير الى موقف كل منهما من إشكالية علاج أزمات الانسان المعاصر بالعودة الى التصوف.

4/فهل التصوف علاج لأزمة الانسان المعاصر وكيف ينظر اليها كل منهما ؟.

لقد تلازمت نظرة طه عبد الرحمان وتصوره للأخلاق مع تجربته الفوقية الروحية الصوفية، فوجد أن لا تعارض بين التجربة الروحية والمعرفة العقلية، فهي تجربة تستغرق كلية الانسان وتوصله الى السعادة حين ترقيه في مراتب الحب الالهي وذلك من خلال التحلي والتخلي والتجلي وعبر التخلص من العلائق التي تجذبه الى الأرض وهو يرنو الى السماء من خلال تصفية مرآة القلب حتى ترى بنور الله .

لقد كانت العقلانية المسددة اذن هي المقترح البديل من المفكر طه عبد الرحمان وهي رتبة أرقى من العقلانية المجردة يطرحها لمعالجة وكسر طوق العقل المجرد، لفتح آفاق إعادة ربط القول أو العقل بالعمل في حقل المعرفة فالعقل المسدد هو اذن : العقل الذي اهتدى الى معرفة المقاصد النافعة " [1].

[1] إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمان، قراءة في لبنان، 2009، ط1، ص 83 .

لقد وقف طه عبد الرحمان عن الخاصية الجوهرية للفعل الإنساني، حيث دافع عن العقلانية المؤيدة التي تصل بين المعرفة بالله والمعرفة بالأشياء وهي أسمى مراتب العقلانية التي تمكن صاحبها من التشوق الى مرتبة تلقي الخطاب القرآني فالمتخلق بالدين وحده من يتمكن من الارتقاء بين رتب العقلانية المجردة ثم المسددة ليصل الى رتبة العقلانية المؤدية، فيصبح مالكا للعقل الكامل الذي يمكنه من ادراك ما يدركه غيره ويصيب حيث لا يصيب، فالعقل المؤيد يقول : « هو اذن العقل الذي اهتدى الى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة .» [1] لقد انتهى طه عبد الرحمان بعد نقده للحداثة الغربية، والتي يطلق عليه حضارة القول أنها وقعت في مفاسد ثلاث " التضييق" و" التجميد " و"التنقيص" حيث دعا لبناء نموذج " التخلق " المؤيد " كوسيلة " للتصدي لهذه الآفات الثلاث اين يتيح التخلق بأخلاق الدين والترقي في مراتب السالكين الى الله تحقيق السعادة بل تحقيق النظرة الإنسانية الراقية التي تتيح الجمال في أرقى مراتبه، ذلك لأن المتخلق « يدرك أكثر من غيره أن الانسان ما خلق الا ليتخلق وأنه لا يكون له من الإنسانية الا على قدر ماله من التخلق الذي من أجله خلق، بحيث اذا قام بشرطه على تمامه، حقق الإنسانية فيه، واذا تركه سقط الى رتبة البهيمية »[2] وهذا ما يحققه مسلك التصوف.

أما أبو يعرب المرزوقي فنجد له موقفا مغايرا وجوابا مختلفا شكلا ومضمونا على السؤال السابق هل التصوف علاج لأزمة الانسان المعاصر. ويتلخص جوابه في مقال نشر له في مجلة الاتحاد بعنوان : «التصوف ... ليس علاجا لأزمة الانسان المعاصر»[3] أشار في بداية المقال الى طبيعة المنهج الذي ينبغي اللجوء اليه لمعالجة هذه الإشكالية

---

[1] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ص 73 .

[2] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ص 87 .

[3] www.alittihad.ae/article40202 ، 11 يناير 2011

ووجد أن اللجوء الى المنهج التاريخي والمنهج النبوي هو أسلم الطرق، فغاص في هذا الجانب ووجد أن التصوف تحيط به أصناف من سوء التفاهم على رأسها ما نجده عند « حركات التحرر التي اكتفت بدوره في التعاون مع العدو بسبب فهم خاطئ للقضاء والقدر لكنها تناست أن جل حركات التحرير كانت نابعة من حركات صوفية، فضلا عن دوره في نشر الإسلام وفي الحفاظ على هوية الجماعة .و ثانيها سوء التفاهم نجده عند المخططين لاستراتيجيات استعمار الأرض الإسلامية بمحاولات يتصورون التصوف فيها ذا دور الهائي يبعد المسلمين عن واجبهم الجهادي، لكنهم تناسوا أن أهم حركات التصوف السني كان منطلقها الرباط وحماية الثغور» [1]

و بأسلوبه التفكيكي البنيوي يحول عناصر الإشكالية الى معادلة يحاول الوصول الى حلها « فيقول أن عناصر الإشكالية تتكون من عناصر : " التصوف والانسان المعاصر : شبه مبتدأ خال من الخبر يضمر علاقة بين علاقتين : واحدة ذات حدين صريحين (الأزمة + الانسان المعاصر) والثانية بقي أحد حديها مضمرا (التصوف + "س") قد يكون هو بدوره الانسان المعاصر » ثم يقف على تفكيك كل عنصر من هذه المعادلة أو الإشكالية، المعاصرة والأزمة، بينة الصراع القيمي، ويقف على منظور العلاج ونوعه مع الوقوف عند كل أنواع العلاج ومناقشة كل الأجوبة والحلول .

منها يقول : « فضلنا أن نبحث عن حقيقة دور التصوف في تاريخ فعل التقويم الإنساني بأصنافه جميعا والغوص في باطن الإشكالية : من خلال فهم المنطق الجامع بين ما يظهر عليه التصوف من تعال عن الفروق الدينية يؤسس للتسامح وما يبطنه في الحقيقة من تأسيس أصل كل الأيديولوجيات الحديثة، أعني وحدة الوجود التي تؤول الى سلطان الانسان الوهمي على الكون وتأليهه والجامع بين المعنيين هو التوظيف

[1] المرجع السابق .

السياسي »[1].

و قد وظف الاستعمار التصوف باستعمال الزوايا لتسهيل التحكم في الشعوب، كما وظف التصوف مرة أخرى من أجل ترك الشأن العام والاكتفاء بالتعبد .

ثم يقف على تفكيك سؤال جوهري «هل التصوف داء أم دواء، ويصرح بميله الى كونه أي التصوف بمقتضى ما يفرضه من علاقة جدلية بين الدنيوي والأخروي وبين الظاهر والباطن هو في الحقيقة أصل الأزمة وعلتها وليس علاجا لها : فالحداثة ليست الا انتصار النزعة الصوفية الأفلاطونية مع قلب العلاقة بالتصوف الأخروي والاستعاضة عنه بالتصوف الدنيوي، والتغلب على النزعة الوضعية الأرسطية بمعنى تأليه الانسان والسلطان على الكون من خلال الانتقال من العلم والتأويل الى العمل والتحويل وهذه النزعة قد بدأت مع ديكارت » [2].

«و بعد أن يقرر أن أزمة الانسان المعاصر لا يمكن أن تعالج بالتصوف، يجيب عن سؤال افتراضي آخر هو ما هو الدور الذي يمكن أن يؤديه التصوف لعلاج أزمة الانسان المعاصر فيرى أن الجواب مرتبط بطبيعة القيم التي يبنى عليها التصوف نظرته الوجودية ... وقد حددها بطبيعة العلاقة بين الله والانسان المنظور العائد في الغاية الى القول بوحدة الوجود والمتجاوز لوحدة الشهود بأبعاد هذا القول بوحدة الوجود – وحددها بخمسة عناصر – النظري والعملي والجمالي والتوجيهي (= شرط التكليف)، والوجودي (= التكليف هو استعمار الأرض والاستخلاف فيها بمقتضى هذه الأبعاد» [3].

---

[1] المصدر السابق .

[2] المصدر السابق

[3] المصدر السابق

و اذن يرى المرزوقي أن العلاج يكمن فيما ورد في القرآن الكريم في (سورة البقرة آية 30-38) حيث يظهر جوهر التصوف من منظور يتطابق فيه العقل بالنقل، فالاحتجاج الملائكي _ يقول_ والاحتجاج الابليسي عندما يجتمعان يؤديان الى نفس الموقف الوجودي وان بصورة مقلوبة فيبين أن رفضهما هو عين رفض ما يؤدي الى أزمة الانسان المعاصر ... والأولى هو السعي لتحرير الانسان من العجل الذهني الذي هو رمز الموقفين .

الخاتمة

وختاما نقول ان كلا من طه عبد الرحمان وابو يعرب المرزوقي مفكرين عربيين مغاربيين ،يجتمعان في ميلهما اللغوي والأدبي فكلاهما بدا شاعرا، وتوجها ميلا الى الفلسفة والفكر كما يجتمعان في الاشتغال بالإجابة عن السؤال المؤرق لكل مثقف عربي :لماذا تقدم غيرنا وتأخرنا .

ويجتمعان في الانطلاق من التراث بحثا وتمحيصا وتحليلا ونقدا وتصويبا، كما يجتمعان في التمكن من الفلسفات الغربية دراسة وانتهالا ،اضافة الى تقديم كل منهما التدين والتمسك بالدين الاسلامي الحنيف في صورة تناسب المعطى الحضاري المعاصر، حيث اجتهد طه عبد الرحمان في اعطاء تعريف للإيمان والحقيقة ناحتا لمصطلحات اصبحت تميز مشروعه الفكري، منتهيا الى محاولة تأصيل حداثة اسلامية مرتبطة بالأخلاق من خلال بحث سؤال الاخلاق وآلية صناعة الحداثة الاسلامية الفعالة المنتجة المحققة لمظاهر الاستخلاف في الارض.

كما اجتمعا على احياء فكرة الحوارالفكري البناء المؤدي الى النضج وبالتالي السير بالفلسفة والفكر قدما .وقد كان هاجس ابا يعرب المرزوقي أساسا في اعادة الفلسفة العربية الاسلامية الى سيرتها الاولى .

غبر ان اوجه الاختلاف تبدو عديدة بينهما وقد اشرنا اليها في متن المقال ،فإذا وجدنا أنهما يجتمعان في المسعى الفكري والفلسفي والديني ،غير اننا نكتشف بعد القراءة المتأنية انهما يسعيان الى غاية التحديث وإيقاظ العقل العربي ، واستئناف دور الفلسفة لكن في قالب مختلف ،فإذا كان انطلاق طه عبد الرحمان من قناعة مفادها ان الفكر الاسلامي مستقلا عن مسيرة الانساق الفكرية الاخرى باعتبار الفكر الانساني ارخبيل لا رابط بين مكوناته إلا ان ابا يعرب المرزوقي يختلف عنه باعتباره المسيرة الفكرية الانسانية وحدة لا تتجزأ انطلاقا من انشغاله بالتصور الهيجيلي لتاريخ الفلسفة .

ومن ثمة نقول أن أوجه الاختلاف بينهما عديدة وعميقة ،قد تتفق في مجالها المحدد ضمن المضمون الفكري لأعمالهما لكن تنتهي الى تنافر جوهري عميق يحتاج الى بحث وجهد لسبر اغوار منتهى الاختلاف الذي يفتح آفاقا للبحث رحيبة في ثنايا التراث عن منطلقات وركائز تحمي آفاق التحديث من تغييب اجتهادات علماء الامة قديما وحديثا .

النظرة الحداثية لعلم الكلام بين التجديد والتجاوز

بقلم
د/ عبد الرحمن طيبي
جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي
abderta.benali@gmail.com

المقدمة:

تعتبر الخبرة المعرفية الإسلامية بمثابة الخزان الذي ألهم الإنسانية وأسهم في بناء صرح حضارة كانت لها اليد الطولى على مرّ القرون، حيث لا يماري في ذلك إلا ناكر أو مسلوب تفكير، لكن الذي يجدر التنويه به أنّ معاملةَ الفرع والموقفَ منه (الحضارة الإسلامية) من معاملةِ الأصل والموقفِ منه (الخبرة المعرفية)، فلمّا أصاب هذه الحضارة ما أصابها توجهت الأقلام والأفكار إلى خبرتها المعرفية دراسة واستثمارا واستغلالا، وتحليلا وتفكيكا، ونقدا وتمحيصا للبحث في أسباب النكوص والتراجع والتّراوح، مقترحةً الحلول والمخارج التي تمكّن -وفق وجهات نظر أصحابها واتجاهاتها- هذه الخبرة المعرفية من مواكبة واقع المسلمين من جهة، ومن اللحاق بركب الحضارة الإنسانية التي استلم دفّة توجيهها وعاءٌ حضاري مختلف تمام الاختلاف من حيث المنطلقات والأسس والمخرجات عن مبادئ وقيم ومخرجات الحضارة الإسلامية، ولعلّ أبرز آلية موظّفة ومستهلَكة بحقّ وبباطل لتقرير وجهات النظر المختلفة والعمل على إثبات جدارتها وفعّاليتها هي آلية **التجديد**.

وانطلاقا من التشخيص السّابق المعتمد على الأرضية المقرّة بالحالة السّكونية (الستاتيكو) للحضارة الإسلامية، التي اجتمعت عليها عوامل عديدة -داخلية

وخارجية- حالت دون قيامها بما هو مطلوب منها من تحقيق الشّهادة على الناس وفق آليات الفعّالية، نزلت هذه الحضارة والأمة المنتسبة إليها من مقام الشّهادة المطلوب إلى درك المشاهدة والتفرّج غير المرغوب وفق آليات الانفعال (رجع الصدى) بالمحاكمة إلى المنجز الحضاري الآخر الذي استلم زمام ذلك المقام بغير حقّ (بمعنى غياب التوجيه الإلهي)، وهو الذي انعكس على تيّارات ومدارس التعامل مع التراث الإسلامي، أو بالأحرى الخبرة المعرفية الإسلامية، وما يهمنا في هذه الورقة المعدّة خصّيصا للملتقى الدولي الثالث: [القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلامية.. رؤية نقدية] الذي ينظمه معهد العلوم الإسلامية لجامعة الوادي هو تعامل تيّار من تيّارات رجع الصدى المتمثل في تيارات الحداثة وما بعدها في العالمين العربي والإسلامي مع هذه الخبرة المعرفيّة.

ويحسن بالباحث التّنويه إلى أنّ مصطلح (تيارات رجع الصدى) ليس حكما قيميا أو مصادرة على المطلوب، أو استباقا للنتائج المقررة سلفا؛ بقدر ما هو وصف لواقع كائن وتصور يسعى هؤلاء إلى تجسيده في شعاب الحياة وفي جميع النطاقات الجغرافية في العالم، ابتداء من كون الحضارة الغربية هي الفاعلة وغيرها منفعل ومتقبِّل وفق مسارات ومخرجات الفاعل الحضاري المتغلِّب في السّاحة، فقد يعتبر من يتبنى هذه الأطاريح بأنه ممثل لرجع الصدى بحق من أجل خير وصلاح العالم الإسلامي في عاجله وآجله، ومخالفوه يرون بأنه ممثل لرجع الصدى بحق لكنه من أجل خير وصلاح المتغلب حضاريا في عاجله وآجله، فهو المحور والأساس ومنه المبتدأ وإليه المصير، وما المؤلفات والحملات الإعلامية وتوجهات كثير من المدارس والمعاهد والجامعات في العالم الإسلامي بله الغربي أيضا إلا دليل على هذا الطرح، من حيث الأبواب المفتوحة والأموال المرصودة والرعاية المسنودة بدعوى دعم الإصلاح والتجديد.

تعتبر هذه التوطئة التّشخيصية بمثابة المبرّر المعرفي والواقعي للولوج إلى موضوع الورقة، وذلك بتخصيص الحديث عن موقف المدرسة الحداثية على اختلاف مشاربها من زاوية مهمة من زوايا الخبرة المعرفية الإسلامية إن لم تعتبر أهمّها، والمتمثلة في علم الكلام وكيفية تعاملها معه وموقفها منه تحت عنوان التجديد والإصلاح، مبتغية (هذه الورقة البحثية) التحقق من منطلقات التجديد عندها بمحاكمة مضامينه ورؤيتها له (أي التجديد)، والوقوف عند مقاصده الذي يفترض أنّه يتراوح بين الإحياء والتجاوز بمعنى القفز والإلغاء باعتباره حجر عثرة أمام الحداثة ذاتها، بما يمكن اختصاره في التساؤل المعبّر عن الإشكالية الرئيسية المتمثل في **تجلية وبيان منطلقات ومقاصد الحداثيين من تجديد علم الكلام،** ويمكن إضافة أسئلة فرعية خادمة للإشكال المركزي في الآتي:

- **ما هو علم الكلام وما هي ظروف نشأته وما إمكانيات استمراره؟**
- **ما هي الأسس الفلسفية لتيار الحداثة وما موقفه من التراث وإصلاحه عموما؟**
- **كيف ينظر الحداثيون إلى علم الكلام وما هو تصورهم عن تجديده؟**

تفرض معالجة الإشكالية الرئيسية ومحاولة الإجابة عن أسئلتها الفرعية تقسيم الورقة البحثية إلى ثلاثة محاور أساسية وخاتمة، وفق ما يأتي:

- **المحور الأوّل: فلسفة علم الكلام خلفية العلوم الإسلامية**
- **المحور الثاني: آلية التجديد وتعريفات علم الكلام وسياقات نشأته ومبررات استمراره**
- **المحور الثالث: نظرة الحداثيين لعلم الكلام.. المبررات والآليات والمقاصد**

المحور الأوّل: فلسفة علم الكلام خلفيةُ العلوم الإسلامية

انطلاقا من قول الله عزّ وجلّ: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا فَٱسۡتَغۡفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٞ مُّجِيبٞ ٦١﴾ [هود: 60] التي توجه الإنسان إلى عمارة الأرض وتسخيرها في سياق قيام الإنسان بوظيفته المتمثلة في عبادة الله على أكمل الوجوه[1]، والتي تتطلب القيام بكلّ ما من شأنه تيسير سبل هذه العمارة من علوم ومعارف كونية ومعنوية تصنعها وتوجهها العلوم الشّرعية وهو ما أشار إليه الإمام الزمخشري عليه رحمة الله من تعدّد أنواع العمارة بتعدد الواجب والمندوب والمباح والمكروه[2]، لأنّ صلاحية الأرض للعمارة والعمران دليل قويّ وكاف على وجود البارئ عز وجل ووحدانيته[3]، وهذا توجيه واضح وجلي إلى أهمية الخلفية الدينية في العمارة والاستخلاف، واهتمام المسلمين بدارسة الوحي واستثماره وخدمته وتبليغه إلى بقية الخلق ترجمة لهذا الفهم.

ولعلّ المدخل الرئيس إلى العلوم الإسلامية الخادمة للوحي الشريف هو علم التوحيد أو علم الكلام وفق عبارة أبي حامد الغزالي: «إذ لا بدّ في كل بلد من عالم ملّي يكشف معضلات أصول الدين وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب متعيّن إن لم يكن إليه طريق سواه»[4]، وقبل الاسترسال في الحديث عن علم الكلام على التخصيص تفصيلا وتدقيقا حري بالورقة التطرق إلى خلفية علم الكلام أو فلسفته في

---

[1] ينظر: الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (ت 538ه)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1407ه. ج: 2، ص 407.

[2] ينظر : المرجع نفسه، ج: 2، ص 407.

[3] ينظر : الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت 606ه)، **مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1420ه. ج: 18، ص 368.

[4] الغزّالي، أبو حامد محمد الطوسي (ت 505ه)، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1993م. ص 359.

إطار العلوم الإسلامية، والتي تتجلى من خلال النقاط الآتية:

1.علم الكلام جوهر الخبرة المعرفية الإسلامية:

تمثل الخبرة المعرفية الإسلامية كل العلوم المولودة في سياق خدمة الوحي الشريف وتوظيفه لأجل عمارة الأرض، ولب تلك العلوم قاطبة شرعية وغير شرعية هو علم التّوحيد أو علم الكلام، والإشارة إلى أنّه جوهر الخبرة المعرفية الإسلامية[1] تنبيه إلى ضرورة التمييز بين المتعالي المتمثل في الوحي والذي يعتبر أرضية لنشاط العلوم الإسلامية منطلقا ومسارا ومصبا، وغير المتعالي المتمثل في الجهد البشري المتعامل مع واقعه وإشكالاته في إطار تجسيد الخلافة وعمارة الأرض لتوحيد الله عزّ وجلّ وعبادته، والتركيز على جوهرية أو مركزية علم الكلام في الخبرة المعرفية يجعل منه هو أيضا خبرة معرفية، في إطار تكامل وتداخل معرفيين بين العلوم الإسلامية، وتفصيل ذلك فيما يأتي ريثما تتجلى أكثر في المحور الآتي:

1.1- علم الكلام خبرة معرفية أو (الاجتهاد والاجتهاد على الاجتهاد):

إنّ الدارس لعلم الكلام ومساراته وسياقاته هو عبارة عن تراكمات لجهود بشرية رامت تحقيق العبودية لله عزّ وجلّ، وتبليغ رسالاته إلى النّاس، وفق شروط ومتطلبات مخصوصة، تنتهي عند محورية ومركزية الله (إلهيات، نبوات، سمعيات ومتعلقاتها)، يعني بحث مستمر في مراد الله وعمل على تجسيده وفق إحداثيات الزمان والمكان (الإكراهيات الواقعية الداخلية والخارجية) مع الاستحضار الدائم له[2]، وهو ما عبّرت عنه آية الأنعام [162-163] في كون الصلاة والنسك والممات والمحيا لله

---

[1] الفكرة مقتبسة من كتابات الفاروقي عليه رحمة الله، ينظر: الفاروقي، إسماعيل راجي (ت 1406هـ)، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2016م. ص 63.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 63 وما بعدها.

رب العالمين، مما يعني أنّ باب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه مع وضوح وجلاء في منطلقاته وآلياته ومقاصده وغاياته، وهذا يفتح بابا آخر من أبواب الاجتهاد على الاجتهاد وهذه خصيصة إسلامية فريدة في الاستدراك والإصلاح والتجديد للعودة إلى مراد الله عزّ وجلّ، وهذا تثمين لمنزلة الإنسان المكلف ودروه في العمارة والاستخلاف، وبيان لمقولة تربوية صوفية "الرب رب والعبد عبد، ولن يحقق العبد عبوديته إلا بعد إتيانه بحقوق ربوبية الخالق".

2,1- علم الكلام وشمولية رؤيته للعالم:

إن شمولية الرؤية الكلامية للعالم من شمولية الرؤية الوحيانية (نسبة إلى الوحي الشريف)، باعتباره منطلقا ومستمدا منها بل ومستمرا بها، يمكن تلخيصها في الشهادتين[1] التي تحفظ كفار قريش عن التلفظ بها رغم بساطة وجزالة لفظها لما تحمله من معاني الإثبات والتسليم والانقياد ومعاني أخرى للنفي والترك والتخلي، وهو ما جعل من علم الكلام يجلّي هذه الرؤية من خلال الانسجام[2] مع الوحي في التمييز بين عالمي الغيب والشهادة، بين عالمي الملك والمكوت، عالمي الأرض والسماء، عالمي التكليف (العمارة والاستخلاف) والجزاء، وعلى هذا الأساس الرؤية واضحة جلية بخلاف الخلفيات المعرفية الأخرى.

إذن يمكننا الوقوف على شمولية الرؤية الكلامية[3] المنبثقة عن الرؤية التوحيدية القرآنية في ثنائية العوالم، وتخصيص العقل بالتكليف وبالتالي إمكانية الفهم والإفهام،

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 78.

[2] نتحدث في هذا السياق عن المبادئ والمنطلقات الحاكمة والمحكمة في علم الكلام على الممارسات والاجتهادات في التنزيل.

[3] يمكن الاستفادة من المنجز الفكري للفاروقي، ينظر: المرجع نفسه، ص 78-88.

والمحاكمة إلى الغايات القصوى من الوجود وهي تحقيق العبودية لله عزّ وجلّ فلا مكان للعبث والعبثية والعدم والعدمية، مع كون تلك الغايات في مقدور الإنسان واستطاعته، وبالتالي صناعة الإنسان المسؤول والمحاسب، وهذا ليس غريبا على هذا العلم المستحدث على أساس الخدمة والمستمر على أساس البلاغ.

2. الأسس النظرية لعلم الكلام: *[1]

إنّ المقصود بالأسس النظرية هي تلك الأصول الشمولية التي تؤطر الدرس الكلامي إنشاء وتوجيها وإصلاحا واستدراكا، حيث يمكن ملاحظتها في جميع قضاياه مهما صغرت أو عظمت، فهي بمثابة الروح السارية التي لا انفكاك له عنها، ويمكن تلخيصها في أسّين:

1.2. الأساس التكليفي: (نظرية التكليف)

إنّ موضوع علم الكلام هي أقوال وأفعال المكلّف في مذهب، أو أقواله دون أفعاله في مذهب آخر مع رجحان الرأي الأول، بمعنى أن المعني بالتصور الاعتقادي الذي يجليه علم الكلام هو الإنسان المكلّف[2]، والتكليف هو « الأمر بما فيه كلفة والنهي عما في الامتناع عنه كلفة»[3]، ومقتضاه الطاعة والامتثال بمعنى التعبد وإرادة الطاعة والإخلاص[4]، وقد فصّل في هذه المسألة علماء الأصلين بما فيه الكفاية، وما

---

[1] الفكرة مستفادة مع شيء من الاختلاف في التوجيه والإسقاط من مؤلَّف فقهي،
ينظر: فاروق، بتول، **فلسفة الفقه دراسة تحليلية في الأسس النظرية للفقه الإسلامي**، ط1، شركة العارف للمطبوعات، بيروت لبنان، 2013م. ص 69 وما بعدها.

[2] ينظر: الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت 370هـ)، **الفصول في الأصول**، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية. 1414هـ-1994م. ج: 4، ص 377.

[3] الجويني، أبو المعالي عبد الملك (ت 478هـ)، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1418هـ-1997م. ج: 1، ص 14.

[4] ينظر: الغزالي، **المستصفى**، م، س، ص 67/ ص 69.

يهمّنا في هذا السياق أن الأساس الأوّل لعلم الكلام هو التكليف وما يتعلّق به من مسائل الإرادة والحسن والقبح والصلاح والأصلح وشكر المنعم، ومخاطبة الصبي... إلخ، لذا كانت عناصر التكليف[1] مستوعبة في درس علم الكلام وهي المكلِّف (الله)، والمكلَّف (الإنسان العبد)، وسيلة التّكليف (الرّسالة والنبوة)، التّكليف (المطلوب).

2,2- الأساس الاستخلافي: (نظرية الاستخلاف)

يهدف الأساس الاستخلافي إلى بناء الإنسان المؤهل لعمارة الأرض وأداء أمانة التّكليف، من منطلق كون الإنسان في حد ذاته أمانة وكلِّف بأمانة، فهو بمثابة متصرّف لا مالك وفق مراد المالك الحقيقي باعتباره مطالب بالانقياد والطاعة وعبادة الخالق وفق مراده (مراد الخالق)[2]، وهذه زاوية رئيسية من زوايا بناء علم الكلام في الخبرة المعرفية الإسلامية، وتعتمد هذه النظرية على جملة من المفاهيم الميسرة لها والمنسابة في الدرس الكلامي نوجزها في مفاهيم الطاعة، والتسخير، والهداية والتوفيق.[3]

3. الأسس المعرفية لعلم الكلام:

يقصد بالأسس المعرفية هي روافد المضامين والمناهج المكونة للدرس الكلامي، ويدخل في بنيّات التّكوين الإصلاح والاستدراك أو ما تمت تسميته بالاجتهاد على الاجتهاد، ويمكن حصر هذه الروافد في الآتي:

1.3. **النـص**: يشير هذا الرافد إلى مركزية الوحي كتابا وسنة في بناء علم الكلام، مع ضرورة التنبه إلى أنّ علم الكلام منقاد تمام الانقياد من الناحية النظرية إلى اعتماد الأساليب التي أقرها النص ذاته لفهم مراد صاحبه كما نزل، وفق أساليب وقواعد

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 66-67-68-69.

[2] ينظر أصل الفكرة: الرازي، **مفاتيح الغيب**، م، س، ج: 28، ص 198.

[3] ينظر: فاروق، **فلسفة الفقه**، م، س، ص 95 وما بعدها.

اللسان العربي[1]، طلبا لتحقيق جملة من الغايات والقيم بعد استقراء الشريعة[2]، مع الأخذ بعين الاعتبار دور المخاطَب في الفهم عن صاحب الخطاب وتحقيق مراده.[3]

2,3. **العقـل**: يعتبر العقل مناط التكليف والأداة المخاطبة بالوحي والمطالبة بفهمه وإفهامه، فهو يمتلك مساحة معتبرة في الدرس الكلامي بما يخدم الأسس الوحيانية، وإلا لا عبرة بالاجتهاد والتنسيق والإخراج، وتكفي الإشارة فقط على سبيل التمثيل إلى مسألتي النظر والحسن والقبح والمواقف المتعددة تجاهها بسبب النظرة إلى العقل ودوره في علم الكلام. وكما ورد على لسان الإمام الشاطبي عليه رحمة الله فإنّ العادة تحيل استقلال العقول بمعرفة المصالح والمفاسد في الدنيا على التفصيل، لكن انطلاقا من الأصول التي وضعها الوحي يمكنها ذلك[4]، وما الخبرة المعرفية الكلامية المتساوقة مع الزمان والمكان إلا دليل على مكانة العقول فيه وأثره على مسائل من قبيل التقليد والنظر، الموقف من الظن وأخبار الآحاد، والحوار والحجاج... إلخ.

3,3. **الواقـع**: يعتبر الواقع مسرحا للتكليف، لذا له مكانة محورية في علم الكلام توجيها وإثراء ومراجعة واستدراكا، ولعل أهميته نابعة من النّص أو الوحي ذاته، فحجية النص يمتلكها من الواقع من حيث البحث في مصدريته أو مبلّغه[5]، فهي (حجية النص) رهينة «النظر إلى الواقع، وبالذات واقع النبوة وما تتلبس به من

[1] ينظر: الشّاطبيّ، أبو إسحاق إبراهيم (ت 732 ه)، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرحه وخرّجأحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرّج آياته وفهرس موضوعاته: عبدالسّلام عبد الشّافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت. ج: 3، ص 22/ ج: 4، ص 80.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ج: 2، ص 4.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ج: 2، ص 3-4.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ج: 2، ص 48.

[5] ينظر: ابن تيمية، أبو العباس أحمد عبد الحليم (ت 728هـ)، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1411هـ-1991م. ج: 1، ص 138.

حالات كاشفة، كتلك التي يطلق عليها بالمعجزة، وذلك بالاستناد إلى استقراء القرائن وحسابات الاحتمال الدالة على صدق الرسالة، ذلك أن إثبات الرسالة يثبت حقانية النص، وبهذا يكون النص حجة من حيث توقفه على صدق الرسالة، وصدق الرسالة متوقف على النظر إلى واقعها وما عسى أن تدل عليه»[1]، بل تحقيق الإيمان وزيادته والاستدلال على أركانه ينطلق من هذا الواقع المعبر عن ملكوت السموات والأرض[2]، بل فهم النصّ لا يتحقق إلا بدلالة الواقع (الدلالة اللفظية الوضعية)[3]، وعلى هذا الأساس كان الدرس الكلامي متأثرا بالواقع من حيث الاستدلال على قضاياه وعرضها على المتلقين آخذا بعين الاعتبار اختلاف مستوياتهم وخلفياتهم الفكرية، وما إدراج القضايا الفقهية الفروعية فيه إلا من هذا الباب كالإمامة ومتعلقاتها، والموقف مما شجر بين الصحابة عليهم الرضوان، والخلافة والتحاكم إلى الشرع أو القوانين الوضعية... إلخ.

إن الحديث المجمل عن فلسفة علم الكلام أو خلفيته الفكرية بمثابة التوطئة النظرية للحديث عن خصوصيات علم الكلام ومتعلقاته، وخضوعه للتجديد والإصلاح باعتباره خبرة معرفية قابلة للاستثمار والطرح وفق ظروف الواقع وتحدياته وبما يستجيب لها وفق مقاصد وغايات الدين.

المحور الثاني: آلية التجديد وتعريفات علم الكلام

[1] يحيى، محمد، **جدلية الخطاب والواقع**، ط 1، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2002 م. ص 40.

[2] ينظر: النجار، عبد المجيد، **خلافة الإنسان بين العقل والوحي بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1990م. ص 29-30.

[3] ينظر، الشاطبي، **الموافقات ...**، م، س، ج: 1، ص 30/ ج: 2، ص 50/ ج: 3، ص 22.

وسياقات نشأته ومبررات استمراره

سنقف عبر هذا المحور عند الثراء الرهيب للخبرة المعرفية الكلامية، محاولين بإيجاز استنطاق مبررات نشأته وإمكانية استمراره لتوضيح الرؤى والوقوف على بصيرة أمام الأطروحات الحداثية في هذا الباب، بعد البيان المجمل لمرتكزاته النظرية والمعرفية ومخرجات الحديث عن كونه خبرة معرفية.

1. وقفة مع بعض تعريفات علم الكلام:

عرّف أبو حنيفة النعمان علم الكلام بأنّه «معرفة النّفس ما لها وما عليها»[1]، وهو شامل للتوحيد بجزئيه النظريّ والعمليّ[2]، فقد أراد بتعريفه هذا الشّمول للاعتقاديات والوجدانيات والعمليات «فالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد، وقوله ما لها وما عليها يمكن أن يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة»[3]، وهو ما جعل منه من أوائل متكلّمي أهل السنّة وفق تقدير كثير من الباحثين بالنظر إلى ما أثر عنه في هذا الجانب.[4]

[1] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت 1252هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، ط2، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1412ه-1992م. ج: 1، ص 61.

[2] ينظر : المرجع نفسه، ج: 1، ص 61.

[3] التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت 793هـ)، **شرح التلويح على التوضيح**، مكتبة صبيح، مصر. د.ت. ج: 1، ص 16. وينظر: ج: 1، ص 17/ ص 27.

[4] ينظر : البزدوي، أبو اليسر محمد (ت 482ه)، **أصول الدين**، تحقيق: هانز بيتر لنس، مراجعة: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، 1424ه-2003م. ص 15.

وينظر: البابرتي الحنفي، أكمل الدين محمد بن محمد (ت 786ه)، **شرح وصية الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه**، تحقيق وتعليق وتخريج الأحاديث: محمد صبحي العايدي، حمزة محمد وسيم البكري، ط1، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، 2009م. ص 18.

وذهب أبو نصر الفارابي إلى أنّه: «ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل، وهذه الصناعة تنقسم جزئين أيضا، جزء في الآراء وجزء في الأفعال، وهي غير الفقه، لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملة مسلّمة، ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلّم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا...»[1]

بما يعني أنّ الغاية من علم الكلام هو النصرة والدّفاع عن ما جاء به الوحي عقيدة وشريعة أوخلاقا، وهو ما يعبر عنه بأنه علم كلام ملّي بغض النّظر عن المتصدّر له، لأنّ كل ما صرّح به الدّين أو الوحي على إطلاقه جدير بالدفاع عنه وتقديم النّصرة له في حال تعرّضه للخطر أو الهجوم والانتقاص.

وعرفه أبو حامد الغزالي بأنّه: «حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة»[2]، ويلاحظ على الإمام الغزالي انتقاله من العموم الملي في تعريف علم الكلام إلى الخصوص المذهبي، والحفظ في هذا المقام يستهدف التأسيس والدفاع والنّصرة، ولعل للواقع والزحام الداخلي والخارجي أثر في صياغة هذه التعريفات، فكما يقال معرفة الشيء فرع عن تصوّره، فلما كان الخطر الخارجي أعظم كان الدفاع مليا، ولما كثرت الفرق وتنوعت المذاهب داخليا واستقوى بعضها على البعض الآخر أصبح الدفاع مليا، وتكفي نظرة خاطفة إلى هذه التعريفات المختلفة على قلتها

---

[1] الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339ه)، **إحصاء العلوم**، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1991م. ص 41.

[2] الغزّالي، أبو حامد محمد (ت 505ه)، **المنقذ من الضلال**، إخراج وإشراف: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر. د.ت. ص 118.

للوقوف على مدى حضور آليات التجديد[1] والإصلاح والتقويم بما يطلبه الواقع وتفرضه الأولويات، بما يجعل من هذا العلم علما مواكبا للتاريخ وصانعا له.

---

[1] نسجل في هذا المقام جملة من الملاحظات:

- يعتبر مفهوم **التجديد** من أكثر المفاهيم التباسا وتداخلا في إطار السياقات الحضارية المعاصرة، دون أن نغفل بأنّ للمفهوم خصوصية في إطار الوعاء الحضاري الإسلامي، لكن النزاع المسجل اليوم بين مختلف التيارات الثقافية والفلسفية انعكس على مصطلح التجديد من حيث المفهوم والدلالة مع تسجيل اقتحام مفاهيم جديدة ودلالات إضافية من أوعية حضارية متباينة مما أضفى جوا مشحونا بالنزاع والتراشق، حيث تعتبر هذه الملاحظة بمثابة فرشة إضافية لفهم التصورات الحداثية للتجديد عموما. [ينظر: سيف الدين، عبد الفتاح، **بناء المفاهيم ضرورة منهاجية**، ندوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1998م. ج:1، ص 309.]

- وكما أشرنا في أثناء هذه الورقة فإنّ فهم الخطاب أو النص يستدعي الخضوع للآليات التي قررها صاحب الخطاب لفهم المراد عنه، لذا من المستحسن الإشارة السريعة والموجزة إلى مفهوم التّجديد وفق آليات التأصيل اللغوي والشرعي، فبالنّسبة **للغة** يتمحور المفهوم ابتداء على ضرورة الطلب والتحصيل (حرف التّاء)، أي طلب التوسّل بما يجعل الشيء جديدا، وهو لا يخرج عن معاني الترميم (بمعنى العودة إلى الأصل قبل الترميم)، ونفي مظاهر القدم والتصدع والتململ، بعيدا عن معاني الهدم والردم وإعادة البناء من جديد، بالإضافة إلى معاني السواء (سواء السبيل) والتوسط والوسطية. [ينظر: الرازي، أبو بكر (ت 666هـ)، **مختار الصحاح**، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان. 1996. ص 54/ ابن منظور، **لسان العرب**، ط4، دار الجيل، بيروت، 1998م. ج: 1، ص 415.] =

- خلاصة المفهوم اللغوية أن الشيء المجدَّد كان موجودا وكان للناس عهد به، فأتى عليه حين من الدهر فأصابه البلى والقدم، وتجديده إعادته إلى الحالة التي كان عليها قبل أن تصيبه عوامل الزمن بالقدم والتهالك، سواء من حيث البناء، أو من حيث أداء الوظيفة، أو من حيث تحقيق الغايات والمقاصد.

- ولم تخرج معانيه في القرآن الكريم عن المعنى اللغوي، فهو حاضر في سياق الحديث عن البعث بعد الموت، بمعنى الإعادة على الوجه الأول، وفي السنة له حضور أيضا بالمعنى ذاته، إلا أن العمدة في حضوره هو الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم "إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" [رواه أبو داود في السنن، كتاب الملاحم رقم 4282، والحاكم في المستدرك، كتاب الفتن والملاحم رقم 8592، وغيرهما]، حيث تضمن النص الحديث عن تجديد دين الأمة بمعنى التدين، وزمن التجديد، والقائم بعملية التجديد. [ينظر: فروخ، عمر، **تجديد في المسلمين لا في الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1401هـ-1981م. ص 9 وما بعدها.]

2. أسباب وعوامل نشأة علم الكلام:

تكاد تجمع كلمة الباحثين والمختصين على تقسيم عوامل نشأة علم الكلام إلى مجموعتين داخلية وخارجية، تنتهي إلى إثبات أصالة هذا العلم في البيئة المعرفية الإسلامية، على خلاف من يروّج لعدم أصالته وأنه انتقل إلى المسلمين من اليونانيين أو النصّارى، والمقام ليس مقام التفصيل في هذه الجزئية لكنها بالمختصر المفيد مجرد دعوى تحركها أهواء مذهبية مقيتة أو نفوس مريضة تروم الطعن في هذا الدين بالطعن في علومه.

ولعل أبرز العوامل الداخلية تتمثل في **النص** كتابا وسنة، فالقرآن الكريم يعتبر الوثيقة التأسيسية لهذا الدين، فهو من حيث بنيته بين القدم والحدوث[1]، بحديثه عن المحكم والمتشابه والاختلاف في تحديدهما انطلاقا من حقيقة المصطلح إلى مضامينه وأقسام القرآن الكريم بالنسبة إليه[2]، وهو ما انعكس على مكان الصفات الخبرية أو أخبار الصفات هل هي ضمن المحكم أم هي من المتشابهات؟ وكيفية التعامل معها بين اعتماد الظاهر أو اعتماد التأويل أو التفويض[3]، والحال كذلك مع قضية الحقيقة والمجاز بين مثبت للقسيمين وبين منكر للمجاز مثبت للحقيقة.[4]

ويبرز من حيث مضامينه ومواضيعه دعواته المتكررة إلى التدبر والتفكر والتعقّل ونبذه المستمر للهوى والتقليد، فضلا عن تسجيل متكرر لجملة من الأسئلة العقدية

---

[1] ينظر: فرغلي، يحيى هاشم، **عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام**، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة مصر، 1434ه-2013م. ص 22.

[2] ينظر: جيدل، عمار، **مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية**، ط1، دار البلاغ للنشر والتوزيع، الجزائر، 1423ه-2002م. ص 105-106-107.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 107 إلى ص 110.

[4] ينظر : فرغلي، **عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام**، م، س، ص 26.

فيه[1]، أسئلة عن الله وعن الروح وعن الساعة، كما رد القرآن الكريم على كثير من المخالفين، وطالب ببناء سليم للأدلة والبراهين[2]، وبالنسبة للسنة النبوية الشريفة فما ينسحب على القرآن الكريم ينسحب عليها مع تسجيل انفرادها بالمتواتر والآحاد واختلاف المواقف حول المضامين الاصطلاحية لهما وحجيتهما في العقائد في بنيتها[3]، واحتلال حديث الافتراق مكانة من حيث مواضيعها أثّرت في مجرى الدرس الكلامي وساهمت في صبغه الصبغة المذهبية بطريقة أو أخر[4]، وليس عامل **اللغة** ببعيد من حجية اللغة من عدمها، وما تحمله من مواضيع محل خلاف بين الدارسين، كالحقيقة والمجاز.[5]

ويضاف إليها عامل **المستجدات التي كانت الأمة مسرحا لها في بداياتها** من قبيل مسألة الإمامة[6]، وتبعاتها التي انتهت بتقاتل الصحابة عليهم الرضوان ولاسيما في زمن زمن الخليفتين الراشدين الثالث والرابع[7]، والتي أجبرت الناس للحديث في مسائل

[1] ينظر: عبد عودة عبد الله، عودة، شواهنة، حمزة عبد الله، **السؤالات الموجّهة إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم**، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج (12)، ع (2)، 1437ه/2016م. ص 103-104-105.

[2] ينظر: جيدل، **مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية**، م، س، ص 118.

[3] ينظر : فرغلي، **عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام**، م، س، ص 57.

[4] ينظر : طيبي، عبد الرحمن، **حديث افتراق الأمة والتأسيس للتواصل مع الآخر**، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الوادي، المجلد 12، العدد 20، السنة 12، صيف 2015م. ص 185-204.

[5] ينظر: الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت 756ه)، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د.ت. ص 40.

[6] ينظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت 324هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، ط3، دار فرانز شتايز، فيسبادن، ألمانيا، 1400هـ-1980م. ص 1-2.

[7] ينظر: أبو ريان، محمد علي، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الإسكندرية، مصر، 2016م. ج: 1، ص 143 وما بعدها./ ص 283.

الإيمان من حيث حقيقته وإمكانية زيادته ونقصانه والموقف من مرتكب الكبيرة، ومن الحاكم غير العدل وغير العادل[1]، بالإضافة إلى عامل **النفس البشرية** التواقة إلى الاكتشاف وحب البحث والاطلاع وطرح التساؤلات، مع تطلع المسلمين إلى **النزول مرتبة من مراتب البلاغ** لتبليغ هذا الدين الحنيف.[2]

وتتمثل العوامل الخارجية في **أصناف المعتنقين للإسلام** على اختلاف توجهاتهم من مسلمين حقيقيين ومنافقين ومتذبذبين والقضايا المطروحة في الإسلام[3]، بالإضافة إلى إلى الإشكالات المنتقلة من **الديانات السماوية والوضعية**.[4]

3. مبررات استمرار علم الكلام وفق آلية التجديد:

إنّ الأسس النظرية والمعرفية لعلم الكلام عموما واتصافه بالواقعية على التّخصيص وتطور تعريفاته ومناهجه ومسائله وفق متطلبات المجتمعات الإنسانية والتحديات التي واجهت المسلمين، دليل على مواكبته لحركية المجتمع الإسلامي عبر التّاريخ، وهو ما يجعل -كما تمت الإشارة سابقا- من الاستدراك الذاتي بنية من بنيات الخبرة المعرفية لعلم الكلام، فظروف النشأة قد تنسحب عليها مقولة "التاريخ يعيد نفسه"، وهو ما جعل كتابات بعض المتأخرين في علم الكلام تدرج العلمانية والحداثة ومختلف المذاهب الفلسفية والمستجدات التشريعية أو المتعلقة بسياسة المجتمعات

---

[1] ينظر: فرغلي، **عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام**، م، س، ص 75 وما بعدها./ جيدل، **مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية**، م، س، ص 141 وما بعدها.

[2] ينظر: جيدل، **مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية**، م، س، ص 136/ 145.

[3] ينظر: النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط9، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1980م. ج: ج: 1، ص 68-69.

[4] ينظر: صبحي، أحمد محمود، **في علم الكلام**، ط5، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1405ه-1985م. ج: 1، من ص 39 إلى ص 81.

وحوار الديانات والتعددية الدينية ضمن المدونات الكلامية، وهو ما يجعل من الحاجة إلى علم الكلام باعتباره علم يتوخى النصرة والدفاع عن العقائد الإيمانية أمرا مسلما به، فهو بمثابة رأس العلوم الإسلامية الذي له نصيب معتبر في تحقيق مرتبة الشهادة لهذه الأمّة[1] من خلال ارتكازه كما أسلفنا سابقا على نظريتي التكليف والاستخلاف، فالحاجة إليه مستمرة ومقدّرة، دون القفز على الانتقادات الموجهة إليه والخلل المرصود فيه، فهو اجتهاد بشري يخضع للتقييم والتقويم، ومن هنا يولج بهذا العلم عبر بوابة التجديد، لا في الخلفية الفلسفية، وإنما في المناهج والقضايا، لأنه من المعلوم أنّ «مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة».[2]

ورأس سنام حفظ الدين حفظ عقيدته، والمؤهل لذلك هو علم الكلام، لأننا «رأينا في عصر النشأة كيف تعرضت عقائد المسلمين لخطر العقائد المناوئة... وكيف قام علم الكلام بدور أصيل في المحافظة على العقيدة الإسلامية أولا، ثم في الاحتفاظ لها بدور قيادة الحضارة ثانيا. وفي اعتقادي أنه في عصرنا الحاضر تتعرض عقائد المسلمين لخطر مثل ذلك الخطر، إن لم يكن أشد منه عنفا»[3].

المحور الثالث: نظرة الحداثيين لتجديد علم الكلام.. المبررات والآليات والمقاصد

يحسن بالورقة الإشارة إلى مجموعة من التساؤلات كتمهيد لبسط الحديث عن النظرة الحداثية لتجديد علم الكلام، متعلقة بفلسفة التجديد وتتميما للكلام المقيد في

---

[1] ينظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، م، س، ج: 4، ص 88.
[2] الغزالي، **المستصفى**، م، س، ص 174.
[3] فرغلي، **عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام**، م، س، ص 271.

الهامش حول التأصيل اللغوي والشرعي لهذا المفهوم[1]، وهي :

- هل تجديد علم الكلام مبني على إرادة علمية وخطة منهجية أصيلة أصالة العلم المستهدف بالتجديد، أم أنه خطوة غير محسوبة وغير محضّر لها خاضعة للتراكم التاريخي بعيدة كل البعد عن الضوابط الثابتة والشروط المحكمة؟
- هل يتم استحضار خطورة التعامل مع هذا العلم بآلية التجديد من خلال استحضار قداسة النص التأسيسي المستند إليه (الله والوحي)، ولاسيما مع إناطة العملية بالعقل البشري، وكيفية التعامل معه كأداة لها مجالاتها أم كمصدر مستقل؟
- ما مدى حضور الأسس النظرية والعملية لعلم الكلام في التجديد والمحاكمة إلى الوعاء الحضاري المنبثق منه والمنتمي إليه؟
- وأخيرا هل تنبئ مختلف الجهود المسجلة في هذا الباب عن استشعار لقيمة هذا العلم وأهميته ضمن العلوم الإسلامية، ودوره في الخدمة والبلاغ؟

أعتقد أنّ هذه التساؤلات المنهجية قمينة بتوجيه النظر نحو التقييم الصحيح لمختلف دعاوى تجديد علم الكلام، ولاسيما نظرة الحداثيين له.

1. مفهوم الحداثة بلسان الحداثيين الغربيين:

سنتجاوز التعريفات اللغوية والاصطلاحية التي تم الإسهاب فيها في المحور الأول لهذا الملتقى، للوقوف على بعض القيم والمخارج، وعلى هذا الأساس **فالحداثة مشروع غير منجز** على حد تعبير يورغن هابرماس[2]، بمعنى أنها مشروع مفتوح بلا نهاية ولا يمكنه الوصول إلى مبتغاه، **ويعتبر حداثيا** كل من يعيش وفق حركية المجتمع

[1] ينظر حول هذه النقاط بشيء من التحوير والتغيير الكبير: شهيد، الحسّان، **نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرر**، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2012م. ص 21-22

[2] ينظر: هابرماس، يورغن، **الحداثة وخطابها السياسي**، ترجمة: جورج تامر، مراجعة: جورج كتورة، ط1، دار النهار، بيروت، لبنان، 2002م. ص 15.

بروح العصر التي تجدد نفسه بنفسها فيتجاذبها طرفان، الأول يقود نحو التجاوز وهو الأساس، والثاني يحتفظ برابط أو علاقة سرية مع الكلاسيكي الذي يمكنه الاستمرار عبر العصور[1]، وهي نصفان مؤقت وسريع الزوال وآخر أبدي وثابت[2]، مع التركيز على **مركزية التجاوز**.

كما أنّ الحداثة تستدعي **عولمة الأخلاقيات النسوية** وفق نماذج التحرر من الأطر العرفية التقليدية[3]، فهي منافية للفطرة، **انتقلت من إعطاء المركزية والمحورية إلى الإنسان** إلى إبعاده عنها باعتباره حيوانا تحركه دوافع نفسية واجتماعية واقتصادية وبيئية وبالتالي لا يستحق تلك المركزية، مما يؤثر على مسألة ثبات الأخلاق والقيم[4] أو ما يعبر عن ذلك التحول من الإنسان الصلب إلى الحيوان السائل[5]، والتاريخ يصل إلى نهايته عندما يحقق غايته (غاية من يصنعه) (فوكوياما وهنتنغتون) (تعجل فوكوياما في الوصول وتأنى هنتغتون) مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا التاريخ لا هدف له ولا غاية في سياق الحداثة أو هكذا يسوّق له بسبب غياب المرجعيات وتآكل الذات وهيمنة النسبية (اختفاء العقل).[6]

---

[1] ينظر : المرجع نفسه، م، س، ص 17.

[2] ينظر : هارفي، ديفيد، **حالة ما بعد الحداثة بحث في أصول التغيير الثقافي**، ترجمة: محمد شيا، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005م. ص 27.

[3] ينظر: ناريان، أوما و هاردنغ، ساندرا، **نقض مركزية المركز الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات –بعد استعماري نسوي**، ترجمة: يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2012م. ج: 1، ص 35 وما بعدها، وص 69 وما بعدها.

[4] ينظر: المسيري، عبد الوهاب، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط3، دار الفكر، دمشق، سورية، 2010م. ص16 وما بعدها.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 116 وما بعدها.

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص 160 وما بعدها.

والحداثة شكل من أشكال **العلمنة**[1]، فهي بمثابة العلمنة الشاملة التي «ترد الإنسان للطبيعة، والروح إلى المادة، والنفس إلى الجسد... وهي أيضا تفكيك، والتفكيك هو رد الشيء المتماسك العظيم وما نسميه إلى الإنسان إلى ما هو دونه وهو المادة السائلة، وهذا يؤدي في نهاية الأمر إلى ما بعد الحداثة لأنه إذا كانت في المرحلة المادية الأولى صلابة، فالمادة في نهاية الأمر سائلة وتؤدي إلى مرحلة السيولة... ونحن الآن انتقلنا من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، من مرحلة الاستعمار إلى مرحلة النظام العالمي الجديد، من مرحلة القسر إلى مرحلة الإغواء.»[2]

2. مقاصد الحداثة ومقولاتها وموقف علم الكلام منها:

تنتهي الحداثة بشهادة عرابيها إلى **العدمية** بتيهان المعرفة المعبرة عن مقولة نيتشه بموت الإله وإفراغ القيم من مضامينها[3]، ورغم موت الله وفق النظرة الحداثية تصريحا وتلميحا في العالم المعاصر لكن أمور الإنسان ليست على ما يرام، والذي فتح المجال واسعا أمام الإلحاد ونتائجه الفوضوية، كما أفقد الإنسان الأنموذج السامي والمتعالي وبالتالي التخبط وانحطاط عملي لقيمة الإنسانية.[4]

ويكفي اعتراف الغربيين بأنّ أبرز نتائج الحداثة على عالمهم ترسيخ تدمير الذات وشيوع التفكك في المجتمع بكل أنواعه[5]، مع تسجيل جهود معتبرة من قبلهم لنقل

---

[1] ينظر: المسيري، عبد الوهاب، **التحديث والحداثة**، **ضمن ندوة الحداثة وما بعد الحداثة**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا. 1998/03/13م. ص 49.

[2] المرجع نفسه، ص 50.

[3] ينظر: فاتّمو، جاني، **نهاية الحداثة**، ترجمة: نجم بوفاضل،ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2014م. ص 29 وما بعدها.

[4] ينظر: فاتّيمو، **نهاية الحداثة**، م، س، ص 43 وما بعدها.

[5] ينظر: تورين، ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 1997م. ص 129وما بعدها.

هذه السياقات إلى المجتمعات ذات الخلفيات الحضارية المباينة، وفق مبدأ الاستحداث المبني على اختراع التراث أو العادات بالتركيز على المستعمرات السابقة مع مركزية التراث والعادات والتقاليد الغربية المصاحبة للدول الاستعمارية، وتوظيف جملة من الثنائيات وتشجيعها للإبقاء على حالة التخلف من قبيل توظيف الكبار كحماة للتراث ضد الشباب، والرجال ضد النساء، ثم توظيف ذلك التراث ضد الرعايا والمهاجرين[1]، رغم تلخيص أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين للوضع بأنّ الحضارة الغربية تحمل بذور انهيارها الذاتي فيها بسبب القلق المنساب إلى جميع شعاب الحياة الناجم عن منجزاتها.[2]

بالملخص المفيد فالحداثة صنعت لها إنجيلا خاصا مضمونه الفوضى والتجاوز والعبثية وأسسه نفي الإله وإلغاء القيم على حد تعبير أحد الكتاب[3]، ويمكن تلخيص أغلب مقولاتها في كونها تعتمد وتتبنى (لكي تكون حداثيا) نزع القداسة، والقطيعة مع الماضي، ومقولة التقدم والحتمية، وضرورة التجاوز، والنسبية الأخلاقية، والصراع بين الماضي والحاضر، والصراع مع الآخر، والعمل على تحضر وتمدن الشعوب، وسيادة العلوم المادية.[4]

---

[1] ينظر : هوبسباوم، إيريك و رينجر، تيرنس، **اختراع التراث دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع**، ترجمة: شيرين أبو النجا وآخرون، ط1، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر. 2004م. ص 277 وما بعدها.

[2] ينظر : موران، إدغار، **نحو سياسة حضارية**، ترجمة: أحمد العلمي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان. 1431هـ-2010م. ص 13.

[3] ينظر: سيد أحمد، محمد محمود، **أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة**، ط1، مركز الفكر المعاصر، السعودية، 1434هـ. ص 83.

[4] ينظر المرجع نفسه، ص 89.

إذن هل يمكن الحديث عن تجديد لعلم الكلام مع نزع القداسة عن النصوص التأسيسية، والقطيعة مع الخبرة المعرفية الإسلامية، وحتمية التقدم وفق نسق معين (النسق الداروني)، ومبدأ ضرورة القفز وتجاوز التراث باعتباره سببا أساسيا في التخلف، مع ميوعة وسيولة ونسبية في الأخلاق والقيم، والعمل على تأجيج الصراع مع الآخر كائنا ما كان (في تصادم مع عالمية الإسلام واستيعابيته)، مع إلغاء كل العلوم الشّرعية والتسليم بالعلمية للعلوم المادية فقط؟.

نجد أنّ مجموع هذه الأسئلة المعبرة عن مقولات الحداثة صادمة لمقاصد الإسلام ذاته سواء صرح بها أصحابها أم لم يصرحوا، وبالتالي جعلت الحداثة من نفسها وفق هذا المنظور موضوعا للنقد والرد والإبطال بسلاح علم الكلام ذاته دفاعا ونصرة للعقائد الملية، وإن طال علم الكلام بعض هذه المقولات من قبل من يتبنون هذا الفكر فسمه ما شئت غير علم الكلام، وهذه هي حقيقة التجاوز.

3. علم الكلام والتجديد الحداثي.. نماذج مختارة:

نذكّر بأن المبرر الرئيس للتجديد أو لتبني الفكر الحداثي عموما هو الإجابة عن سؤال التخلف الذي يعصف بالحضارة الإسلامية، فحتى وإن اتفق الحداثيون مع غيرهم في تشخيص الوضع إلا أنّ جوهر الخلاف يتجلى من خلال الحلول المقترحة، ومن المفارقات العجيبة أن الحداثيين أنفسهم يعترفون في إطار العلوم الطبيعية أنه لا يوجد علاج واحد لمرض الأنفلونزا لكل شعوب وجغرافيات العالم، فالمضاد الحيوي أو اللقاح يختلف باختلاف البيئات، فما هو معترف به طبيعيا غير معترف به فكريا وثقافيا.

1,3.**من الدين إلى التجربة الدينية:** سجل تحول لدى كثير من الحداثيين اليوم من النظرة الإسلامية للدين أو للعقائد الإيمانية كما يعبر عنها علم الكلام، إلى اعتبار الدين

تجربة بشرية للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والفكرة قديمة ظهرت مع أطروحة المصري محمد أحمد خلف للدكتوراه سنة 1947م تحت عنوان [الفن القصصي في القرآن]، بإشراف الأزهري الشيخ أمين الخولي، والتي انجر عنها رفض الرسالة ومنع الشيخ الخولي من الإشراف لاحقا، إلا أن الكتاب وجد طريقه رغم ذلك إلى النّشر سنة 1951م، وذلك لتمحور الأطروحة على فكرتين رئيسيتين،[1] **الأولى** أن القرآن الكريم لم ينف وجود الأساطير فيه، بينما نفى فقط كونها من محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم، **والثانية** أنّه اعتبر كثيرا من القصص القرآني تعبّر عن نفسية سيّدنا محمد صلّى الله عليه وآله وسلم، وأوضاعه الاجتماعية في الدّعوة إلى الله، لتنتهي فكرة خلف بالإشارة إلى التجربة الدينية أو التجربة النبوية ودورها في صياغة القرآن الكريم، إلى الطعن في مفهوم الوحي والإعجاز وطبيعة القرآن الكريم، رغم عدم نفيه لله في السياق، وهذا طعن واضح في مسألة العقائد الإيمانية التي جاء بها واضع الملة.

2,3. المراوغة للانتهاء إلى بشرية الوحي:

يعتبر نصر حامد أبو زيد من أبرز المتبنين لهذا الطرح، انطلاقا من قراءته وتدبره للقرآن الكريم بعيدا عن علاقته بالله إن صح التعبير فهو مسلّم بمصدره كمسلم، داعيا إلى قراءته -كما يسميها هو- لحظة تموضعه بشريا أو ما يسميه بالتاريخية من باب المناصرة التمويهية للرأي القائل بأن القرآن الكريم كلام الله صفة فعل وليست صفة ذات وبالتالي فهو مخلوق، ومن هذه النقطة تتم قراءته في إطار تموضعه[2]، والمرتبطة

[1] ينظر: البهي، محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د.ت. ص 203 وما بعدها./ - صبري، مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1401هـ-1981م. ج: 1، ص 306 وما بعدها.

[2] أبو زيد، نصر حامد، ، **النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب. 1995م. ص 67 وما بعدها.

بلحظة حدوثه في الزمن وهو المقصود بالتاريخية[1]، فالقرآن الكريم ظاهرة تاريخية من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، نافيا أن تكون التاريخية في هذا السياق طعن في العموم الدلالي له[2]، لينتهي إلى أنّ النصوص مهما كانت بما فيها القرآن الكريم «تستمد مرجعيتها من اللغة ومن قوانينها، وبما أنّ اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها»[3]، والقرآن يستمد «مرجعيته من اللغة لكنه كلام في اللغة، قادر على تغييرها، وإذا انتقلنا إلى الثقافة –مدلول اللغة- قلنا إن القرآن منتج ثقافي، لكنّه منتج قادر على الإنتاج كذلك، فهو منتج يتشكل لكنه في الوقت نفسه –من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة- يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا»[4]، لينتهي المطاف بالملاحظ إلى أنّ كل هذا الحديث رغم تصريح كاتبه بقدسية القرآن ومصدريته الربانية إلا أنه يفتح الباب أمام ما يسمى بالتجربة الدينية وتدخل الثقافة والوعي لدى رسول الله في بنية هذا القرآن المتموضع[5] في التاريخ والمخلوق، وهو ما يقود إلى تصور معيّن للنبوة والاصطفاء والاتصال كوحي مخالف للمعهود كلاميا، ولاسيما مع حديث نصر حامد عن استيعاب القرآن وإعادة توظيفه لمعطيات ثقافية واجتماعية لعصره سواء بالتبني أو التحذير[6]، في إطار التاريخية دائما مع إبراز ما أسماه الوظيفة الشعرية للقرآن رغم نفيه هو عن نفسه أي القرآن، وما يستتبع ذلك من حديث عن قوة مخيلة النبي وبالتالي

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 71.
[2] ينظر : المرجع نفسه، ص 75.
[3] المرجع نفسه، ص 86.
[4] المرجع نفسه، ص 87.
[5] ينظر : المرجع نفسه، ص 97.
[6] ينظر: المرجع نفسه، ص 100-101.

اعتبار الوحي والنبوة ظواهر إنسانية لا إلهية.[1]

3,3.النظرة إلى الوحي باعتباره تجربة صوفية:

تعتبر شخصية النبي مدار الاهتمام عند المفكر الإيراني عبد الكريم سروش، حيث يعتبر القرآن الكريم كلام محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وهو مرآة ذهنه عليه السلام، فلشخصيته وسيرته وحياته العائلية والاجتماعية دور في صياغة النص القرآني. وهو لا ينفي الاتصال بين الله عز وجل والنبي عليه السلام عن طريق الوحي، لكن يؤكد بأن الله خالق والنبي مبدع، فالله خالق محمد ومحمد خالق القرآن، وأهم نقطتين في فكر سروش هما: الربط بين الوحي والكشف الصوفي[2]، أو تحويل الوحي إلى تجربة دينية. وتشبيه النبي بالشاعر، وفيه إشارة إلى المخيلة والوجدان.

وتنتهي الفكرة من خلال ما يلزم عنها إلى نفي الاصطفاء في النبوة، رغم أن مستند سروش في هذا المقام هو نفي ما أسماه بالسلبية عن النبي عليه السلام، يعني وكأنه يدافع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعدم تدخله في الوحي وفق نظرة سروش منقصة.[3]

ويجدر التنويه إلى أن الورقة لا تسع نماذج أخرى وإلا فالساحة ممتلئة بمؤلفات هؤلاء والمستهدفة لعلم الكلام بالأصالة والتبع، لكن يبقى الجامع بينهم هو العمل

---

[1] ينظر : فيغو، عبد السلام أحمد، **القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية دراسة تحليلية نقدية**، ط1، دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2016م. ص 42 وما بعدها.

[2] ينظر : سروش، عبد الكريم، **بسط التجربة النبوية**، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق، 2006م. الصفحات غير مرقمة. عدة مواضع من الكتاب ابتداء من مقدمته.

[3] ينظر : مجموعة مؤلفين، **حوارات مع عبد الكريم سروش**، مجلة نصوص معاصرة، مركز الموعود الثقافي، الكويت، 2013م. ص 5 ما بعدها/ ص 13 وما بعدها/ ص 176 وما بعدها/ ص 182 وما بعدها.

على ثلاثية الأنسنة والعقلنة والأرخنة[1]، بما يصادم مصدر ومنهج ومقاصد علم الكلام، فضلا عن الغربة في المصطلحات والمواضيع المستهدفة.

وما يمكن الخلوص إليه أنّ محاولة الحداثيين الإجابة عن سؤال النهضة في العالم الإسلامي عبر بوابة علم الكلام، ومن خلال مقولات الحداثيين ذاتهم يتبين لنا أن التجديد والإصلاح عندهم بمثابة عنوان للقطيعة والتجاوز، على مستويات عدة: مصادر التلقي، ومناهج القراءة والفهم، ومقاصد وغايات عقائد الإسلام وغاياته، ويكفي الاستيلاب المسجل عليهم على مستوى الطرح والألفاظ المستعملة والإشكاليات الوافدة، أو ما تم التعبير عنه بفكر رجع الصدى، مساهمة منهم في انسلاخ المسلمين عن كينونتهم لصالح كينونة أخرى تمتلك قوة العلم المادي والقوتين العسكرية والاقتصادية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو ريان، محمد علي، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2016م.
2. أبو زيد، نصر حامد، ، **النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب. 1995م.
3. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت 324هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، ط3، دار فرانز شتايز، فيسبادن، ألمانيا، 1400هـ-1980م.
4. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت 756ه)، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، لبنان، د.ت

[1]ينظر: طه، عبد الرحمن، **روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2006م. ص 178 وما بعدها.

5. البابرتي الحنفي، أكمل الدين محمد بن محمد (ت 786ه)، **شرح وصية الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه**، تحقيق وتعليق وتخريج الأحاديث: محمد صبحي العايدي، حمزة محمد وسيم البكري، ط1، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، 2009م.
6. البزدوي، أبو اليسر محمد (ت 482ه)، **أصول الدين**، تحقيق: هانز بيتر لنس، مراجعة: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، 1424ه-2003م.
7. البهي، محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د.ت
8. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت 793هـ)، **شرح التلويح على التوضيح**، مكتبة صبيح، مصر. د.ت.
9. ابن تيمية، أبو العباس أحمد عبد الحليم (ت 728هـ)، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1411هـ-1991م.
10. تورين، ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 1997م.
11. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت 370هـ)، **الفصول في الأصول**، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية. 1414هـ-1994م.
12. الجويني، أبو المعالي عبد الملك (ت 478هـ)، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1418هـ-1997م.
13. جيدل، عمار، **مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية**، ط1، دار البلاغ للنشر والتوزيع، الجزائر، 1423ه-2002م.
14. الرازي، أبو بكر (ت 666هـ)، **مختار الصحاح**، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان. 1996.
15. الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت 606هـ)، **مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1420ه.

16. الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (ت 538هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1407ه.
17. سيد أحمد، محمد محمود، **أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة**، ط1، مركز الفكر المعاصر، السعودية، 1434ه.
18. سروش، عبد الكريم، **بسط التجربة النبوية**، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق، 2006م.
19. سيف الدين، عبد الفتاح، **بناء المفاهيم ضرورة منهاجية**، ندوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1998م.
20. الشّاطبيّ، أبو إسحاق إبراهيم (ت 732 ه)، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرحه وخرّجأحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرّج آياته وفهرس موضوعاته: عبدالسّلام عبد الشّافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت
21. شهيد، الحسّان، **نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرر**، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2012م.
22. صبحي، أحمد محمود، **في علم الكلام**، ط5، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1405ه-1985م.
23. صبري، مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1401هـ-1981م.
24. طيبي، عبد الرحمن، **حديث افتراق الأمة والتأسيس للتواصل مع الآخر**، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الوادي، المجلد 12، العدد 20، السنة 12، صيف 2015م.
25. طه، عبد الرحمن، **روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2006م.
26. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت 1252هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، ط2، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1412ه-1992م.

27. عبد عودة عبد الله، عودة، شواهنة، حمزة عبد الله، **السؤالات الموجّهة إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم**، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج (12)، ع (2)، 1437ه/2016م.

28. الغزّالي، أبو حامد محمد الطوسي (ت 505ه)، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1993م.

29. الغزّالي، أبو حامد محمد (ت 505ه)، **المنقذ من الضلال**، إخراج وإشراف: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر. د.ت

30. فاتّمو، جاني، **نهاية الحداثة**، ترجمة: نجم بوفاضل،ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2014م.

31. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339ه)، **إحصاء العلوم**، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1991م.

32. فاروق، بتول، **فلسفة الفقه دراسة تحليلية في الأسس النظرية للفقه الإسلامي**، ط1، شركة العارف للمطبوعات، بيروت لبنان، 2013م.

33. الفاروقي، إسماعيل راجي (ت 1406ه)، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2016م.

34. فرغلي، يحيى هاشم، **عوامل وأهداف نشأة الكلام في الإسلام**، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة مصر، 1434ه-2013م.

35. فروخ، عمر، **تجديد في المسلمين لا في الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1401هـ-1981م.

36. فيغو، عبد السلام أحمد، **القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية دراسة تحليلية نقدية**، ط1، دار الكلمة، القاهرة، مصر، 2016م.

37. مجموعة مؤلفين، **حوارات مع عبد الكريم سروش**، مجلة نصوص معاصرة، مركز الموعود الثقافي، الكويت، 2013م.

38. المسيري، عبد الوهاب، **التحديث والحداثة، ضمن ندوة الحداثة وما بعد الحداثة**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا. 1998/03/13م.

39. المسيري، عبد الوهاب، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط3، دار الفكر، دمشق، سورية، 2010م.

40. ابن منظور، **لسان العرب**، ط4، دار الجيل، بيروت، 1998م.

41. موران، إدغار، **نحو سياسة حضارية**، ترجمة: أحمد العلمي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان. 1431هـ-2010م.

42. ناريان، أوما و هاردنغ، ساندرا، **نقض مركزية المركز الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات -بعد استعماري نسوي**، ترجمة: يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2012م.

43. النجار، عبد المجيد، **خلافة الإنسان بين العقل والوحي بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1990م.

44. النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط9، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1980م.

45. هابرماس، يورغن، **الحداثة وخطابها السياسي**، ترجمة: جورج تامر، مراجعة: جورج كتورة، ط1، دار النهار، بيروت، لبنان، 2002م.

46. هارفي، ديفيد، **حالة ما بعد الحداثة بحث في أصول التغيير الثقافي**، ترجمة: محمد شيا، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005م.

47. هوبسباوم، إيريك و رينجر، تيرنس، **اختراع التراث دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع**، ترجمة: شيرين أبو النجا وآخرون، ط1، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر. 2004م.

48. يحيى، محمد، **جدلية الخطاب والواقع**، ط 1، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2002 م.

قراءة حداثية لقضايا العقيدة الإسلامية

بقلم
د/ عبد الحليم لالوسي
جامعة محمد الصديق بن يحي ـ جيجل
ahalimlalouci@hotmail.fr

المقدمة:

تحاول هذه الدراسة أن تسلط الضوء على بعض جوانب الحداثة، وعلاقتها بنصوص القرآن الكريم ولا سيما المتعلقة، بقضايا العقيدة، ذلك أن الحداثة فلسفة تحمل في طياتها رؤية وجودية، ولها موقف من الدين ومضامينه ومما لا مجال للريب فيه أن الحداثيين يعتبرون الحداثة مشروعا شاملا ومنظومة متكاملة "لا تخص الشعر وحده بل تشمل حقول النشاط الإنساني"[1]، ويعتبرون أن الغرب هو المحضن الحضاري والمرجع العقدي لفكرة الحداثة، فنجد **محمد جمال باروت**، وهو مؤسس كبير من مؤسسي الحداثة، يعبر عن رؤية **يوسف الخال** للحداثة فيقول: "ينظر الخال إلى الحداثة عبر الغرب اللبرالي إذ يعتبر الغرب في هذه النظرة بوصفه عالميا كونيا شاملا،ويعود ذلك بالنسبة للخال إلى أن الغرب نتاج العقل الذي يتميز بكونية وشمولية قوانينه"[2]، ولا يمكن بأي حال من الأحوال عزل هذه الرؤية عن خلفيتها الفلسفية وجذورها الفكرية وظروف نشأتها، واختزال مفهومها فيما آلت إليه من تقدم في الجانب المادي من الحضارة، فلا ينكر ذلك إلا جاحد ولكن هذا الوجه الوضيء للحداثة لا ينبغي أن يدلس علينا وهو يخفي وجها آخر كالح السواد مس الحياة

[1] _ يوسف الخال: الحداثة في الشعر دار الطليعة طبعة بيروت سنة 1078 ص 17

[2] – يوسف الخال الحداثة في الشعر دار الطليعة بيروت ط1 سنة 1978 ص 17

الإنسانية في جوهرها فأفسد الفطرة وشكك في المسلمات ولبّس على الإنسانية حتى في البديهيات وهذا ما يفرض علينا كشف هذا اللبس وخاصة أن بعض الحداثيين أصبح لهم صوت مسموع لدى كثير من الجماهير الجاهلة والغافلة وغير القادرة على التمييز بين المفاهيم التي تبدو براقة في ظاهرها ولكنها خطيرة في أبعادها ومضامينها. ولا سيما إذا كان الكلام يحمل مغالطات محبوكة كما نلاحظ ذلك عند أدونيس حيث يقول: " إننا نمارس اليوم الحداثة الغربية على مستوى الحياة اليومية ووسائله ولكننا نرفضها على مستوى تحسين الفكر والعقل ووسائل هذا التحسين أي أننا نأخذ المنجزات ونرفض المبادئ العقلية التي أدت إلى ابتكارها إنه التلفيق الذي ينخر الإنسان العربي من الداخل"[1]، فما المقصود بالحداثة ؟ وما هي أهم مناهجها في دراسة النصوص الدينية منها على الخصوص ؟ وما علاقة رؤيتها بالعقيدة الإسلامية؟ وما انعكاساتها على الحياة الإنسانية ؟ وكيف يمكن التعامل مع هذا المفهوم بكل حمولته ؟

للإجابة عن هذه التساؤلات وضعت خطة من ثلاثة مباحث مستخدما المنهج الاستقرائي التحليلي مع النقد، حيث أستعرض مقولات الحداثيين، ثم أنقدها مبينا موطن الخلل فيها ومستدلا على وجهة النظر السليمة، بالنصوص الشرعية والبراهين العقلية على حسب الوسع الطاقة.

صحيح أن هناك دراسات متعددة تناولت موضوع الحداثة من جوانب مختلفة وبمقاصد متنوعة، كما نجد ذلك عند **عبد الوهاب المسيري** أو **طه عبد الرحمن،** إلا أن هذه الدراسة تتميز بكونها تكشف عن الجذور الفلسفية والخلفية الفكرية للحداثة العربية وكونها صدى للحداثة الغربية، وذلك من خلال نصوص حداثية للشعراء والأدباء والفلاسفة، وكتاب لا صلة لهم بالدراسات الدينية المتخصصة، بحيث يحاول

[1]_أدونيس الثابت والمتحول 3/ 268

أصحابها الطعن والتشكيك والاستهزاء أو التأويل البعيد لقضايا العقيدة التي تمثل جوهر الإسلام، ويصدر ذلك من أدباء ومفكرين أسماؤهم لامعة في الساحة الثقافية والفكرية في عالمنا العربي، ونصوصهم معتمدة في المناهج الرسمية على الرغم مما تحمله من خطورة على البناء العقدي للأجيال، ومن هنا فالدراسة تبرز جوهر الحداثة من نصوص الحداثيين وتبين مدى مناقضتها للتصورات الإسلامية ولا سيما في باب العقيدة.

المبحث الأول: ضبط المفاهيم

المطلب الأول: تعريف الحداثة

لغة: جاء في مقاييس اللغة: حدث الحاء والدال والثاء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن يقال حدث أمر بعد أن لم يكن والرجل الحدث الطري السن والحديث من هذا لأنه كلام يحدث منه الشيء بعد الشيء[1]. والحديث نقيض القديم والحدوث نقيض القدم، وحدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه. والحدوث كون الشيء لم يكن ثم أحدثه الله، وحدث أمر أي وقع، ومحدثات الأمور هي ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها والحديث الجديد من الأشياء[2].

فمصطلح الحداثة له دلالات فلسفية وتعني الثورة على القديم والتجديد في رؤية القضايا بمناظير غربية، ولها دلالات مادية وهي وصف لما هو حديث كالعصرنة الابتكار والإبداع .

مفهوم الحداثة اصطلاحا :

[1]_ ابن فارس، مقاييس اللغة دار الفكر طبعة 1979مج2 ص 36.
[2]_ ابن منظور، لسان العرب، ص 797و798.

الحداثة مصطلح ليس له معنى محدد، ودلالة معينة، فهي عند الغرب مصطلح يدور معناه حول رفض القديم والتراث، ويرتبط بما هو علمي وعقلاني. فلا يوجد تعريف اتفق على مفرداته ومضامينها فهو مفهوم غامض لا يوجد اتفاق بين مستعمليه على المعنى الدقيق منه ولا على الفترة الزمنية التي يعبّر عنها، وإن كان أغلب المؤرخين يعتبرون أن عصر التنوير هو مرحلة التأسيس الفلسفي الفعلي للحداثة وكان على يدي الفيلسوف **كانط** الذي كان شعاره استخدم عقلك ولا تركن إلى أي مرجعية خارج العقل، فالعقل بذاته مرجعية لا يحتاج إلى مرجعية أخرى. وهذا يعني أن العقل له قدرة على فهم العالم والتاريخ، ومن هنا كان جوهر الحداثة.

أما في الثقافة العربية فهو مصطلح دخيل، و ليس له مدلول محدد، خاص بالثقافة العربية مما جعله مصطلحا غير منضبط، فكل يفسره على حسب خلفياته الفكرية ويشحنه بمضامينها. إذن فالحداثة مفهوم زئبقي مطاط لا يمكن ضبطه لتحوله بتحول التاريخ، ولكن مضامينه عند مستعمليه لا تخرج في الغالب عن مضامين البيئة التي نشأ فيها.

ومن هنا فالحداثة مذهب فكري أدبي علماني بني على أفكار فلسفية وثقافة غربية خالصة مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية وغيرها من المذاهب الفلسفية و الأدبية التي سبقته مثل السريالية والرمزية وغيرها فمن رؤيتها يستمد وعلى أفكارها يرتكز في بناء الرؤية الحداثية.

المطلب الثاني: الجذور الفلسفية والتاريخية للحداثة الغربية

من المهم جدا تتبع المراحل التاريخية التي تشكل عبرها مفهوم الحداثة، فالتاريخ الأوروبي مفعم بالمتناقضات والأحداث التي نتجت أساسا عن التحريف الذي لحق الديانة النصرانية، بسبب تناقضها مع الفطرة والمنطق والعلم وكل معطيات الحياة

السوية المتوازنة ولأسباب متنوعة وظروف مواتية انطلق العقل الغربي يحلل الأوضاع ويعلل الظواهر ويشخص الحالة الأوروبية وكيفية التخلص من حالة البؤس التي تعيشها أوروبا مقارنة مع حالة الازدهار التي يعيشها شعوب أخرى قريبة منها جغرافيا، لذلك أخذت التحولات في الحياة الغربية شكل رد الفعل السريع والعنيف فكانت هذه التحولات في تدرجها التاريخي كالآتي:

عصر الظلام- عصر الإصلاح الديني - عصر النهضة - عصر التنوير والعلمنة - عصر الحداثة - عصر ما بعد الحداثة.

إن هذه التحولات حملت بالنسبة للفرد الأوروبي إيجابيات كثيرة، حيث خلصته من الاستبداد والتخلف، ولا سيما أن كل مرحلة كانت تضيف للحياة الغربية معنى جديدا يعد امتيازا كبيرا بالمقارنة مع ما سبق خاصة مع ظهور المكتشفات العلمية والاختراعات التقنية التي جعلت العلم قيمة عليا قادرة على فك كل ألغاز الحياة وأقحم العلم حتى في القضايا الوجودية التي من المفروض أنها لا تخضع للمخبر والتجربة، وأصبحت تفسر قضاياه تفسيرا ماديا كغيرها، وهذا ما جعل الفلسفة الغربية تنتقل من طرف إلى طرف نقيض وهي تبحث عن الحلول لمشكلاتها الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكان من نتائجها ظهور التيار الحداثي الذي تبنى مجموعة من المناهج منها: الأنسنة – العقلنة - الأرخنة – التفكيك - البنيوية .

وكان لهذه المناهج أثرها البالغ في الحياة الغربية في تحليلها للنصوص التراثية ولا سيما الدينية منها باعتبارها المرجعية المتهمة بالوضعية المزرية التي عاشتها أوروبا خلال الحقب الماضية. فاتجهت الجهود لتغيير الحال مستصحبة هذه المناهج في تجسيد الحلول وصياغة حياة غربية جديدة.

المطلب الثالث: أهداف الحداثة الغربية

لا يخفى أن الحداثة الغربية هي ثمرة الصراع بين رجال الدين الذين تمثلهم الكنيسة بكل بعدها الروحي والمعرفي الذي هيمن على التفكير الغربي لقرون طويلة اختفى معه العقل والمنطق والحقيقة ومن ثم ظهر تيار في تاريخ أوروبا كرد فعل على الأوضاع المزرية التي كانت من نتائج هيمنة الكنيسة (تخلف جوع أمراض جهل استبداد) جاء هذا التيار ليعيد للحياة الغربية بهاءها ولا سيما بعد اللقاءات الحضارية مع الحضارة الإسلامية في الأندلس وصقلية وغيرها من الحواضر العلمية التي كانت منطلقا لتلك العودة، لكنها كانت عودة عنيفة حاقدة متطرفة معادية لكل ما كانت تقول به الكنيسة، وتغوّل البحث العلمي عندهم، وتجاوز حدود التسخير للكون بل أصبح يفسر حتى القضايا الوجودية ولا سيما بعد تلك التحولات التي واكبت الاكتشافات العلمية والجغرافية وظهور المذاهب الفلسفية والمدارس الأدبية التي وضعت الدين في موضع المتهم وكانت هذه الفلسفات والمنتجات في عالم الأدب في مختلف فروعة تهدف إلى:

نزع القداسة عن الدين، التشكيك في العقائد، الرفع من شأن العقل، الفصل بين الدين و الحياة.

وجاء التنزيل العملي لمبادئ الحداثة وفق تلك المناهج والسير بها نحو تلك الأهداف، وتسارع الإنجاز مؤيدا بهذه الحقائق العلمية المناقضة للخرافات الكنسية حتى بلغت هذه المفاهيم أوجها وتأسست دساتير الدولة الغربية الحديثة بناء على منطلقات الحداثة، وصار من اليقين الذي لا يشك فيه أن الدين عدو للعلم والتقدم والتطور والحداثة بسبب مقولات الكنيسة وإجراءاتها الشنيعة في قتل العلماء وحرقهم في ساحات عمومية على غرار ما حدث **لبرونو وقراندو** ثم ما فرض من توبة على **جالليو**، ينقل **أبو الحسن الندوي** أن هذ الأحكام طالت آلاف العلماء الذين تجرأوا

بنظريات علمية تخالف ما تدين به الكنيسة فنتج عن ذلك حالة من التلازم بين الحداثة الفلسفية والتطور المادي بلغ حد الحتمية على الرغم مما فيه من مغالطات مفضوحة يجزم بها المنصفون وهو أن هناك ثمة كثير من القضايا يستحيل للعلم المادي أن يخوض فيها أو يصل فيها إلى الحقيقة لأنها ليست من طبيعة العالم المادي الذي تمكن العلماء من بعض قوانينه.

المطلب الرابع : تاريخ الحداثة العربية أسباب وخلفيات

من المعلوم الذي لا يخفى على أي دارس أن الحداثة نبتة غربية المنشأ والمنطلق والمنهج والغاية، فكيف أصبحت مكونا ثقافيا في بلاد المسلمين ؟

للإجابة عن هذا السؤال لابد من دراسة الأسباب التي جعلت هذه الفكرة تنتقل من الغرب إلى بلاد العرب والمسلمين، وتجعل هذا المصطلح المحمّل بالثقافة الغربية يستساغ بل يحتفى به في فترات تاريخية معينة. ويتحول في مراحل أخرى إلى بؤرة للصراع المجتمعي الذي كان سببا للتدمير الذاتي وعنوانا للتخلف عن الركب الحضاري، و لا شك أن هناك عوامل كثيرة سهلت تسرب هذا الفكر الدخيل ومن أهمها ما يلي: الاستشراق - البعثات العلمية – الاستدمار - الجهل والتخلف في بلاد المسلمين – الترجمة – الانفتاح الإعلامي.

وهذه العوامل أحيانا مجتمعة وأحيانا متفرقة وأحيانا خفية وأحيانا أخرى معلنة تتكيف في هجومها وحجومها مع الظروف والمعطيات، لكن المؤكد أن الكيد والمكر والمحاولات لم تتوقف ولن تتوقف ونجاحها وفشلها رهين اليقظة والوعي وروح المقاومة الذي تتمتع به الأمة في جمركة الوافد من المفاهيم بالتمحيص ثم القبول أو الرفض.

المطلب الخامس: مناهج الحداثة العربية في تفسير النصوص

لم تخرج الحداثة العربية قيد أنملة عن الحداثة الغربية باعتبارها مجرد صدى للحداثة الغربية، ومن ثم لجأت إلى توظيف المناهج نفسها في التعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية كما تعامل الغربيون مع الكتاب المقدس ومختلف نصوصهم التراثية.

ولا شك أن تلك المناهج هي ثمرة للخلفية الفكرية والفلسفية التي استخلصها الفلاسفة من روح الحضارة المادية الغربية بجناحيها اليوناني والروماني فلم تخرج تلك المناهج عن روح الحضارة الغربية ولا سيما بعد تثبيت التهمة على الكنيسة بكونها سبب التخلف الذي لحق أوروبا في عصر الظلام. ونتيجة لانبهار الحداثيين العرب بكل ما هو غربي تأثروا بمناهجهم في النظر إلى الدين ونصوصه كتابا وسنة ووظفوا المناهج الغربية بكل حمولتها في دراسة القرآن الكريم والسنة النبوية، وكان من نتائج ذلك أن تعرضت كل النصوص للدراسة النقدية بالخلفية الفكرية والفلسفية والتاريخية ومن دون مراعاة الفوارق الجوهرية بين الكتابين والتاريخين ومن ثم الحضارتين، فكان العدوان صارخا على الدين كله وعلى الخصوص قضايا العقيدة التي تتميز بالقطعية من جهة وبكونها باب الدخول إلى الإسلام أو الردة عنه.

المبحث الثاني: القراءة الحداثية لقضايا العقيدة

المطلب الأول مفهوم العقيدة و تحدياتها المعاصرة

يعبّر بالعقيدة عن جملة قضايا الغيب التي يجب على المسلم التصديق بها تصديقا جازما جملة وتفصيلا والتي تتمثل في أركان الإيمان الستة ومقتضياتها، وقد واجهت العقيدة الإسلامية تحديات مختلفة عبر التاريخ، أما في هذا العصر فإن من أهم تحديات العقيدة الإسلامية هو تيار الحداثة بأبعاده الفلسفية إذ تبنى الرؤية الغربية في تفسير الوجود وما يترتب عن ذلك من تحديد موقع الدين في منظومة الحياة بكل مجالاتها ولما كانت الحداثة تستبعد أن يكون للدين دور في الحياة أو أساسا للتطور ومن ثم

فإقصاؤه يعد المنطلق الأول في مشروع الحداثة، وهي أخطر مغالطة يحاول الحداثيون تبريرها بشتى المبررات ويجعلون التاريخ الأوروبي نمطا مرجعيا حين يقارنون الحياة الغربية في ظل حكم الكنيسة بحالتهم بعد التحرر من الدين الكنسي.

صحيح أن هذا الحكم يصدق على الدين الكنسي لأن ما أدخله رجال الكنيسة على الكتاب المقدس في صورته السماوية من تحريف ومناقضة للعقل ولا سيما بعد مؤتمر **نيقية** حيث تحالف رجال الدين مع رجال السياسة وقبلوا بالتحريف للدين ثم زعموا الزهد والرهبانية، في حين يعيشون حياة البذخ والشهوات فكان خيارهم هذا سببا لبؤس الإنسان الغربي في ظل الكنيسة التي هيمنت على الحياة الغربية..

أما الدين الذي يسلم فيه الناس بحق لله تعالى في رؤيته للحياة يمكن أن تتحقق معه الحداثة بالمفهوم المادي وأن يجتمع مع الدين التفوق في عالم المادة في أرقى صورها، وهذا ما حكاه القرآن الكريم عن قصة سليمان عليه السلام وهو يكشف أن ما بلغه ملكه من إنجاز حضاري لا يتنافى مع كونه مسلما لله رب لعالمين قال تعالى:

﴿ **فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَۚ وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ﴿٤٢﴾** ﴾ سورة النمل الآية 42، وهذا الاتجاه الذي ذهبت إليه الحداثة الغربية يعد تطرفا مهما كان انحراف الكنيسة لأن رفض الدين بالكلية يعد قضاء على الفطرة الإنسانية التي يعد الدين جزءا هاما من مكوناتها، وهناك مغالطة أخرى وهي أن القوانين التي تحكم النفس الإنسانية تختلف في إدراكها عن تلك التي تحكم عالم المادة، فالتي تحكم عالم المادة سوى الله في إدراكها بين البشر والسبق فيها للمجتهد في العلوم الموصلة إليها لا لمجرد كون الإنسان مسلما أو غير مسلم قال تعالى: ﴿ **كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾** ﴾ سورة الإسراء الآية 20.

وللأسف تعامل الحداثيون العرب مع القرآن الكريم بالمنطق نفسه على الرغم من التباين الواضح بين طبيعة القرآن الكريم الذي يشيد بالعقل ويمجد العلم ويمنحه مساحة واسعة في فهم الدين والاجتهاد في نصوصه وكذلك في الإبداع اللامحدود في تسخير الكون والإفادة من خيراته، فقاسوا الواقع الأوروبي في علاقته بالدين على الواقع العربي في علاقته بالقرآن الكريم وأدخلوا الأمة في اصطفاف وحالة من الصراع هذا مع الأصالة وهذا مع الحداثة وجادلوا بالباطل وبغير علم وساروا على غير هدى فضلوا وأضلوا على الرغم مما يزعمونه من الروح العلمية والموضوعية والمنهجية وغيرها من المصطلحات الطنانة وما هي إلا أوهام اعتنقوها وأباطيل اعتقدوها وهذا بعض مما وصف الله تعالى به هذه الأصناف المعارضة للقرآن عبر الزمان حيث بين القرآن أصول منطلقاتهم وأهدافهم ومخططاتهم ونفسياتهم قال تعالى: ﴿ **وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ** ﴾ سورة غافر من الآية 5.

ولعلنا ندرك هذا المعنى الذي يحاول الحداثيون من خلاله دحض الحق ونحن نطالع رد "**أركون**" على أحد الحاضرين في ندوة الإسلام والحداثة حيث اعترض المتدخل على جرأة" **أركون**" على الوحي وطلب منه احترام الوحي فرد قائلا: " بالطبع معك بعض الحق وقد نبهت منذ البداية إلى أنه ينبغي أن نسير في موضوع الحداثة بتؤدة وبطء فالأرض مزروعة بالألغام إنك تستخدم كلمات كثيفة ومثقلة بالدلالات التاريخية ولا تحاول تفكيكها وتحليلها...كل هذه التعابير المصطلحية التي ورثناها عن الماضي كمفردات الإيمان والعقيدة بوجه خاص لم يعد التفكير فيها الآن،ونحن نستخدمها كمسلمات وبديهيات ونشربها كما نشرب الماء العذب، هذا ما تعودنا عليه منذ الصغر ومنذ الأزل، ولكن إذا صممنا على أن ندخل فعليا في مناخ الحداثة العقلية، فماذا ترى ؟ ماذا تقول لنا الحداثة بخصوص هذه المفردات الضخمة الكثيفة التي تملأ

علينا أقطار وعينا ؟ ماذا تقول لنا بخصوص هذه المصطلحات الإيمانية والمشحونة بظلال المعاني ؟ عندما يستخدم المرء بشكل عفوي هذا المعجم الإيماني اللاهوتي القديم لا يعي مدى ثقله وكثافته وشحنته التاريخية وأبعاده المخفية، وكل الأخطار المرافقة لاستخدامه، فمثلا عندما يقول المؤمن التقليدي هناك أشياء لا تتغير ولا تتبدل وعندما يقول هناك المقدس أو (الحرم باللغة الإسلامية الكلاسيكية)، وينبغي عدم التساؤل حوله أو مسه وعندما يقول: هناك الوحي وكل هذه الأديان انطلقت من النقطة نفسها...عندما يقول كل ذلك فإنه يستخدم لغة كثيفة أكثر مما يجب...ماذا نعني هذه الكلمة ؟ إنها تعني أن كواهلنا تنوء تحت ثقل أكياس هذا المعجم القديم فهو أثقل من أن نحتمله أو نستطيع حمله بعد الآن ففي هذه الأكياس أكياس المعجم التقليدي أشياء كثيرة لا شيئا واحدا وينبغي أن نفتحها لكي نعرف ما فيها لم نعد نقبل الآن أن نحملها على أكتافنا وظهورنا دون أن نتساءل عن مضمونها...ماذا تقول لنا الحداثة بخصوص هذه الكلمات والمصطلحات الثيولوجية القديمة ماذا تقول لنا إذا ما أردنا أن نتنفس هواها الطلق"[1]. هذه الفقرات تتضمن في حقيقتها نسفا تاما لكل نص له علاقة بالوحي الإلهي من منطلق تاريخي فلفظة الإيمان حسب وصف **"محمد أركون"** ينبغي النظر إليها عند استخدامها من عدة جوانب:

أن نرفض أنها مسلمة، أنها مصطلحات كثيفة مثقلة بالدلالات التاريخية، أنها مصطلحات خطيرة، أنها تمثل المقدس، أنها تعبر عن الثوابت.

ومن هنا فالفكر الحداثي لا يقبل نصوصا لها هذه السمات و يحاكمها إلى المنطق الحداثي، ومن حيث المبدأ فإن الحداثة ترى هذه النصوص قديمة وتنتمي إلى المعجم القديم ولا بد من التخلص منها حتى يمكن أن يتنفس هواء الحداثة.

---

[1] _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية.

لا شك أن القواعد الإيمانية هي التي تضبط عالم التصورات وتجيب عن تساؤلات الإنسان الوجودية ومن ثم تضبط رؤية الإنسان لقضايا الحياة لا يمكن الاستغناء عنها لأنها ثابتة ثبات الفطرة الإنسانية ومعبرة عن طبيعة التكوين الأول للإنسان فهي بالتالي ليست حملا ولا ثقلا ولا يمكن للإنسان أن يقفز عن هذه الحقائق والمصطلحات التي جاء بها الوحي مهما بلغ الإنسان من تطور لأن تلك المصطلحات هي المصطلحات الدقيقة المعبرة عن طبيعة الإنسان واحتياجاته وتطلعاته وأشواقه فالفطرة خلق الله والدين وحي الله وهما متطابقان ومتناسقان لأنهما من مصدر واحد، قال تعالى: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾** ﴾ سورة الروم الآية 30، وبغيرها يظل الشقاء يطارده، والحداثة برفضها لمصطلحات الوحي انطلاقا من رؤيتها المادية لن تستطيع أن تروي غليله أو تشفي غليله، والواقع خير شاهد وتكون بذلك سببا لتعاسته لا لسعادته قال تعالى: ﴿ **وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾** ﴾ سورة طه الآية 124.

المطلب الثاني: القراءة الحداثية للقضايا المتعلقة بالإيمان بالله تعالى

يعتبر الإيمان بالله تعالى هو أساس العقيدة الإسلامية وأصل كل الأصول وهو الركن الأول من أركان الإيمان ولا يكون الإنسان مسلما إلا بإيمانه بهذا الركن ومقتضياته بحيث لا يخالطه ريب ولا شك، وقد ورد ذلك في حديث جبريل عليه السلام:" **الإيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ باللهِ وملائكتهِ وكتبهِ ورسله ...**"[1]، وكل قضايا العقيدة والشريعة بفروعها وأصولها تعود إلى هذا الأصل العظيم ولا يمكن فصل هذه الفروع عن أصلها كما لا يمكن فصل فروع الشجرة عن جذورها فالإيمان بالله تعالى

[1]_أخرجه مسلم كتاب الإيمان باب الإسلام والإيمان والإحسان 36/1

يعد الناظم الذي يجمع كل قضايا الدين، ومن هنا كان المساس بهذه العقيدة والسخرية بأي قضية من قضايا الدين انحراف خطير، وهو ما يجعل التناقض بين الإسلام والحداثة قائما لاختلافهما في التصور والتلقي والفهم ومنها:

في توحيد الربوبية: توحيد الربوبية هو الاعتقاد الجازم أن الله تعالى هو الفاعل المطلق في الكون بالخلق والملك والتقدير والتدبير والتسيير، وعليه يقوم توحيد الربوبية على ثلاثة أسس:

أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء أي أوجد وحده سبحانه كل شيء من العدم قال تعالى: ﴿ **ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾** ﴾ سورة الأنعام الآية 102.

أن الله تعالى هو المالك، الملك المطلق الشامل لكل شيء، قال تعالى: ﴿ **قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾** ﴾ سورة المؤمنون الآية 88.

أن الله تعالى هو المدبر والمقدر والمتصرف في الكون، قال تعالى: ﴿ **ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾** ﴾ سورة الرعد الآية 2.

وهنا يجدر بنا التنبيه إلى أن العدم لا يوجد شيئا، وأن هذه المفعولات هي آثار تدل على الفاعل وصفاته، فهناك علاقة محكمة بين الفاعل والفعل والمصنوع والصانع، فآيات الكون دالة على عظمة موجدها وعلمه وقدرته ورحمته فلم يشكك في وجود الله أحد فمسألة وجود الله تعالى من المسلمات، ولم تطرح حتى مع الكفار في الزمن الغابر فهم يقرون بوجوده ومشكلتهم تتعلق بالشرك به في العبادة، أما الحداثيون في

هذا العصر فقد أنكروا وجود الله بل قامت مذاهب ودول على أسس إلحادية وشوهوا حتى الحقائق المسلّم بها عبر التاريخ الإنساني وما يقول به الحداثيون العرب من مقولات إلحادية ما هي إلا ترجمة للإلحاد العربي الذي سيطرت على فكره الفلسفة المادية. وهم لا ينفون هذه التبعية بل يفتخرون بذلك الانتماء وهذا المعنى الذي دعا إليه طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر فالطريق عنده واحدة، " واحدة فذة ليس لها تعدد وهي أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ونكون لهم شركاء في الحضارة في خيرها وشرها وحلوها ومرها وما يحب منها وما يكره...ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع"[1].

وعلى الرغم مما في هذا النص من مغالطات واضحة إلا أن المهم أنه يقرر حقيقة أن التبعية لا تقتصر على الجانب الثقافي بل تعدته إلى الجانب الاعتقادي وهذا ما سنلاحظه في مقولاتهم في عدة قضايا حيث نجد التأثر الصريح بالمذاهب الفلسفية مثل الشكية واللاأدرية والمادية والوجودية والعقلانية والوضعية وغيرها من الفلسفات. ويمكن بيان أهم القضايا المتعلقة بوجود الله من خلال رؤية الحداثيين فيما يأتي: نفي وجود الله تعالى أو التشكيك في ذلك، نفي كون الله تعالى ربا خالقا مدبرا، نسبة الأبدية للمخلوق والقول بأزلية العالم والخلق، الزعم بأن الوجود عبث، نسبة الخلق لغير الله تعالى وتسمية غير الله خالقا، السخرية والتدنيس والاستخفاف بمعنى الربوبية. وسوف نسوق بعض النماذج لأولئك الحداثيين في تصورهم للعقيدة المتعلقة بالربوبية، وذلك بإثبات الشواهد:

وفي هذا الصدد يقول **حسن حنفي**: " إن العالم مقسوم إلى قسمين: الله والعالم فينعكس ذلك على المجتمع على السلطان على الحاكم والمحكوم وسينعكس في الأسرة

[1]_ طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر ص 54

على الرجل والمرأة والسؤال الموجه لك هو أن هناك ثلاث اختيارات: اختيار حركة تحرر المرأة ...في البداية لتحرير المرأة من الرجل، وهناك المثقف العلماني الذي يبدأ بتغيير النظام السياسي وهناك الذي يحاول تثوير الدين، مالم نقض على هذا التصور الثنائي للعالم ورؤية العالم بين حاكم ومحكوم وعلى المستوى الديني بين خالق ومخلوق فلن تستطيع حركات تحرر المرأة أن تفعل شيئا ولن يستطيع المثقف العلماني أن يؤدي دوره مالم نقض على هذا التصور، هذا السؤال الأول في آليات التغيير"[1].

أما الفيلسوف العلماني عادل ظاهر فيذهب إلى أبعد من ذلك باستخدام مغالطات ضمن مقدمات فلسفية يمهد بها لبيان رؤيته حيث يرى أن الإيمان بوجود الله هو العقبة الكبرى في تفكير المسلم ويقدم تحليلا لذلك فيصرح بأن قضية لزوم تطبيق حكم الله في الأرض مرتبط في عقيدة المسلم بوجود الله الخالق وهذا الاعتقاد يشكل الرباط المعرفي والأسبقية الاعتقادية التي ينبني عليها القول بلزوم انضواء السياسة تحت الإسلام .

ثم يشير إلى ما يجب استبعاده من منظومات عقائد المسلم باعتبارها الأساس للقول بحكم الشريعة في سائر مناحي الحياة وأساسها الاعتقادي فيعتبر أن الإيمان بوجود الله هو الأساس الأخير لكل اعتقاد: "إن أسبقية المنطقية يحتمها كونه الأساس الأخير لاعتقاد آخر للمسلم، وإنه ما ينبغي أن نلجأ إليه في نهاية التحليل لتقرير ما الذي يتحتم استبعاده أو عدم استبعاده أو لا يتحتم استبعاده من منومة اعتقادات المسلم الدينية ومعيار الاستبعاد أو عدم الاستبعاد هو معيار منطقي في المقام الأول"[2].

ثم يفسر ما الذي ينبغي استبعاده باعتبار الأسبقية المنطقية فيقول: «ولكن أي

[1]_ حسن حنفي، ندوة الإسلام والحداثة ، ص 387 – 388.

[2]_ عادل ظاهر، الإسلام والحداثة مقال العلمانية والإسلام ص 25/24

اعتقادات للمسلم هو الاعتقاد المؤهل لاختلال هذا الوضع الابستمولوجي الفريد في المنظومة الاعتقادية للمسلم ؟ إنه لا شك الاعتقاد بوجود خالق أزلي كلي الحضور واحد أحد واجب الوجود وكلي العلم وكلي الخير وذي حرية تامة ومصدر للإلزام أخلاقي إن أي اعتقاد آخر يتعارض معه مستبعد بالضرورة من منظومة المسلم الاعتقادية»[1].

ثم يعقب ذلك بعبارات يشكك في وجود الله تعالى فيقول: " ويوقن أن الله إن كان خارج الوجود ولا اتصال له بالوجود إلا اتصال التكوين والهيمنة فإن هذا العالم لن يكون أكثر من كرة الغبار لا يستحق أن يوجد،ولا يستحق بالأحرى أن يعيش فيه هذا الكائن العظيم: الإنسان وسيكون هذا المخلوق مع ذلك أكثر أهمية من الخالق "[2].

لا شك أن المصطلحات الي وردت في هذه الفقرات تؤكد منطق الحداثة في التعامل مع قضايا الغيب ومنها الإيمان بالله تعالى من شكيك في وجوده والتهكم بوصفه ب"الكائن" وجعل استبعاد الإيمان بالربوبية هو المنطلق لنسف فكر ة تحكيم شرع الله تعالى فهذا الاعتقاد الذي يمثل الأساس هو المعرقل، فبحسبه لا بد من استبعاده كأسبقية منطقية.

أما علاء حامد فيصرح بالكفر فيقول: "الإنسان ليس سوى نظرية مادية بحتة وجد بالصدفة وسيموت بالصدفة وبموته يصبح مجرد ذكرى في أروقة الحياة فلا إله ولا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار ولا جن أزرق أو أحمر ولا ملائكة بيضاء أو خضراء ترفرف بأجنحتها، والرسل ليسوا سوى مجموعة من الدجالين والأديان صيغ بشرية

---

[1] _ عادل ظاهر، الإسلام والحداثة مقال العلمانية والإسلام ص 26

[2] _ عادل ظاهر الحداثة والإسلام مقال العلمانية والإسلام ص17/16

ذكية والإنسان ابن الطبيعة خالق نفسه هو الأوحد والأقوى والأفضل والمتكبر وبالتالي فقد وجد بالصدفة وسيفنى جنسه البشري أيضا بالصدفة وعلى البشرية في هذه الحالة الأخيرة أن تبدأ من نقطة الصفر أي من نقطة البداية وقد يختلف شكل المخلوق القادم عن الإنسان المندثر بعد فناء العالم"[1].

ثم يضيف: " الله هو تلك الخلية الأبدية وكذلك مخلوقاته من إنسان وحيوان ونبات وجماد لا فرق في ذلك بين الشمس والبقرة والقمر والشجرة والنجم الثاقب والطفل الخائب كلها مخلوقات لله انقسمت من الخلية الأبدية بعد أن ارتدت ثوبها المادي...ياصديثي اللذوذ إذا أردت رؤية الله مجسما فتأمل الشمس والنجوم والحيوان والإنسان والنبات. أما القول بأن الله له مكانا محددا يجلس فيه يمكن التحدث معه بلسان طليق، فهذه أوهام صنعت بمهارة وصدقتها عقول تعيش في دروب الجهالة المفرطة، زلكن إذا أردت أن تعرف الله فليس أمامك سوى أن تعرف القوانين التي تحكم الكون"[2].

اما الزعم بالمادة الأولى والخلية الأولى للكائنات فزعم باطل لا دليل عليه من العقل والحس والتجربة، وعلى افتراض أن الحياة انطلقت من هذه الخلية فمن أوجدها ؟ فإن زعموا أنها أوجدت نفسها وقعوا في التناقض والخرلفة فليس في الوجود ولا في منطق العقل ولا في نتائج التجربة أن شيئا يوجد نفسه، إذ لا بد أن يسبق بالعدم فكيف تحول إلى الوجود، والعدم باتفاق العقلاء لا يفعل شيئا ولا يخالف ذلك إلا مجنون أو مكابر، لا شك أن علاء حامد في هذه المقاطع وغيرها كثير يخالف بصراحه ما يزعمه الحداثيون من العقلنة والعلمية وعدم التعميم والجزم إلا ببرهان أو دليل

[1]_علاء حامد: مسافة في عقل رجل ص 125

[2]_ مسافة في عقل رجل 150/149

فمن أين له أن يقول بالصدفة وقد أثبت العلم أن ما يحكم النظام الكوني من دقة وتناسق يستحيل أن يصدر عن الصدفة ؟ وكيف له أن يجزم بعدم وجود الثواب والعقاب والجن والنار والجنة والملائكة وهي لا تخضع لنتائج مختبره ؟ قال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ سورة الطور الآية 35. ولو سلمنا جدلا بأن الكون المنظور يسير بدقة القوانين، فمن ضبط تلك القوانين ألا يقول العقل أيها الحداثي أن كل شيء منظم لا بد له من منظم، ومن هنا نكتشف أن المنطق الببغاوي هو الذي يدفع هؤلاء للتشكيك في الحقائق تقليدا لنظرية الشك عند ديكارت ليس إلا، أما نحن المسلمين فبعد ثبوت الربوبية لله تعالى نقلا وعقلا حلت كل العقد التي يمكن أن تكون معضلات وجودية عند غير المسلم، فالله وحده الخالق القوي الجبار المتكبر وليس الإنسان كما يقول علاء حامد، والله في تصور المسلم: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ سورة الشورى من الآية 11. وليس كما يقول هذا الحداثي بأن الله هو قوانين الكون ويرد بسخرية استواء الله على العرش ويجسمه بالشمس والنجوم والنبات فينفي تفرده سبحانه بالوحدانية.

وهكذا تتشابك المفاهيم الإلحادية عند الحداثيين فلا يمسكون بأي حقيقة في الحياة فكل شيء عندهم غامض ويعبرون عنه بعبارات غامضة فهذا أدونيس يقول:" العمل يصعد من الأرض إلى اليد من اليد إلى التاريخ من التاريخ إلى هباء البدايات"[1].

هذا المنطق الأدونيسي يشكك في البدايات ومن ثم عن أصل الخلق وأن الكون عبث والحياة عبث وعدم وكل شيء ضياع ؟ إن هذه النبرة المتشككة يرد عليها هذا الكون المهندس ذو التصميم الدقيق فكيف لهؤلاء الحداثيين ينبهرون بآلة يصنعها بشر

[1]- أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، 2/ 283.

ويشيدون بعبقريته ولا يرون إبداع الخالق في صنعه، فالكون كله صمم ليسير نحو غاية، لأن كل شيء مصمم بهذه الدقة وهذا الانسجام بين عناصره ووظائفها يستحيل أن يتحول إلى هباء، قال تعالى: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣ ﴾ سورة الأعلى الآية 1 – 3.

المطلب الثالث: قراءة حداثية للقضايا المتعلقة بالملائكة

الإيمان بالملائكة هو الركن الثاني من أركان الإيمان وهو تبع للإيمان بالله تعالى، والمقصود منه الاعتقاد الجازم بأن الله تعالى خلق الملائكة من نور فهي مخلوقات نورانية مطهرة عن جميع الغرائز ولها وظائف متنوعة في علاقتها بالكون والحياة فضلا عن وظيفتها الأساسية وهي التسبيح الدائم والطاعة المطلقة لأوامر الله تعالى، وقد تنوعت الأدلة في تفصيل وبيان ما يتعلق بعالم الملائكة من أوصاف وأحوال وأعمال وفي سياقات مختلفة، فوجودهم ثابت بالدليل القطعي وجحودهم مخرج من الملة.

وقد تعرض الحداثيون لهذا الركن بالإنكار والتشكيك والسخرية والاستهزاء، والناظر في انتاجهم يكتشف أنهم انحرفوا في هذا الركن كما انحرفوا في غيره ولبيان ذلك نسوق نماذج للتوضيح:

ومن أظهر الذين أنكروا الملائكة علاء حامد حيث يقول: "من الأهمية بمكان أن نشذب فكرة وجود الله من أغصانها السرطانية بالاتجاه لقفص العقل ورفض توارث فكرة وجود الله، فالإيمان بوجود الله من خلال الأديان والتي تطالب الإنسان بالإيمان بأمور تتخطى نطاق التفكير وتربط قضية وجود الله بهده الأمور ارتباط الجنين بالمشيمة والجذر بالتربة، فطالما آمن الإنسان بوجود الله عن طريق الأديان

فعليه تقبل كل ما يتصل بوجود هذا الإله من جنة ونار وشياطين وملائكة وجن صالح وجن طالح وإبليس ومعاونيه حتى لا يجرفهم الإنكار إلى النار المحرقة" [1].

واضح أن **علاء حامد** لا يؤمن بشيء غير محسوس انطلاقا من تفكيره المادي الذي يزعم أنه نتاج العقل والعلم، ولا شك أن هذا المنطق مخالف للعقل والعلم فكم هي القضايا في الحياة التي نصدق بوجودها ونلح آثارها ولا نراها أو نلمسها، وإنما حكمنا بوجودها بما ثبت لدينا أن هذه الأمور لا يحيل العقل وجودها ومعرفتنا قاصرة على إدراكها، وحتى أننا نجد أجيالا سبقتنا كثير من الأمور بالنسبة لها غيب وهي من عالم الشهادة كانت عاجزة عن إدراكها لعدم توفر وسائل الإدراك، فإذا كان هذا مع عالم الشهادة الممكن لنا إدراكه فكيف مع المغيبات التي لا يملك ولن يملك الإنسان وسائل كشفها إلا في الظروف والمحطات واللحظات المعلومة قال تعالى: ﴿ **لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾** ﴾ سورة ق الآية 22، وهكذا يظهر لنا أن تهمة الخرافة التي يتهم بها الوحي هي المنطق الذي يستخدمه الحداثيون في قبول أو نفي ما يشاؤون فالأمر الغائب عن الحس ليس بالضرورة غير موجود، فغير الموجود هو ما ثبت عقلا أنه يستحيل أن يوجد وهذا لا ينطبق عن المغيبات المي لا يحس بها الحداثيون وهي ممكنة الوجود عند كل عاقل، صحيح أنها لا ترى لأنها ذات طبيعة غير منظورة وهذا لا يعني عدم وجودها. فكثير من الحقائق كانت مغيبة فعرفها الإنسان وكثير من الأشياء نستدل على وجودها بمجرد معرفة آثارها لأن الضرورة العقلية تفرض ذلك والأمثلة كثيرة في كل العوالم. فالضرورة العقلية تقتضي الجزم القاطع بها ونحن نجزم أن القرآن صادق في إخباره بدلالة إعجازه وقد أخبرنا بوجود هذه المخلوقات النورانية.

[1] _علاء حامد: مسافة في عقل رجل ص 191

ومن ذلك قوله وهو يتهكم بملك الموت فقال: "والموت صفحة مكتوبة لا تغيير فيها ولا تبديل فمن أتى أجله يأتيه الموت ولو كتن في بروج مشيدة من الصحة والعافية بلا أسباب اهرة أو خفية يأتيه عزرائيا ويجمعهم حوله ويلفه ويدور قم يطعنه هذا الملعون طعنة نجلاء فإذا هو جثة هامدة ترفرف كالطير الذبيح فوق الأرض"[1].

وفيما يتعلق بالملائكة البررة فإن الحداثيين كالوا لهم جميع ألوان التهكم والسخرية والشتم والأوصاف الهابطة، وهذه بعض الشواهد على ذلك:

يقول أدونيس:" أنتم أيها الملائكة الأطهار المنقذون القواد الحكام...التمس منكم في هذه اللحظة معجزة واحدة أن تعرفوا كيف تقولون وداعا واو دال ألف عين ألف معجزة واحدة وداعا"[2]

ويقول :"رف حولي جبريل قال _أبشر ومدلي سكرة طعمتها ولم يزل في فمي الطعم" [3]، وفي مقطوعة السماء الثامنة التي يصور فيها الإسراء والمعراج تصويرا أسطوريا بطريقة ساخرة ويجعل نفسه هو الشخصية التي عرج بها.

فيقول: " ثم رأيت ملكا لم يبتسم _ من هو ياجبريل _عزرائيل اقترب وسلم سلمت هب واقفا هنأني سألت كيف تقبض الأرواح قال سهل حين يأتي أجل الإنسان أرسل أربعين من ملائكتي ينزعون روحه من العروق حين تصير في الحلقوم أسلها كشعرة من عجين ...وبدت الدنيا في يده كدرهم وفي آخرها يقول ك ولم تزل تنزل ها وصلنا ودعنى جبريل قال حدث بما رأيت واختفى البراق"[4].

[1]_علاء حامد مسافة في عقل رجل ص 172

[2]_ أدونيس الأعمال الشعرية 570/1

[3] أدونيس الأعمال الشعرية 103/191/2

[4]_ أدونيس الأعمال الشعرية 146/2

ويذهب السياب للنيل من ملك الموت، بوصفه بثعلب الموت الجائع، فيقول: " ثعلب الموت، فارس الموت، عزرائيل يدنو ويحشذ، الفصل. آه، منه آه، يصك أسنانه الجوعى ويرنو مهددا، يا إلهي، ليت أن الحياة كانت فناء، قبل هذا الفناء، هذي النهاية، ليت هذا الختام كان ابتداء واعذاباه إذ ترى أعين الأطفال أعين هذا المهدد المستبيحا، صابغا بالدماء كفيه، في عينيه نار وبين فكيه نار "[1].

فانظر كيف يصف ملك الموت بأنه ثعلب وأنه يحمل نصلا يأخذ به الأرواح وأنه ما أخذ الأرواح إلا لكونه جائعا وأنه سبب تعاسة الحياة وتنغيصها.

قال تعالى: ﴿ قُلۡ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلۡمَوۡتِ ٱلَّذِي وُكِّلَ بِكُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ تُرۡجَعُونَ ﴿١١﴾ ﴾ سورة السجدة الآية 11. فسنة الحياة تقتضي الموت، وهذا الملك الكريم ينفذ أوامر الله ولو لم يكن الأمر مقدرا من الله لمات الناس في سن واحدة لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون فالقضية ليست عبثا ولا متروكة للصدفة وهي خاضعة لمبدأ الابتلاء الذي صممت عليه حياة البشر فوق الأرض.

ومن أبشع ما قيل في حق الألوهية والملائكة ما قاله نزار قباني: "لأنني أحبك يحدث شيء غير عادي في تقاليد السماء يصبح الملائكة أحرارا في ممارسة الحب ويتزوج الله حبيبته "[2].

أستغفر الله، هذا القول من الحداثي لم يقل به أخس الزنادقة عبر التاريخ فسبحانه خلق الملائكة أطهارا كراما برره، قال تعالى: ﴿ كِرَامٗا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ ﴾ سورة الانفطار الآية 11، وأنه تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، قال تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ

[1]- ديوان السياب ص 448/447

[2]_نزار قباني الأعمال الشعرية الكاملة 442/2

صَٰحِبَةٗ وَلَا وَلَدٗا ﴿٣﴾ ﴾ سورة الجن الآية 3.

المطلب الرابع: القراءة الحداثية للقضايا المتعلقة بالكتب (الوحي)

الإيمان بالكتب المنزلة ركن من أركان العقيدة لا يصح إيمان من جحد هذا الركن، والإيمان بالكتب يكون إجمالا وتفصيلا .

والوحي اصطفاء من الله لرسله، والرسل لا يملكون إلا التبليغ. وقد تعرضت الكتب السابقة للتحريف في مبناها ومعناها، أما القرآن الكريم فلما عجزوا عن تبديله وتحريفه ألفاظه، ما فتئوا يكررون المحاولات لتأويله التأويل الفاسد الذي لا يخضع لقواعد الفهم التي تشكلت عبر التاريخ ولا ينسجم مع روح الإسلام وكلياته ومقاصده. محاولين تشويه الحقائق والطعن والتشويش.

وقد وضع الحداثيون قواعد ومصطلحات ومناهج لدراسة النص الديني وفهمه كمصطلح التأويلية الهرمونيطيقا، والتاريخية.

ويعد **طه حسين** من طلائع الحداثيين وأستاذ التنويريين باعتباره أول من اقتحم المقدس وتمرد على المسلمات ودعا إلى إعادة صياغة كل شيءالدين واللغة والحضارة.وهذا يكشف عن الحقد الدفين والعداء المكين لهذا الدين، ومنذ أن قام **طه حسين** بالجرأة على القرآن أصبح هو وأتباعه وأمثاله **نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وفرج فودة** أداة استدمارية في البلاد الإسلامية يؤدون وظيفة التكذيب والتشكيك والتهكم بالقيم والدين باسم الأدب والعلم والتفكير الفلسفي والعقلي وكانت مهمتهم ميسرة و لا سيما أنهم كانوا يتمركزون في مراكز حساسة ذات تأثير في بلدانهم بسبب هذا الولاء للغرب وحداثته لأن الحداثة العربية ما هي إلا صدى للمشروع الغربي الذي يهدف إلى التبعية.

المطلب الخامس: القراءة الحداثية للقضايا المتعلقة بالرسل

الإيمان بالرسل ركن من أركان العقيدة الإسلامية وأصل من أصولها، فمن جحد هذا الأصل خرج من ملة الإسلام، ويقتضي الإيمان بالرسل التصديق بما جاء عنهم في القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

وقد تعرض هذا الركن للطعن من قبل الحداثيين بالجحود والتشكيك والسخرية والاستهزاء وهم يردون النصوص الصريحة في ذلك ومنهم **طه حسين،** الذي يقول:" للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ولكن ورود هذين الإسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما، فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا عن هجرة اسماعيل بن ابراهيم إلى مكة.[1]

ولا شك أن هذه الأقوال تتضمن إلحادا مكشوفا ومعارضة صريحة للقرآن الكريم وردا لآيات الله وإنكارا لرسله وتكذيب النصوص القطعية، قال تعالى: ﴿ **وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾** ﴾ سورة البقرة الآية 124.

أما **توفيق صايغ** فإنه وبأسلوب تهكمي يحصر النبوة في قوله: "أدركوا أن النبوة بلاغة قول"[2].

وهو بهذا الحصر يقرر أنه لا تنزيل وفي ذلك معارضة صريحة لجميع الآيات التي تبين أن النبوة تنزيل من رب العالمين.

[1] ـ طه حسين في الشعر الجاهلي ص 26

[2] ـ توفيق صايغ، الأعمال الكاملة ص 349.

المطلب السادس: المصطلحات المتعلقة اليوم الآخر

اليوم الآخر هو يوم القيامة الذي يبعث فيه الخلق لفصل القضاء بينهم. والإيمان هو الركن الخامس من أركان الإيمان التي أخبر الله عنها في كتابة والرسول صلى الله عليه وسلم في سنته.

وقد جعل الحداثيون هذا الركن هدفا لهم بالجحود والتشكيك والسخرية والطعن بجميع أشكاله. فها هو **أحمد سعيد** المشهور **بأدونيس** ينفي المعاذ والبعث، ويعده من أسباب التخلف العربي إيمانهم بالآخرة وذلك في قوله: " ويبدو كأن المجتمع العربي لا يتغير، بل يتراكم كأنه مجتمع الثبات لا التغير يؤمن بالأبدية لا بالزمان، وبالآخرة لا بالدنيا "[1].

وتعبر نازك الملائكة عن شكها في البعث، بقولها: " قالوا الخلود ووجدته يتمطى في برود فوق المدافئ حيث تنكمش الحياة ووجدته لفظا على بعض الشفاه غنته وهي تنوح ماضيها وتنزله اللحود غنته وهي تموت...ياللازدراء قالوا الخلود ولم أجد إلا الفناء "[2].

وهذه الرؤية، ذات المنطق الدهري العبثي العدمي الشكي، ماهي إلا نسخة مكررة عن الجاهلية التي جاء الإسلام ليعالج أوضاعها ويرد على الشبهات التي يرددها الملحدون عبر العصور ولا يملكون دليلا عقليا واحدا يليق أن يعتمد عليه في نفي الآخرة على الرغم من ادعائهم العقلنة والمنطق. أولا يرون أن المنطق السليم يرفض أن يخلق هذا الكون بهذا النظام لتكون الحياة على ظهره مجرد عبث ؟ أفلا يرون أن الحياة فيها آلاف الأدلة التي تجري فيها عملية البدء والإعادة ؟

[1] _أدونيس زمن الشعر ص67

[2] ع ديوان نازك الملائكة 87

ثم بعد ذلك من أين جاء المشككون والملحدون من الحداثيين بهذا الحكم هل كشفوا حجاب الغيب فرأوا ما يجري تحت التراب من أحداث ؟ وأنّى لعقولهم الكليلة ومعرفتهم القليلة أن يستشرفوا ما يجري في ذلك العالم ، وهم عاجزون حتى عن معرفة غدهم القريب بل حتى عن معرفة ذواتهم التي بين جنبيهم ؟ إن الموت مرحلة والحساب مؤجل.

وإنكار ذلك من الحداثيين لا يسنده دليل فهو مجرد ظن كما اخبر القرآن الكريم فمختلف الظواهر الكونية والمنطق العقلي والشواهد التاريخية تؤكد هذا البعث وضرورته لتحقق العدل الذي من أجله قامت السموات والأرض، قال تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾** ﴾ سورة ص الآية 17 – 28، فالعدل الإلهي يقتضي أن تنصب الموازين لتحدد المسؤوليات وينال الإنسان الجزاء عدلا وفضلا فالعقلانية التي يقول بها الحداثيون هي نفسها تقول أنه يستحيل أن يكون مصير المجرمين هو نفس مصير أهل الاستقامة.

ومن جهة أخرى فإن الظواهر الكونية تقرر قانون الإعادة إذ تسقط أوراق الشجر، وتعود ويموت نبات الأرض ليعود وتغرب الشمس لتعود والبدء والإعادة قانون شامل، قال تعالى: ﴿ **رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ ﴿١١﴾** ﴾ سورة ق الآية 11.

أما الشواهد التاريخية والتي يقول عنها الحداثيون أساطير وخرافات فهم من الناحية العقلية لا يستطيعون ردها لأنهم لم يعيشوا تلك الحادثة. ومن ناحية أخرى فالإيمان بالله تعالى وصفاته العليا تجعل الأمر في غاية اليسر _إن كانوا يعتقدون بإله _

لأن من صفات الإله أن يكون قادرا لا يعجزه شيء. عالما لا يخفى عليه شيء فمهما توزعت ذرات الموتى فالله قادر على جمعها قال تعالى: ﴿ يَٰبُنَيَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٖ فَتَكُن فِي صَخۡرَةٍ أَوۡ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَأۡتِ بِهَا ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٞ ١٦ ﴾ سورة لقمان الآية 16، بل إن الله تعالى قادر على أن يسوي بنانه بعد أن يبعثه: ﴿ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ٤ ﴾ سورة القيامة الآية 4. ولخطورة ذلك ورد في سورة البقرة خمس قصص تؤكد هذا البعث قصة البقرة وقصة بيني إسرائيل الذين اشترطوا على موسى عليه السلام ان يريهم الله جهرة وقصة الذي مرّ على قرية وقصة الطيور الممزقة مع سيدنا إبراهيم عليه السلام وقصة الألوف من بني إسرائيل والتي سيقت كنماذج في سياقات مختلفة لترسخ المعنى لمن حضروا تلك الحوادث وتكون مصدر يقين بالبعث لمن قرأوا رسالات الله وايقنوا بصدقها لكونها مؤيدة بالمعجزات المادية في الرسالات السابقة وبالمعجزة المعنوية الخالدة كما في الرسالة الخاتمة أما الحداثيون فيغالطون أنفسهم و فيكابرون ويقبلون حكم العقل حين يشاؤون ويرفضون حكم العقل حين يحلو لهم ومن هنا لا يمكن أن يقتنعوا حتى لو جئتهم بألف دليل: ﴿ وَلَقَدۡ ضَرَبۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖۚ وَلَئِن جِئۡتَهُم بِـَٔايَةٖ لَّيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا مُبۡطِلُونَ ﴾ سورة الروم الآية 58، فالحداثيون شأنهم شأن الذين أوتوا الكتاب أعمى الله بصيرتهم وطبع على قلوبهم بسبب عنادهم ومكابرتهم، قال تعالى: ﴿ وَلَئِنۡ أَتَيۡتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٖ مَّا تَبِعُواْ قِبۡلَتَكَۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٖ قِبۡلَتَهُمۡۚ وَمَا بَعۡضُهُم بِتَابِعٖ قِبۡلَةَ بَعۡضٖۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ إِنَّكَ إِذٗا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٤٥ ﴾ سورة البقرة الآية 145 . وهذه الحالة المرضية لا يعوزها الدليل للإيمان، والحقد الدفين فيه غير قابل للشفاء قال تعالى: ﴿ فَلَا يُؤۡمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ ٨٨ ﴾ سورة يونس الآية 88.

المطلب السابع: القراءة الحداثية للقضايا المتعلقة بالقضاء والقدر

الإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان العقيدة الإسلامية. وقد اختلفت عبارات العلماء في تعريف القضاء والقدر إلا أن هذا التنوع في العبارة لا يؤثر في المعاني المتضمنة فيهما والتي تلتقي في كونهما يعبران عن علم الله المتعلق بالمخلوقات فعلم سبحانه ما كان وما سيكون، ومن ثم فالقضاء هو العلم السابق الذي حكم الله به في الأزل، والقدر هو وقوع الخلق وفق ما قضى الله به في السابق، فعقيدة القضاء والقدر تعالج قضية غيبية لها علاقة تلازمية مع مسألة الابتلاء بالخير والشر وحتى يمكن استيعابها وضع الشرع مجموعة من القواعد تشكل في تآلفها الرؤية الإسلامية للقضاء والقدر وترسم الحدود الفاصلة بين مشيئة الله تعالى المطلقة ومشيئة الإنسان الحرة المحدودة، وفهم هذه القواعد يحقق التوان النفسي للمؤمن فهو من جهة يسلم لله في عالم الأقدار ومن جهة يسعى بجد للأخذ بالأسباب :

1_الإيمان بعلمه تعالى الشامل المحيط بكل شيء أزلا وأبدا جملة وتفصيلا علمه محيط بالموجودات والممكنات والمستحيلات.

2 _ أن علم الله المحيط كتبه في اللوح المحفوظ.

3_ أن الإيمان بمشيئة الله النافذة وقدرته التامة وأن الله تعالى يفعل ما يشاء.

4_ الإيمان بأن الله خالق كل شيء، فالكائنات بذواتها وصفاتها وحركاتها وسكونها ومن ثم خلق كل عامل وعمله، كما أثبت الشرع أن للخلق قدرة ومشيئة هي موضع الابتلاء فبهما يمكن التفريق من الفعل الإرادي واللاإرادي، وهذا الهامش من المشيئة هو مما شاءه الله لتتحقق حكمة الابتلاء.

وبناء على هذه المقدمات فإن الإيمان بالقدر لا يسوغ لأي أحد أن يتخذ القدر مطية لمخالفة أحكام الشريعة والاستسلام للظروف وجعله مشجبا لتبرير ترك التكاليف

المختلفة وذلك للأسباب التالية:

1_ أن كل البشر يفرقون بين الفعل الاختياري والإجباري فنبضة القلب حركة لا إرادية أما الضرب باليد فحركة إرادية.

2_أن الله تعالى وجه للمكلفين أوامر ونواهي ولوم يكن التكليف في مقدورهم لكان أمر بعبث والله منزه عن العبث فكيف يكلفهم بما لا يستطيعون ثم يعاقبهم فهو أمر مخالف لعدل الله ورحمته وحكمته.

3_أن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب لبيا طريق الخير والأمر به وإيضاح طريق الشر والنهي عنه ولو كان الإنسان يتصرف بإرادته واختياره المحض لما كان هناك فائدة من إرسال الرسل وإنزال الكتب.

4_.أن الله تعالى أمر ونهى الإنسان ولم يكلفه إلا بما يستطيع ولو كان الإنسان مجبرا على فعل ما لا يستطيع الخلاص منه وهذا باطل.

5_ أن العاصي يقدم على المعصية باختياره من غير أن يعلم أن الله قدر عليه إذ لا يعلم لأحد قدر الله غليه فكيف يصح الاحتجاج بحجة لا يعلمها المحتج حين يعتذر بها إذ قدر الله تعالى سر مغيب عن الإنسان فلا يعلم القدر إلا بعد وقوع المقدور ومن ثم فإرادة الانسان سابقة لعلمه بالمقدور فلا يصح أن يحتج به وينتج عن الخلط في هذه التصورات والمفاهيم أمران في غاية الأهمية:

1_السلبية العاجزة التي تقوم على ترك السباب وتعطيل عملية الاستخلاف عمارة وعبادة بترك العمل والانتاج تحت ذريعة القدر وهذا نوع من الانحراف يحرم الإنسان من الابداع والاختراع وتطوير الحياة ويجعله يستسلم لأوهامه في كون كل شيء مقدر فما قيمة العمل إذن ؟

2_ الافتتان بالأسباب الظاهرة والنظر إلى القوانين والنواميس الكونية بأنها حتمية مطلقة، وأن الإنسان قادر على أن يصنع قدره بنفسه، وبالتالي يستحوذ عليه الشعور الطاغي حتى يؤله نفسه وأنه أصبح يمحكم في جميع الأسباب وأنها أسباب تفعل بنفسها وعند التأمل في انتاج الحداثيين يكتشف أن هذهذا النوع من التصور هو سبب انحرافهم مقلدين في ذلك أفكار الحضارة الغربية المنفصلة عن التوجيه في هذه القضية التي تحير العقول ولا تحيلها، وعند التأمل الدقيق فإن الإيمان بالقدر يشرح مجال عمل كلا من المشيئة الإلهية والمشيئة الإنسانية وهذا هو سر الابتلاء بالغيب والمنحى الذي سلكته الحداثة في باب القدر من هذا القبيل سواء في عالم الفلسفة أو الأدب شعرا وتثرا ورواية ومن أظهر تفسيراتهم ما يأتي:

1_ نفي وجود القدر وأنه خرافة لا وجود لها

2 - ذم القدر والاعتراض عليه وجعله سبب التخلف والتحجر عند الذين يؤمنون به

3_ السخرية والتهكم بالقدر والاستهزاء بالذين يؤمنون به

4_ الزعم بالقدرة على تغيير القدر

5 نسبة الشر إلى الله تعالى

6_ تسويغ الرذائل والانحرافات بالقدر

لا شك أن المتأمل في أقوال الحداثيين يلح تحاملهم على القضايا الذينية سواء استوعبوها أم لا فهم يرفضونها لأن الحداثة الغربية نطقت بها على ألسنة بعض فلاسفتها،، على الرغم من من أن عالم المخلوقات بنامه وتناسقه وإحكام حركته يدل على أن هناك قدر كوني يحدد حقيقته وصفته ومساره وحركته وسكونه وارتباطات كل مكوناته وانسجامها في وظائفها

وسوف نسوق أمثلة لتفسيراتهم وانحرافاتهم في باب القدر

فأما نازك الملائكة فلها أقوال عديدة منها: فيها توصيف سيء وذم للقدر فمرة هو سخرية ومرة أعمى ويقود للمجهول ومرة تصفه بالظلم ومن ذلك قولها: " كيف نمضي للغنا والأناشيد بيد وتبقى سخرية الأقدار "[1].

ومنها قولها: " نحن أسرى يقودنا القدر الأع مى إلى ليل عالم مجهول "[2].

أما **صلاح عبد الصبور** فيتهكم على الإيمان بالقضاء والقدر ويجعله سببا للجهل والسذاجة والبساطة في بلاد المسلمين وذلك في قصيدته الشهيرة " الناس في بلادي" ومنها: الناس في بلادي جارحون كالصقور

غناؤهم كرجفة الشتاء في ذؤابة المطر

وضحكهم يؤز كاللهب في الحطب

خطاهم تريد أن تسوخ في التراب وطيبون حين يملكون قبضتي نقود

ويقتلون يسرقون، يشربون يجشأون لكنهم بشر ومؤمنون بالقدر "[3]

يطرقون يحدقون في سكون في لجة للرعب العميق والفراغ والسكون ما غاية الإنسان من الحياة يا أيها الإله ؟ الشمس مجتلاك والهلاك مفرق الجبين وهذه الجبال الراسيات عرشك المكين وأنت نافذ القضاء أيها الإله كم أنت قاس موحش أيها الإله " [4]

1- ديوان نازك الملائكة ، 25/1.

2- ديوان نازك الملائكة ، 25/1.

3 _ ديوان صلاح عبد الصبور ص 29

4 _ ديوان صلاح عبد الصبور ص 31/39

توحي هذه المناجاة في البداية بأن الشاعر يمهد لقضية إيمانية لكنه في النهاية ينحرف عن ذلك ويتجه وجهة معاكسة وهو ان يتهم المقدر _سبحانه_ بأنه قاس وموحش فتجعل السامع يخلع إيمانه بدل أن يرسخه

وفي مقطع آخر من مسرحية الحلاج يقول: «الشر قديم في الكون

الشر أريد بمن في الأرض

كيف يعرف ربي من ينجو ممن يتردى»[1].

لا يخفى على كل قارئ للقرآن أن هذا القول مخالف لصريح القرآن وطعن في علم الله الشامل وإحاطته سبحانه بكل شيء ، صحيح أن أمر القدر يحير العقول ولكن الإيمان بعدل الله ورحمته وحكمته والإيمان بالغيب يزيل كل شبهة متعلقة بكيفية جريان الأقدار، فالشر ما خلق إلا ليكون مادة للابتلاء، وهو لم يقصد منه إلحاق الأذى بمن في الأرض، بل أراد الله بالناس الرشد لا كما يزعم الحداثيون فجعل فطرتهم سليمة وأنزل الكتب وأرسل الرسل لإعانة الإنسان على الابتلاء الذي لا معنى للجهد الإنساني في الحياة إلا به.، ولكن الحداثيين عندما يعجزون عن تفسير قضية ينفونها ويسيئون الأدب مع الخالق الذي يمدهم بالحياة في أشكال مختلفة.

ولنزار قباني مقطوعات مليئة بالذم والسخرية والاستخفاف بالقدر يحركه فيها انحرافه الفكري والأخلاقي وشهواته وماديته ومنها

ماذا أعطيك أجيبيني قلقي إلحادي غشيامي

ماذا أعطيك سوى قدر يرقص في كف الشيطان [2]

[1] _ديوان صلاح عبد الصبور ص474

[2] _ الأعمال الشعرية لنزار ص 406

مشيئة الأقدار لا تردني   أنا الذي أغير الأقدار [1]

أما عبد العزيز المفالح فيبلغ به التسخط على القدر حتى يجعله مهزلة فيقول:

ألمح وجه "أسود" ذميم

يغتصب ابنتي

ينزع عن جبينها الصغير هالة الشعر

أسمع صوته اللئيم

يحفر على هور أهلنا مهزلة القدر "[2].

والحداثيون لا يتورعون عن نسبة الشر إلى الله تعالى ومن أمثلة ذلك ما يقوله أنسي الحاج وإن السياق في مقدمته يوحي بأن الرجل في حالة من الضراعة والخشوع والاستسلام فيقول: "عفوك ياالله أصوغ السؤال ثم أخاف، وإن لم أصغه اختنق إذا كنت أنت الخير فستأخذ غضبي بحلمك، وإذا كنت الشر فلن تجد شري بأسوأ من شرك، من أنت يا الله ؟[3]

إن من صفاء عقيدة المسلم أن لا ينسب الشر إلى الله تعالى كما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: " والشر ليس إليك"، بل إن من حسن الأدب أن يكون الموقف كموقف الجن الذين استمعوا القرآن فقالوا: ﴿ وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴿١٠﴾ ﴾ سورة الجن الآية 10.

---

[1] الأعمال الشعرية لنزار 3/ 329

[2] _ ديوان عبد العزيز المفالح ص 223

[3] مجلة الناقد عدد 17 1979م ص6/ 7

ومن خلال هذا البيان ينكشف لنا أن الحداثة ليست مجرد لفظة لطيفة مغرية تقصد تحسين ظروف الحياة وإنما هي لفظة جوهرها الإلحاد وهو الإعلان عن موت الإله كما عبر عن ذلك نتشه الذي يعتبر أبو الحداثة المتطرف جدا والقدوة للحداثيين العرب هذا في جانبها الفلسفي. أما الحداثة في جانبها المادي فتتمثل في هذه المظاهر الحضارية وهي منجزات إنسانية لا علاقة لها في حقيقتها بالفكر الحداثي كما يحاول الحداثيون إيجاد حالة من التلازم بينهما من خلال الربط بين العقلانية والحرية وتلك المنجزات الحضارية، لأن تلك المبادئ التي يتحدثون عنها جاءت في سياقات أخرى لها علاقة بالجانب الفلسفي لا الجانب التجريبي ، فيمكن لأي عقل سليم يتبع الخطوات المنهجية أن ينتجها دون أن يكون حاملا لفكر الحداثة ومبادئها ومضامينها الفلسفية ومفاهيمها والأدلة قائمة بين أيديهم، فكثير من المبدعين الذين قامت التكنولوجيا المعاصرة على أيديهم لا يحملون بالضرورة فكرا حداثيا بذلك المفهوم الإيديولوجي ذو البعد الفلسفي. ومن هنا فالربط الحتمي بين الحداثة الفلسفية والتطور والتقدم مغالطة مفضوحة والتلازم بين الحداثة والتحديث كذب على الحقيقة، فإذا اعتبرنا هذا صحيحا في أوروبا مع التخريف والتحريف الذي لحق الموروث الديني للمسيحية واليهودية فإن ذلك لا ينطبق على الإسلام، ولا يجوز إلصاق تهمة التخلف بالدين والقيم والمبادئ التي يقوم عليها الإسلام، إذ أن الدين حدد المقاصد والكليات التي تحقق معنى الاستخلاف وتحفظه من الانحراف وحرر الإنسان في البحث عن وسائل تحقيق معنى العمران في ارقى صوره. وتعرض للتفاصيل في القضايا التي لا يدرك العقل أبعادها المختلفة، فسيدنا سليمان في سورة النمل يعبر عن هذا المعنى بجلاء فلا تناقض بين التقدم والقيم.

المبحث الثالث: انعكاسات الفكر الحداثي على الحياة الإنسانية وكيفية مواجهته

المطلب الأول: خطورة مفاهيم الحداثة ومصطلحاتها

لا شك أن الثقافة المهيمنة تؤثر تأثيرا بالغا عن الجميع ولا سيما تلك الشعوب التي وهن خيط ارتباطها بموروثها الثقافي ففقدت تلك الشعوب مناعتها وروح المقاومة لديها، وأضحت كالإسفنجة التي تمتص كل دخيل ومن هنا تحدث عملية المسخ والتنكر للموروث الثقافي بل اتهامه بأنه سبب الأوضاع المزرية، وإن كانت تلك الأوضاع لها أسباب أخرى، ومن أهمها التنكر للموروث الثقافي، لأن التاريخ أثبت أن التقدم الحقيقي هو الذي يكون من نتاج الذات الحضارية التي لا تغفل الموروث ولا تنغلق عما يحيط بها من منجزات إنسانية من الحكمة الانفتاح عليها والإفادة منها في ظل الخصوصية الثقافية، لكن الخطورة كل الخطورة أن تتجه الأمم إلى التقليد الذي يعد آفة إذا أصبح أعمى لا يفرق بين المقاصد والقيم الثابتة التي تحفظ هوية الأمة والوسائل المتغيرة التي يمكن اقتناؤها باعتبارها من المشترك الإنساني. ومن هنا كان الانفتاح ضرورة وأن التفاعل مع معطيات كل عصر حكمة، بشرط أن توضع الضوابط كي لا تمس جوهر المقاصد والقيم وما يعد من الثوابت التي تشكل عناصر الهوية الحضارية والتي يكون من خلالها التمايز الحضاري

وتأسيسا على هذا فالعلاقة مع الحداثة ينبغي أن تراعي فيها هذه القواعد والضوابط حتى لا تنعكس مفاهيمها على الأمة فتخرب عقائد وتدمر كل مقوماتها ومن ثم تصبح الحداثة معول هدم بدل أن تكون عوامل بناء إذا تم الانتقاء بوعي وحكمة، أما الانخراط الكلي في الحداثة الغربية في بعدها الفلسفي والمادي دون تمييز فيعد خطرا على هوية الأمة ويضع المسلم في تناقض مع دينه وعقيدته وهذا ما نلاحظه عند تفحص واقع بعض الحداثيين الذين لم يبلغ وعيهم درجة التمييز بين الحداثة الفلسفية

والتحديث المتعلق بالجوانب العمرانية والتقنية الذي بلغته الدول الغربية والذي لا علاقة له البتة بمناهج الإلحاد والكفر والعلمنة، ومن هنا تعرض فكر الذين ارتموا في أحضان الحداثة إلى أمرين خطيرين:

1_تشويه المفاهيم بحيث شحنت مفاهيم الموروث الثقافي للأمة بمصطلحات في المجالات المختلفة ذات دلالات ومعاني سلبية حتى ظنت الأجيال الجديدة أن هذه المفاهيم هي الحقيقة فلا يدركون آثارها وأخطارها ولا ينتبهوا إلى جذورها وأبعادها.

2_ تغييب الوعي: وهذا جعل الأمة تتقبل كل ما يلبي الغريزة ويرقي الجانب المادي للإنسان وذلك تحت ضغط المنتجات المادية المدعمة بترسانة وسائل الإعلام حتى غيب الوعي فأصبح الواقع يفرض نفسه وفسدت التصورات وانحرفت التصرفات وامتزجت الوسائل بالغايات

فلا تكاد تفرق بين البلدان في كثير من المظاهر في ظل العولمة التي تحاول إذابة كل الخصوصيات وتنميط العالم.

المطلب الثاني: أساليب مواجهة الفكر الحداثي

يتميز المنهج القرآني بصدق المضامين وعدل الموازين، ومن ثم فهو منهج مؤيد بالحجج والأدلة التي تنفي عنه كل الشبه مهما تنوعت ولكن سنة التدافع في الحياة تقتضي شحذ الهمم الفكرية لمواجهة الأفكار التي يريد أصحابها إطفاء نور القرآن والنيل من علومه المختلفة وقيمه الثابتة وأحكامه العادلة وذلك باستغلال الوهن الذي أصاب الأمة ففقدت كثير من المناعة وأصبح جسمها سهل الاختراق، ولا سيما أن ميدان التعليم كان مستهدفا فضعفه وإقصاء مواد الهوية منه أو تحجيمها إلى الحد الذي لم تعد معه قادرة على تحصين الأجيال كان السبب وراء قدرة الحداثة على إيجاد موقع لها بين ظهرانينا، ولو كانت الأمة تتلقى الجرعة الكافية من الثقافة الصحيحة فإن

الحداثة بيتها أوهن من بيت العنكبوت فأنى لها أن تصمد أمام الحجج القرآنية كلمة الله الخالدة إلى يوم الدين قال تعالى: ﴿ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تُدۡعَوۡنَ لِتُنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبۡخَلُۖ وَمَن يَبۡخَلۡ فَإِنَّمَا يَبۡخَلُ عَن نَّفۡسِهِۦۚ وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُۚ وَإِن تَتَوَلَّوۡاْ يَسۡتَبۡدِلۡ قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمۡثَٰلَكُم ٣٨ ﴾ سورة محمد الآية 38. أي أجيال أكثر وعيا واعتزازا وعطاءا وقدرة على التدافع و لا يتأتى ذلك إلا بمناهج علمية قوية مركزة على الهوية في بناء الشخصية الحضارية التي تقوم على:

1_فهم هذه التحديات من خلال البحث في جذورها وخلفياتها وأبعادها وأهدافها وآلياتها في الكيد فغالبا ما تسوق هذه الأفكار في هيئة ناعمة الملم ولكنها تحمل الم الزعاف كالحية القاتلة وكالسم في العل ولا يما إذا تأكد لدينا أن الحداثة في عالمنا الإسلامي هي بنت الاستشراق الذي خبر العلوم الإسلامية ومصطلحاتها ومناهج التأليف فيها، ومن حين لآخر يدس الأفكار السامة في خضم الحديث عن عظمة هذا الدين فتسلل بعض الأفكار بمكر ودهاء وهذا من شأنه أن يفرض علينا الفطنة لرد هذا الكيد ورد ذلك المكر.

2_ضرورة تحصين الأجيال ووقايتها من الأفكار الوافدة خلال تطوير مناهج التربية والتعليم وجعلها خادمة لهوية الأمة وقيمها.

3_ جمركة المصطلحات الوافدة من المعلوم أن كل مصطلح دخيل تكون مفرداته محمّلة بفكر ومرجعية منتجها فكان ضروريا جمركة تلك المصطلحات وتفكيكها لتعرية ما تتضمنه من الدلالات ومحاكمتها بالموازين الشرعية حتى لا تخترق ثقافتنا ويلتبس الحق بالباطل.

4_التمييز بين التجديد بالمفهوم الشرعي والتحديث بمفهومه الفلسفي: فالتجديد في بعض المجالات والمفاهيم والتكيف مع الظروف أو كما يعبر عنه الفقهاء مراعاة

الحال هو من صميم الدين لأن التفاعل مع المعطيات الجديدة دليل الحيوية وصلاحية الفكرة ومعالجة المستجدات أما الحداثة ببعدها الفلسفي فهي إخراج للأمة من دينها، فمعظم أفكار الحداثيين تطوف حول الإلحاد والتشكيك والسخرية من الدين حسب فهمهم الهزيل.

5_الرجوع والمراجعة: أي الرجوع لاستلهام المفاهيم من القرآن الكريم ومراجعة التراث الفقهي والفكري والتفسير ولا سيما تلك المسائل التي ثبت بعد التحقيق والتدقيق أنها تحتاج إلى الإلغاء أو التعديل بما لا يتعارض مع المقاصد والكليات.

الخاتمة:

هذا وقد انتهت الورقة إلى: **أولا: النتائج**

1_ أن الحداثة نبتة غربية خالصة، أنتجها الفلاسفة والأدباء لتصحيح وضع مأساوي بلغته الحضارة الغربية في القرون الوسطى لديهم، أما القرون الوسطى للأمة الإسلامية ، فهي قرون ازدهار ونور جديد سطع على الإنسانية

2_ أن الحداثة هي الثمرة الخبيثة المرة للصراع بين الكنيسة والعلم في الغرب ولا شأن في النصوص الإسلامية بمثل ذلك الصراع .

3_أن المناهج التي اعتمدتها الحداثة تصدق على دراسة النص الديني الغربي وحده أما النص القرآني فلا يخضع لتلك المناهج التي تستهدف تجريده من أهم خاصية من خصائصه والتي أثبت التقدم الذي تعيشه البشرية إعجازه وعدم مناقضته للحقائق العلمية المكتشفة.

4_أن الحداثيين العرب تجرأوا على القرآن لجهلهم بطبيعته وعدم امتلاكهم لآليات البحث فيه وغياب الموضوعية في التعامل مع نصوصه.

5_أن الحداثة تحد حقيقي للعقيدة الإسلامية لأن موضوعها يتمحور حول مقومات

العقيدة وأركانها ومفاهيمها الأساسية.

6_أن هناك علاقة وطيدة بين الإلحاد والحداثة مما يدفعنا إلى البحث الدقيق لمعرفة الجهات التي تقف وراء دعاة الحداثة، ولا سيما فيم يتعلق بالطعن والتشكيك والاستهزاء بالقضايا الجوهرية في الدين.

7_أن الحداثيين يمارسون المغالطة لخلط المفاهيم باستخدام العلمية في كل القضايا ولا شيء مما يدعون له صبغة العلمية.

ثانيا: التوصيات: توصي الورقة بـ:

1_ ضرورة تطوير مناهج العقيدة في كلياتها، ومواجهة التحديات الحقيقة التي تواجه الأجيال في عصر العولمة والإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي التي لا تستأذن أحدا عند اقتحامها للبيوت.

2_ضرورة رصد الأفكار الدخيلة المدمرة ودحضها بالأساليب العقلية التي يفهمها العالم حفاظا على القيم الإنسانية، وبالأساليب النقلية.

قائمة المراجع :

أولا: القرآن الكريم: مصحف المدينة للنشر الحاسوبي، برواية حفص عن عاصم بالعد الكوفي، وعدد الآي على طريقته ست وثلاثون ومائتان وستة آلاف آية (6236).

ثانيا: الكتب

1- الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر، دار الساقي، ط 1 سنة 1993.
2- الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، شارك فيها، مجموعة من الحداثيين، دار الساقي، ط 1، سنة 1990.
3- الأعمال الشعرية الكاملة، لأدونيس، دار العودة، بيروت، ط 4، سنة 1985.
4- الأعمال الشعرية الكاملة،توفيق صايغ، رياض الريس للكتب والنشر،ط1، 1990.

5- الأعمال الشعرية الكاملة، لمعين بسيسو، دار العودة، بيروت، ط 3، سنة 1987.
6- الأعمال الشعرية الكاملة، لممدوح عدوان، دار العودة، بيروت، سنة 1986.
7- الثابت والمتحول، لعلي أحمد سعيد» أدونيس«، دار العودة، بيروت، ط 4، 1983.
8- ديوان بدر شاكر السياب، دار العودة، بيروت، سنة 1971.
9- ديوان سعدي يوسف، دار العودة، بيروت، ط 3، سنة 1988.
10- ديوان سميح القاسم، دار العودة، بيروت 3، سنة 1973.
11- ديوان صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت، سنة 1986.
12- ديوان عبد العزيز المقالح، دار العودة، بيروت، ط 2، سنة 1980.
13- ديوان عبد الوهاب البياتي، دار العودة، بيروت، ط 4، سنة 1990.
14- ديوان محمود درويش، دار العودة، بيروت، ط 12، سنة 1987.
15- ديوان نازك الملائكة، دار العودة، بيروت، ط 2، سنة 1981.
16- زمن الشعر لأدونيس علي أحمد سعيد، دار العودة، بيروت، ط 3، سنة 1983.
17- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار الدعوة. إستنبول، تركيا، سنة 1401ه.
18- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الأنماط القومي، بيروت، سنة 1987.
19- في الشعر الجاهلي، طه حسين، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة 1926.
20- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط 7 سنة 1498 ه/ 1978.
21- لا أستأذن أحدا، سميح قاسم، رياض الريس للكتب والنشر، سنة 1988.
22- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، د ت.
23- ليلة القدر، الطاهر بن جلون، ترجمة محمد الشركي، مراجعة محمد بنيس، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 2 سنة 1988.
24- مسافة في عقل رجل، علاء حامد، د ن، د ت.
25- مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، مطبعة المعارف، مصر، سنة 1938.

علاقة التصوف الإسلامي بالفكر الحداثي المعاصر

بقلم
رنــدة جنينة   أ. د/ محمد قريبيز
جامعة عمار ثليجي ـ الأغواط
djeninaranda@gmail.com

تمهيد:

يلجأ بعض الباحثين اليوم إلى الاتكاء على التصوف الإسلامي،باعتباره بديلا روحيا مقابل الرد على التنظيمات العقلية الصارمة التي رسختها الحداثة،و للاتساق مع مقولات ما بعد الحداثة كنتاج حديث لثقافة العولمة الرأسمالية،فقد جاءت الحداثة لترسيخ السلطة ومركزتها،ويرى منظروا الحداثة المعاصرة -ما بعد الحداثة- أن التصوف يلغي السلطة ويعتبرها مجرد سراب ووهم،فكل ما ينتج عن العقل استحسانا واستهجانا هو مفرغ من الحقيقة،كما يسعى التصوف إلى تعميق فقه التحرر الذي يرمي إلى تحرير الروح الإنسانية من أصفاد الاستعباد المادي،وذلك بترسيخ فكرة التعددية وحرية الذات،ولهذا يمكن إعتبار التصوف تيار ما بعد حداثي بديل عن مركزية الحداثة، فإلى أي مدى يمكن الأخذ بهذا الرأي القائل بأن التصوف بديل للحداثة؟وهل يمكن اعتبار الصوفية الإسلامية تيارا ما بعد حداثي؟ وهل ما يدعو إليه فكر ما بعد الحداثة من تفكيك العقل، والانتصار للاعقل، وإلغاء المطلق، والتحرر اللا مشروط، موجود في الفكر الصوفي الإسلامي؟.

أولا: التصوف في الثقافة الإسلامية:

مصطلح التصوف من المصطلحات الشائعة، ولكن رغم شيوعه لا يخلو من الغموض، وهذا ما أدى إلى تعدد تعريفاته حتى تصل إلى درجة التباين أحيانا، وربما يكون السبب في ذلك هو كونه يمثل معرفة مشتركة بين جميع الأديان والثقافات في مختلف الحضارات. التصوف هو فلسفة حياة وطريقة خاصة تهذب السلوك الإنساني لتحقيق

الكمال الأخلاقي والسعادة الروحية.

التصوف فيه شقان ظاهر وباطن، ففي ظاهره هو فن من فنون الحياة يعمل على ضبط السلوك في اتجاه معرفة الخالق، أما في باطنه فهو التحقق بآداب الشريعة.[1]

تكمن غاية التصوف في ارتقاء الإنسان إلى تهذيب سلوكه وكيفية السمو والارتقاء بالنفس البشرية وذلك بالتصفية والتزكية عن الشؤون الدونية الدنيوية، من خلال علاج القلب وتطهيره وتقويم الجوارح وفق ضوابط الشريعة وسمو الأخلاق عن ملذات الدنيا للفوز برضا الحق سبحانه وتعالى.

فالتصوف هو خلوص الباطن من الشهوات و الكدرات، فهو علم يهتم بصفاء القلب من الشهوات الدنيوية ويعنى بصفائه من الأمراض القلبية والبغض والحسد وغيرها، لأن القلب هو الملك على مملكة البدن الإنساني فإذا صلح صلحت الرعية أي باقي أعضاء البدن وجوارحه، وإن فسد فسدت الرعية، فهو علم مبني على أسس قوية تتجلى في معرفة عقائد الإيمان ومعرفة الحكم الفقهية والعمل بمقتضى العلم والإخلاص في العمل.[2]

التصوف هو السبيل إلى صحة الإنسان الباطنية وعلاجه من أمراض القلب، وهو الطريق إلى معرفة أسرار الوجود وخفايا النفوس، وهو الملاذ من الحياة المادية المتخمة بالشهوات والابتعاد عن الرذائل طمعا فيما هو أزكى وأرقى من ذلك ويعده البعض السبيل إلى إقامة موازنة بين متطلبات الجسد وتطلعات الروح.

فهو مناخ روحي يلتقي في ظلاله كل البشر، ومنبسط في رحابه فهو دنيا الروح التي تذوب فيها الأبعاد وتتلاشى فيها الحدود، هو انفتاح للأديان عالم تجلي وإشراق ومناجاة

---

[1] أيمن حمدي،قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء،دار قباء، القاهرة،د ط،2000،ص،12

[2] عبده غالب أحمد عيسى،مفهوم التصوف،دار الجيل، بيروت لبنان، ط1، 1996 ، ص ص،11-14

للذات الكلية.[1] فهو أسلوب ومنهج يدين به الكثير من البشر باختلاف مذاهبهم ودياناتهم، فهو منهج إنساني، يمثل الجانب الروحي للإنسان وهو طريق تحقيق السعادة والراحة النفسية. والتصوف الإسلامي هو الاتجاه المعنوي أو الحياة الروحية أو هو مجموع المعاني السامية في النفس والوجدان، يستند على الوحي القرآني والسنة النبوية.[2] يمكن وصف التصوف بكونه تجريد العمل لله تعالى والزهد في ملذات الدنيا وترك دواعي الشهرة والميل إلى التواضع[3]، وذلك لتحقيق الراحة النفسية والفوز بمرضاة الله تعالى.

ثانيا: خصوصية التصوف الإسلامي :

أجمع الصوفية على اختلاف طرقهم ومناهجهم على أن لباب التصوف هو ما ينكشف للصوفي من حقائق عرفانية وأنواع ربانية، من جهة الفتح الإلهي و الوهب الرحماني،نتيجة ملازمتهم أصول الطريق والتزامهم مختلف الآداب والأخلاق والعبادات والمجاهدات وكذا الأسفار الروحية والبدنية الشاقة، وتتميز هذه المعارف من صوفي إلى آخر لتتلون بتجربته الداخلية فيعرضها في نسق خاص.[4] هذا معناه أن جوهر التصوف يكمن في الكشف الصوفي وهو هبة ربانية يهبها الله تعالى المتصوف العارف بالله المقبل عليه محبة، وهو نتيجة مجاهدات و رياضات بدنية وروحية شاقة يسعى فيها الصوفي إلى السمو بروحه للوصول إلى أرقى المراتب، و التجربة الصوفية بهذا تكون تجربة خاصة ومختلفة من صوفي إلى آخر الشيء الذي ساهم في ثراء التصوف الإسلامي.

و المقصد الأسمى من التصوف هو بلوغ أعلى مراتب المعرفة بالله وأرقى درجات اليقين في التوجه إليه، ومن هنا فإن الغاية المعرفية لا تأتي إلا بعد مكابدة والبحث

---

[1] صهيب سعران،مقدمة في التصوف،دار المعرفة،دمشق،ط1، 1989 ، ص ص،6-9.

[2] المرجع نفسه،ص،9.

[3] صابر طميعة،الصوفية معتقدا ومسلكا،دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ط2، 1985،ص،19

[4] ينظر ليلى قراوزان ومحمد زمري،التصوف في مرآة المعاصرة،مجلة جامعة النجاح للأبحاث،المجلد27(3)، 2013،ص:476 .

المتواصل، لأنها إلهامات ما كان لها أن توجد إلا بأساس فكري سابق، قوامه فهم في معاني القرآن وأسرار الشريعة فجوهر التصوف هو استقامة المنهج،وقد ارتبطت المعرفة لدى الصوفي بالعلم الإلهي، ولذلك اختلف المنطوق الصوفي عن غيره، فشدد على الكتمان والصمت والرمز وبذلك عبر عن ذائقته الصوفية في أحوال وجدانية غيبية خاصة صنعت وحي تجاربه الفريدة، والصوفي لا يرجو من عبارته الفوز بالجنة والنجاة من النار، وإنما مبتغاه القرب من الحق عز وجل.[1]

من هنا نجد أن التصوف الإسلامي استمد قواعده و مبادئه من القرآن الكريم والشريعة الإسلامية، ولأنه تجربة خاصة اختلف من صوفي إلى آخر وهذا لم يلغي الهدف الأسمى للتصوف، فهو أعلى مراتب المعرفة بالله غايتها القرب من الذات الإلهية.

كما يسعى التصوف الإسلامي إلى معالجة الأساس التنظيري الأخلاقي وكانت العقيدة هي مصدر وحيهم وإلهامهم في استنباط قيم الأخلاق الفاضلة، وقد يسرت لهم المشاركة الأخلاقية السبيل إلى المشاركة الاجتماعية، بتفعيل المبدأ الأخلاقي (المؤمن مرآة المؤمن)، فاتخذوها معيارا لسلوكهم الاجتماعي، وكان على المريد أن يوسع حبه ليشمل كل الخلق، بالتخلص من الأنانية وحب التملك، وإلا فقد درجته الروحية وكيف له أن يقول ملكي وهو لا يعلم أن الله مالك كل شيء.[2] فهدف التصوف الأعلى هو تسوية التنظير الأخلاقي للمسلم والمكابدة من أجل استنباط القيم الأخلاقية الفاضلة.

و دعوة الصوفية للزهد في الدنيا لم يحمل في معناه دعوة للفقر وعدم امتلاك المال، فهم قالوا بعبارة صريحة: (ليس الزهد أن تترك الدنيا من يدك وهي في قلبك، بل الزهد أن تتركها من قلبك وهي في يدك) وهذا لإدراكهم أن الزاهد وإن بدا فقيرا فهو غني بخروج

[1] ينظر المرجع نفسه،ص ص: 477 و478 .

[2]ينظر آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة:محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006، ص ص:259-262.

الدنيا من قلبه وإن كانت في يده، أما الفقير فقد لا يكون زاهدا مع فقره لاستشرافه الدنيا وتعلق قلبه بها وانشغاله بحب زخرفها، فالزهد لدى الصوفية ليس فقر الجيب، بل هو خروج حب الدنيا من القلب، والفقر الحقيقي الذي عناه الصوفية هو الفقر من المادة بمعنى التجرد عنها نتيجة التجرد عن الدنيا، و التروحن المستمر حتى يرى في وجوده وعمله وماله فضلا من الله تعالى وامتنانا محضا.[1]

وإذا كان فلاسفة اليونان قد أفاضوا الحديث عن سياسة الذات، فإن الصوفية قد زادوا على تلك المبادئ ما يبني منهجهم في تربية النفس وتهذيبها والوصول بها إلى التخلق بأخلاق الذات العليا، و ما هذا التمثل الروحي لأسمائه وصفاته الجليلة إلا حلقة تفضي بالصوفي إلى تحقيق الكمال الإنساني والسمو الروحي بطريق الكشف والفناء.[2] فالحرية التي يدعو إليها التصوف الإسلامي هي حرية العبودية وحرية الروح في تمثل الأخلاق الفاضلة التي تفضي بها إلى قرب الله عز وجل، فيحقق الصوفي كماله الإنساني ويصبح بذلك هو ترجمان الذات الإلهية لتمثله بأسمائها وصفاتها.

وقد بني التصوف الإسلامي على أخلاق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهي الأخلاق الكبرى وهي جماع أخلاق الصوفية، لأنهم بلغوا بها مراتب الأحباء والأخلاء الأصفياء، ويحددها الجنيد بثمان خصال يلخصها في الاقتداء في السخاء بسيدنا إبراهيم عليه السلام لأنه بلغ أن ضحى بولده، وفي الرضا بسيدنا إسماعيل عليه السلام لأنه سلم لأمر الله، وفي الصبر بسيدنا أيوب عليه السلام لأنه صبر على بلائه بالدود، وفي كلام سيدنا زكريا عليه السلام للناس رمزا، وفي الغربة بسيدنا يحي عليه السلام الذي كان غريبا في وطنه غريبا في أهله، وفي السياحة بسيدنا عيسى عليه السلام لأنه كان في سياحته

---

[1] ينظر عبد الرحمان بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1962، ص:41.

[2] ينظر ليلى قراوزان ومحمد زمري،التصوف في مرآة المعاصرة،ص: 481.

من التجرد، حيث لم يكن يملك إلا وعاء ومشطا ألقاهما بعد أن رأى رجلا يشرب بحفنتيه، ورجلا يخلل شعره بأصابعه، وفي لبس الصوف بسيدنا موسى عليه السلام، وفي الفقر-الزهد- بسيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم.[1] فمقامات الصوفية وأحوالهم مستمدة من سنن الأنبياء عليهم السلام وأخلاقهم و التي استنبطها الصوفية من القرآن الكريم والسنة والأحاديث النبوية الشريفة.

فما نقصده بخصوصية الحياة الصوفية وتفردها يتوافق مع قدرة كل صوفي في خلق نموذجه الخاص المتميز عن غيره، وهذا ما يعود إلى طبيعة الأحوال التي ترد على الصوفي وتكوّن حياته الوجدانية الباطنية، والحال هو ما يحل بالقلوب، وهو كما يعرفه نجم الدين الكبرى هو زاد وشراب ومركب بها بتقوى السيار ويستعين في سفره المعنوي إلى مطلوبه الكلي، وهو قوة الروح أو القلب من باق إلى باق، وهو بمنزلة الجناحين للطير.[2] والحال ما وقع في قلب العبد من طرب أو حزن أو بسط أو قبض دون أن يقدر على رده، حين يأتي أو إعادته حين يغيب ولذلك اعتبرت الأحوال وهبية لا كسبية، فهي مواهب فائضة على العبد من ربه إما ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس، وإما نازلة من الحق امتنانا محضا، وإنما سميت أحوالا لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد، فمن الأحوال ما يبعث على السرور والبهجة والأنس ومنها ما يبعث على الحرارة والالتياع كأحوال الحب والشوق والوجد، فقد ظل التصوف قرين التعرض للهبات الحارقة والجمرات الصاعقة، فالوجد شعلة متأججة من نار العشق، وهي نار في القلب ينبعث منها لطلب الحق.[3]

[1] ينظر آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف،ص:20.

[2] ينظر نجم الدين الكبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق: يوسف زيدان،سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1963، ص ص: 185 و186.

[3] ينظر عبد الرزاق الكشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة مصر، ط1، 1992، ص ص: 52 و 306-318.

وجميع هذه اللواعج موطنها القلب باعتباره بيت الله، فاعتنوا بتصفيته وتزكيته وتطهيره استعداد الوقور المحبة الإلهية فيه، فهو يناظر بيوت الله في بنية الإنسان ، لذلك على ألا يسكن بيوت الله فيهم إلا هو سبحانه، فيقول تعالى في حديثه:(خلقت كل شيء بتوجه (كن)، إلا الإنسان فإني خلقته بيدي وجعلت قلبه فلك المحبة الذاتية).[1] هكذا خصت المحبة في الصوفية بموقف إلهي، فهي رقائق أنوار قلوب العارفين بالله ومسكنها القلوب المتلونة بتلوين كل محبوب ولا تقتصر المحبة على طرف واحد، فكما لها وُجهة قلبية حبية من الخلق إلى الحق، فإنها كذلك عروة ممتدة من الحق إلى الخلق.

ثالثا: قضية الحداثة في الفكر الغربي:

لم تلبث مسألة الحداثة الغربية أن تفاقمت وتطورت من مجرد قضية إلى مفهوم له مكانته في حقل المفاهيم الغامضة في بنية الفكر الغربي الذي أنتجه، ليشتد هذا الغموض في الثقافة العربية ويأخذ مداه فيكون إشكالية فكرية رؤية وإبداعا وتلقيا، قابلا للرفض والقبول، فالحداثة مشروع ضخم مرتبط بالفكر الغربي وتعبيرا صادقا عن قيمه وتصوراته وكانت نتيجة التطورات التي طالت الذهنية الغربية وهذا ما أضفى عليه مشروعية وشرعية قوية لكونها لصيقة بديناميكية المجتمع الغربي منادية بفلسفة التنوير التي تعطي الأولوية القصوى للعقل، فالحداثة تعمل على تطوير طرائق وأساليب المعرفة قوامها الانتقال من المعرفة التأملية إلى المعرفة العقلية، فالأولى انطباعية والثانية قائمة على إعمال العقل.

من العسير تطويق مفهوم الحداثة وضبط مكوناته، فهي ظهور ملامح المجتمع البرجوازي الغربي في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية، وصناعيا تتمثل في ارتفاع مستوى التقنية في الإنتاج، فالمجتمع الحداثي هو مجتمع اقتصادي، صاحبها انتقال

[1] ينظر عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976، ص ص:56 و176.

تدريجي في احتكار السلطة في التكتل الطبقي التدريجي، وما يهم هنا هو الحداثة الفكرية العاملة على إحلال مبدأ المعقولية في ميدان الطبيعة.[1]

يرى عبد السلام المسدي أن مصطلح الحداثة ظهر في أوله للتمييز والفصل بين فترتين زمنيتين جسدهما الصراع بين القديم والحديث، مع التأكيد على القطيعة مع الفترة الماضية بدخول عصر النهضة والتجديد، فالحداثة تسعى إلى تجاوز الواقع المعاش ورفض القيم التقليدية، وإعمال الفكر بطريقة مستمرة للتطلع نحو الجديد، فهي موقف معارض للثقافات التقليدية.[2] الحداثة موقف شائك ومعقد، وقد أثار جدل كبير في صفوف الباحثين وذلك لصعوبة حصره في مجال ضيق.

يرى بعض النقاد أن مفتاح الحداثة موجودة في التغيرات التي تحدث في الوعي والواقع حيث يمكن وصفها تمجيدا أو إقرار بالوعي -العقل- باعتباره قوة في حد ذاته.[3] فهي عبارة عن طوفان معرفي وحضاري قوي تدعو إلى التحرير من قيود الميتافيزيقا التي سيطرت على الفكر الغربي ردحا من الزمن، فهي حالة تعمل على وعي الواقع ونقده وربما العمل على تغييره، فهي دعوة لتغليب العقل على الميتافيزيقا واعتباره حقيقة منزهة. الحداثة الفكرية وهي التي لا تكف عن محاسبة نتائجها بأساليب تعتمد على مقاييس العقل والعلم، ذلك أن الفكر الفلسفي الغربي منذ ديكارت استبعد كل الملكات الإنسانية الأخرى من أهواء وخيال واعتبرها مصدر خطأ وعنصر مشوش عن المعرفة الحقة.[4]

[1] محمد سبيلا، مدارات الحداثة،الشبكة العربية للأبحاث، بيروت لبنان،ط1 ،2009 ،ص ص، 123-128.

[2] عبد السلام المسدي،الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب،ط3 ،دت، ص، 17.

[3] جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط1، 2008، ص، 403

[4] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص ص: 107و108

يطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم ويغطي مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدبية.[1]

الحداثة هي مرادفة للفكر الغربي وتعبيرا عنه، فهي نمط حياتي يقوم على أساس التغيير والابتكار، وترتكز الحداثة على مرتكزين هما الثورة ضد الميتافيزيقا وترسيخ مركزية العقل، وهي تعنى بالتجديد والإبداع و تقوم على لوعي الفردي المتحرر، مهدت فلسفة التنوير للحداثة التي تعد تحولا على مستوى الفلسفة والعلوم وقد ارتكزت في أسسها على أفكار ديكارت الذي يمثل الأب الحقيقي للفلسفة الحديثة والمؤسس الشرعي للذاتية الغربية.

وتقول "خالدة سعيد":(تمثلت الحداثة الأوروبية منذ بداياتها في الصراع مع المؤسسات الدينية وقوانين الكنيسة والتقاليد الاجتماعية والمفهومات الموروثة، ثم في مرحلة متأخرة مع التقاليد الأدبية لصالح مبادئ الحرية والفردية والابتكار والعفوية).[2]

رابعا: الخلفية الفلسفية للحداثة الغربية:

الحداثة هي حركة ولدت داخل التراث الأوروبي، وارتبط ظهورها بوضع تاريخي معين، يعد بمثابة الأصل الذي لا غنى عنه، هذا الارتباط الوثيق بين مصطلح الحداثة والظروف التي أفرزته يجعل كل اقتباس أو نقل لهذا المصطلح خارج أرض النشأة مخاطرة قد تجر صاحبها إلى الوقوع في فخ التبعية الفكرية.[3] فيما معناه أن الحداثة الغربية كانت نتيجة تطورات وتغيرات طرأت على الذهنية الغربية في زمن معين وطبقا لمعايير فكرية

[1] ألان تورين، نقد الحداثة،تر:أنور مغيث،المجلس الأعلى للثقافة،1997 ،ص،16.

[2] خالدة سعيد، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، مجلد 4، عدد 3، 1984، ص: 27 .

[3] ينظر عبد الغاني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 2005، ص: 17.

محددة وخاصة بالثقافة الغربية وحدها. بداية نجد فلسفة "ديكارت" التي تعنى بالذات العارفة، والتي تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف؛ فيعدها ديكارت من العلوم الأكثر يقينا وطريقة طلبها تعتمد على الحدس البديهي والاستنباط الضروري. فديكارت في رؤيته سبق الماهية على الوجود ويؤكد في هذا الإطار مبينا خلاصة قضية منهجه بقوله :(إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جدية، و البحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها، وجب علينا أن نتخلص من أحكامنا السابقة، و أن تحرص على طرح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل ذلك ريثما تنكشف لنا صحتها ، لعدم إعادة النظر فيها، و ينبغي أيضا أن نراجع بأذهاننا من تصورات وأن لا نصدق منها إلا التصورات التي ندركها في وضوح و تميز، بهذه الطريقة نعرف أننا موجودون، باعتبار أن طبيعتنا هي التفكير، و نعرف في الوقت نفسه وجود إله يمكن أن نعتمد عليه، و بعد أن ننظر في صفاته و نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعا نظرا إلى أنه هو علتها).[1] هذا ما يكشف لنا عن روح فلسفة ديكارت ومنهجيتها التي تريد التخلص من شوائب الأحكام المتعلقة بالذهن، و مراجعة ما يحمله الذهن من أفكار ومراجعة نقدية.

يعلق "عثمان أمين" أحد أنصار الديكارتية على مبدأ الكوجيتو الديكارتي القائل: (أنا أفكر، فأنا إذن موجود)،هذا هو مبدأ الكوجيتو المشهور الذي جعله ديكارت نقطة انطلاق للميتافيزيقا الحقة، الذي يستخرج منه سلسلة بديعة من النتائج، و أولها أن الإنسان يفكر وأنه موجود من حيث أنه يفكر، وهذه الحقيقة إنما ندركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر الواعي المنتبه هي نظرة ذهنية لحظية، بلغت من الوضوح مبلغا يزول معه كل شيء،فهي حدس عقلني، أو رؤية ذهنية سريعة، ليست قياسا يتم في زمان، و لا

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية (إشكالية التكون و التمركز حول الذات)، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط1، 1997، ص، 75.

استدلالا منطقيـا يتـدرج من المبادئ إلى المطالب، كما يقـول الفلاسفة العرب... و النفس مستقلة عن الجسم...و استخلص أن جوهر النفس هو الفكر و أن جوهر الإله هو الكمال، وأن جوهر الجسم هو الامتداد،و بذلك سار الفيلسوف من النفس إلى الله مباشرة وبغير واسطة، و لم يرد أن تكون معرفتنا بوجود الله عن طريق العالم كما فعل سابقيه من اللاهوتيين بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة بوجود الله هي التي تعتمد إلى وجود الله سندا لها...و على هذا الأساس أقام ديكارت أدلة ثالثة:أدقها الدليل الأنطولوجي وهو دليل لاهوتي وضعه القديس "أنسلم" قبل ديكارت.[1]

نجد أن فلسفة ديكارت هدمت مذهب أرسطو وكذا علم العصر-الوسيط و بالمقابل ساندت سلطان العقل الناضج و أيدت قضية الحرية، وهيئت النفوس للثورة الإنسانية الكبرى. فهي فلسفة العقل الفاتح لآفاق المعرفة، والعلم أمام الإنسان، غازيا بنوره كلا من عالم السماء و الأرض، و المطلع على فلسفته يطيل التأمل حتما عند عنصران أو لنقل أمران هما: الثقة بالعلي الحكيم ، و الثقة بالعقل البصير المستنير. من خلال هذه المركزية الجديدة أعطى ديكارت دفعة قوية للفلسفة في تحولاتها القادمة من حيث بداية التفكير، و مركزيته للإنسان و وجوده، فقد استطاع ديكارت أن يهشم جزء أساسيا من الصخرة التي تستند إليها حقيقة العالم ضمن بناء مع كل المعارف والحقائق والمسلمات الصامتة و الثابتة التي لا تتزعزع من مكانها مع الأجيال العلمية المبدعة ضمن عصره.

يعتبر "هيدغر" (كانط) مؤسس الحداثة الفلسفية، الأمر الذي يتطرق إليه "فوكو" معتبرا "كانط "هو عتبة الحداثة،فهو في رأي "ميشال فوكو" جعل الإنسان محط اهتمام الفلسفة لأن الحداثة في رأيه بدأت عندما أصبح الإنسان وحدة تتشكل من عنصرين: التجريبي والمعرفي .[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص،78.

[2] أنظر، محمد سبيلا، الحداثة و ما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط1، ص ص، 22-26.

أما عند "هابرماس" فإن "كانط" و فلسفته تمثل مرآة الحداثة، "فكانط"لم يفهم الحداثة كما هي، بل إن سمات عصره تنعكس على فلسفته، فهي مرآة لديناميكية الحداثة من زاوية، ومن زاوية أخرى يعتبر في نظره الأول البعيد لما بعد الحداثة، و تمييز "كانط"بين العقل والذهن في رأي هابرماس هو منطلق لنقد التصور الذاتي الصرف للعقل، بمعنى أنه نقد للعقل الأداتي البارد و المنشئ، فالنقد الذاتي للعقل والذاتية، الذي عد شيء جديد كليا عند "نيتشه" كان في الواقع موجود قبل هذا عند كانط[1]

يمكن القول بأن "كانط" "كسقراط" و "ديكارت"يؤلف نقطة تحول في تاريخ الفكر البشري، فقد غير وجهة نظر الإنسان في طبيعة المعرفة و الوجود و لله، فإذا كان سقراط يشطر الفلسفة اليونانية إلى ما قبله وإلى ما بعده، فإن كانط يشطر الفلسفة الحديثة إلى ما بعده و إلى ما قبله، وهكذا انتهى إلى القول بأن نهاية القرن الثامن عشر شهد تربع الفكر الفلسفي الكانطي على ذروة الفكر الفلسفي عامة، محققا مشروع التركيب بين مغالاة كل من العقلانية الديكارتية والتجريبية، أي دمج معطيات هذه بتلك والخروج بتركيب جديد، بوصفها فلسفة عقلية جديدة.

خامسا: نقد الحداثة الغربية:

لقد فقدت الحداثة قدرتها على تحرير الإنسان بعد أن أدت دورها التاريخي، وفي هذا السياق يقول "تورين": (بقدر ما تنتصر الحداثة بقدر ما تفقد قدرتها على التحرير، إن دعوة التنوير مؤثرة عندما يكون العالم غارقا في الظلام والجهل والعبودية)[2]. يشرح لنا "تورين" هذه الإشكالية، إشكالية التحرير والعبودية فيما بين عصر التقاليد وعصر الحداثة فيقول: "كنا نعيش في الصمت صرنا نعيش في الضجيج، كنا معزولين فصرنا ضائعين وسط الزحام، كنا نتسلم قليلا من الرسائل والآن تنهمر علينا كوابل من نار، لقد

[1] ينظر المرجع نفسه، ص ص،22-28 .

[2] ينظر ألان تورين،نقد الحداثة، ص، 129.

انتزعتنا الحداثة من الحدود الضيقة للثقافة التقليدية المحلية التي كنا نحياها وألقت بنا في جحيم الحرية الفردية، لقد ناضلنا ضد نظم الحكم القديمة الفاسدة وميراثها، أما في القرن العشرين فضد الأنظمة الجديدة والمجتمع الجديد والإنسان الجديد [1]. لم يلبث النسق المعرفي المادي للحداثة أن أفرز تساؤلات عميقة آلت بها إلى ما بعد الحداثة التي فككت الإنسان، و أنكرت مركزيته و أسلمته إلى العدمية، فبعد تراجع الجوهر الإنساني لصالح الآلة و السوق والقوة، على يد الحداثة تم اختزاله إلى شيء أحادي البعد(جسد، جنس) على يد ما بعد الحداثة.

جاءت ما بعد الحداثة لتحطم المقولات المركزية التي هيمنت على الفكر الغربي، فعصر ما بعد الحداثة في نظر ليوتار لا يحفل بالنظريات الكبرى ولا تعترف بكلية وشمولية الخطاب. ترتبط فلسفة ما بعد الحداثة بالتقويض الذي يعتبر ثورة شرسة على الميتافيزيقا الغربية المتمركزة حول اللوغوس والمطلقات والحتميات، كما يسعى إلى قلب أولوية المنطق على البلاغة ويؤمن بالتشظي والتجزؤ، فما بعد الحداثة دعوة إلى تغييب المتعالي والمطلق.أحدثت ما بعد الحداثة تغيرات في اللغة و الهوية والتفكير العقلي مستخدمة و التشكيك في كل معرفة قبلية، ومستبيحة لكل ما هو مقدس لتعم فلسفة الفوضى والعدمية،حيث تميزت بقوة التحرر من قيود التمركز والانفكاك عن ما هو متعارف.

سادسا: مقولة التصوف الإسلامي بديل للفكر الحداثي:

مما يؤسف له في علاقة الحداثة بالتصوف، هو إلصاق مقولات تسيء بسمعة التصوف الإسلامي، يرى بعض الباحثين في التصوف الإسلامي البديل الروحي في الرد على التنظيمات الدينية المتطرفة والتي فجرت الرأي العام ضد الإسلام، وهو بالتالي بمثابة الحامي لمستقبل البشرية من أخطار الحداثة، فمقصد التصوف هو تحرير الروح الإنسانية من قيود المادية ورغباتها والسمو بها إلى عالم ملئ بالجمال و اللذائذ

[1] ينظر المرجع نفسه، ص، 129 .

المعنوية حتى تتصل بالأمثل.[1]

حيث نجد أدونيس مثلا يقول:(تجاوز الواقع أو ما يمكن أن نسميه اللاعقلانية، اللاعقلانية تعني الثورة على قوانين المعرفة العقلية، وعلى المنطق والشريعة من حيث هي أحكام تقليدية تعنى بالظاهر...هذه الثورة تعنى بالمقابل بالتوكيد على الباطن، أي على الحقيقة مقابل الشريعة، وتعني الخلاص من المقدس والمحرم، وإباحة كل شيء للحرية، الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الإنسان والتصوف ذوب ثبات الإلوهية، جعله حركة في النفس، في أغوارها أزال الحجز بينه وبين الإنسان، وبهذا المعنى قتله(أي الله) وأعطى للإنسان طاقاته، المتصوف يحيا في سكر يسكر بدوره العالم، وهذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو الله واحدا، صارت المعجزة تتحرك بين يديه).[2] فقد قامت الحداثة من نقل البشرية من مرحلة التفكير الخرافي والميتافيزيقي إلى مرحلة التفكير العلمي العقلاني، وقد عملت على القضاء على الشعور الديني ونشر الفراغ الروحي وترسيخ التفكير المادي للإنسان، كان لابد من البحث عن ما يعيد الهوية الإنسانية والحياة وذلك من خلال الدعوة للتصوف، فالجهاد الأكبر للصوفي هو في مواجهة العدو الداخلي المتمثل في "الهوى"، أي الإغراءات الدنيوية المادية، ولكن إلى أي مدى يمكن الأخذ بهذا الرأي؟ وهل يمكن اعتبار التصوف الإسلامي تيار ما بعد حداثي بديلا عن الفكر الحداثي ؟.

مما سبق نجد أن النسق المعرفي المادي الذي دعت إليه الحداثة أفرز تساؤلات

---

[1] صهيب سعران ، مقدمة في التصوف، ص،19.

[2] ينظر عوض القرني، الحداثة في ميزان إسلامي، http://vb.arabsgate.com نقلا عن ليلى قراوزان ومحمد زمري،التصوف في مرآة المعاصرة،ص: 488.

معرفية مصيرية آلت إلى دعوة بقطيعة فكرية مع المركزية العقلانية المتمثلة في الحداثة ونبذها، وهذا هو الأساس الذي قامت عليه ما بعد الحداثة التي عملت على تكريس العبثية والفوضوية والعدمية ، وتجعل من الإنسان كائنا عبثيا لا قيمة له في هذا الكون المغيب، يعيش حياة الغرابة والشذوذ والسخرية والمفارقة، و يتشظى أنطولوجيا في هذا العالم.

يُقدم التصوف الحكمة المتراكمة التي نُقلت عبر القرون والتي يستطيع المرء بمساعدتها أن يتقدم نحو عقلية متحولة، وحب أعمق، وصفات شخصية إيجابية، وشجاعة للعمل من أجل إصلاح المجتمع. ويوفر البرنامج الروحي الذي يقدمه التصوف قاعدةً راسخة لتطهير الدراسة العلمية العصرية من النواقص الأخلاقية والمحددات الوضعية، وبذلك نستطيع التوفيق بين العلم وما هو إنساني، وبين القيم العلمية والقيم الإنسانية، وبين المنظور العلمي والمنظور الديني للحياة، وبين العلوم الغربية من جانب، والإيمان والأخلاق الشرقية من جانب آخر. وهذه هي التحديات والصعوبات التي تواجه العلماء والمربين وعلماء الاجتماع أو الاتصال في أيامنا هذه.

فما اشتمل عليه باب الفضيلة لدى الصوفية الإسلامية يصب فيما يعرف بأدب السلوك ، وهو مسلك يقوم على التزام حدود الشرع ومراقبة الله كما ينبغي سرا وعلنا.[1]

من هنا لا يمكن اعتبار التصوف بمفهومه الإسلامي بديل للحداثة فهو ليس تيارا ما بعد حداثي، فما تدعو إليه الذهنية الغربية اليوم من روحانيات و عرفانيات تبتعد عن روحانية المعرفة الصوفية، فكما كرست الحداثة المركزية العقلية دعت ما بعد الحداثة إلى اللا عقل واللاوعي والجنون، وذلك بتخطي حدود العقل والتوحيد والعيش بلا قيود، فهي دعوة إلى استنزاف الطاقة الغريزية للإنسان وإباحة اللذات والمتعة الجنسية دون ضوابط أو قوانين ، فهي دعوة إلى حرية زائفة تعمل على خرق القوانين والضوابط

[1] ينظر مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، 1983، ص: 06.

الإنسانية، وإطلاق العنان للغريزة داخل الإنسان.

هذا ما لا نجده في التصوف الإسلامي الذي يقوم في جوهره على الفكر الإسلامي، حيث القرآن والسنة النبوية هما التربة الخصبة التي بذر التصوف عليها بذوره الروحية، فهو يسعى إلى اقتصاد الطاقات الروحية والدعوة إلى سمو وارتقاء الروح وتخلصها من الملذات الدنية بما فيها الغريزية، فالتصوف بمعناه الإسلامي يسعى إلى تحقيق السعادة الروحية بالعبودية الإلهية واتحاد الروح بالحق وليس بالابتعاد عن الله وفعل ما يخالف الضوابط الدينية.

التصوف هو طريق تطوعي يسلكه المؤمن مُتسلحًا بالفضيلة والسلوك القويم ليصل إلى حالة بحيث يتخلى عن إرادته الشخصية ويسعى فقط إلى تنفيذ إرادة الله. ويرى العديد من الصوفيين أن هذا "الطريق" هو إدراك الحكمة الأزلية للقلب الذي هو الطريق الآمن الوحيد للوصول إلى المعرفة والحقيقة الأزلية والبصيرة الحقيقية، وهذا الأسلوب عكس ما تدعو إليه الحداثة وما بعدها.

التصوف الإسلامي لا يدعو إلى التحرر بل هو دال على العبودية لله تعالى والحرية التي تتأتى فيه إنما هي دلالة على التوسع في الأخلاق وحرية الانتقال بين الفضائل، فها هو الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي يوضح معنى الفقر والعبودية في قوله:(كن فقيرا من الله كما أنت فقير إليه، ومعنى فقرك من الله أن لا يشم منك رائحة من روائح الربوبية بل العبودية المحضة، كما أنه ليس في جناب الحق شيء من العبودية، ويستحيل ذلك عليه فهو رب محض فكن أنت عبدا محضا، فكن مع الله بقيمتك لا بعينك، فإن عينك عليه روائح الربوبية بما خلقك عليه من الصورة فتتصرف بالدعوى، وقيمتك ليست كذلك).[1] هذا يوضح فكرة حرية العبودية وينفي فكرة وحدة الخالق

[1] محي الدين ابن عربي، الوصايا، دار الإيمان، دمشق سورية، ط2، 1988ص،124.

بالمخلوق، وهذا الجمع بين الأضداد (الحرية، العبودية) هو جمع بين ظاهر وباطن، فإن كان الصوفية يظهرون الحرية في ابتهالاتهم ومعتقداتهم ففي بوطنهم عبودية لله الحق في افتقار وتسليم كامل.

هـذه المسـائل الحاسـمة في السـلوك الصـوفي الإسـلامي مثـل (الإرادة والحريـة والاختيار) تختلف عن ما هو موجود في الفلسفة الغربية والأفكار الوجودية، ونفي الحرية عن الصوفي لا يعني الاسترقاق والعبودية، لأنه يجد يحدد علاقته مع الوجود البشري ولا يربط مسائله مع العالم الطبيعي فالعلاقة المحورية قائمة بين الوجود الصوفي والوجود الإلهي، إذن فهي وجودية لاهوتية، وإذا استثنينا هذا البعد فإن الوفي مخلوق بشري لا يختلف عن غيره من الناس من حيث كونه يعيش إنسانيته بامتياز بتخطي الجانب الحيواني وتهذيب الغرائز والشهوات النفسية.[1]

فالتحرر الذي يمجده التصوف الإسلامي غير التحرر الذي تدعو إليه ما بعد الحداثة الغربية، فالتحرر الصوفي هو حرية استرقاق حرية عن كل شيء سوى الله سبحانه وتعالى، وتحقيق هذه الحرية الإرادية يتعين في العبودية لله لا الابتعاد عنه وقطع الصلة به والعيش في العبثية والفوضى المطلقة، فالتصوف هو دعوة صريحة لمجاهدة النفس والشهوات والملذات الدونية الدنيوية والرغبات المتدنية، والسمو بالروح إلى الفضائل والقيم، الأمر الذي يرفضه الفكر ما بعد الحداثي الداعي للعدمية والتشظي وإتباع الأهواء والشهوات، والعيش بلا قيم ولا فضائل.

الخلاصة:

نخلص إلى عدم إمكانية جعل التصوف الإسلامي الناشئ في بيئة الثقافة الإسلامية بديلا للحداثة الغربية ولا جعله تيارا ما بعد حداثي، فلكل بيئته الخاصة التي نشأ فيها

[1] ليلى قراوزان ومحمد زمري،التصوف في مرآة المعاصرة، ص،476.

وتبنى أسسها، ولكل تطورات ذهنية أدت إلى ظهوره، فالذهنية الغربية التي أدت إلى نشأة كل من الحداثة وما بعد الحداثة، تختلف جذريا عن الذهنية العربية الإسلامية التي أدت إلى نشأة التصوف .

فأسلوب الحياة الذي تقترحه الحداثة وما بعدها يتعارض مع بعض ثوابت الفكر الديني والمصطلح العام للمبادئ العقدية والأخلاقية المستقاة من الأديان، ويقدم بدلًا منها أفكارًا أخرى مثل البحث عن استقلالية الفرد التي نتجت بدورها عن مجموعة من القيم الاجتماعية تؤكد التغيير بدلًا من الثبات، والكمّ بدلًا من الكيف، وتفضل الإنتاج الفعال، والسلطة، والربح على التعاطف مع القيم أو المهن التقليدية في الساحات العامة والخاصة.

بينما يشتغل التصوف بشكل أساسي على إصلاح النفس وتهذيبها وتزكيتها، وعلى عكس المعتقدات التقليدية للتيارات السلفية السنية والشيعية الساعية لبسط نفوذها على الآخرين وإخضاعهم لـ"شرع الله" وفق تصورهم، الجهاد الأكبر للصوفي هو في مواجهة العدو الداخلي "الهوى"، أي الإغراءات الدنيوية المادية التي تحجب قلب المتصوف عن الله. لذلك، لا يعتقد الصوفي بأن عليه أن يعيش في "دولة الله" حتى يكون مؤمناً صالحاً، إنما يقيم دولة الله في قلبه أينما حل على أرضه، ويسعى لنشر الخير والعدل بمعزل عن ظاهر الفقه والشريعة.

التصـوف في مـيزان الحـداثة
(قراءة في موقف محمد عابد الجابري)

بقلم

محمد بن عمارة   أ. د/ نور الدين دحماني

جامعة عبد الحميد ابن باديس ـ مستغانم

mohamed27benamara@gmail.com

المقدمة

إنّ مشاريع نقد التراث المتبلورة في حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم، تؤشر على توجه فكري متشبع بروح فلسفة الأنوار، إذْ منذ أواخر القرن التاسع عشر والمفكرون النهضويون يعملون على تقويم وتقييم التراث العربي بصفة عامة والإسلامي بصفة خاصة في ضوء المناهج الحداثية المعاصرة، وتحليل الآليات العقلية التي عرفها النظام العربي، وتشريح خطاباته المعرفية للوقوف على أبعادها وإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية. ويعتبر التراث الصوفي من أهم القضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر، وذلك من خلال محاولة مناقشة مفاهيمه ومصطلحاته، ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية ، وجاء هذا الاهتمام نظراً لمكانة التصوف في البنية التركيبية للثقافة العربية معرفياً وفكرياً ونسقياً، وفي ضوء هذه الأهمية انبرى ثلةٌ من المفكرين بتقويم التراث الصوفي وتفكيك خطابه المعرفي، ومحاورته في ضوء ما أفرزته الحداثة الغربية من مناهج قرائية، بغيّة إعادة بناء مفاهيمه وتأسيس أفكاره على أسس تنويرية تساعد على نهضة المجتمعات العربية من خلال مساءلة الحاضر للماضي.

وعلى الرغم من تعدد القراءات والمقاربات المنهجية في التعامل مع التراث الصوفي، تُعد مقاربة محمد عابد الجابري من أبرز القراءات التي تناولت المعرفة الصوفية بمناهج حداثية تتسم بالوعي في الممارسة والتفكيك، محاولاً من خلالها تحديد موقع المعرفة

الصوفية ضمن الأطر المعرفية الأخرى كما حدّدها، والمتمثلة في المعرفة البيانية (القرآن والحديث) والمعرفة البرهانية (الفلاسفة المسلمون)، مع رصد الأبعاد الإيديولوجية التي تحكمت في بناء والخطاب الصوفي من الخارج ، أي تلك السياقات التي شكلت الخطاب الصوفي، ولاسيما مصطلح التصوف السني الذي قام بتفكيكه وإعطاءه أبعاد إيديولوجيه.

وعلى ضوء الاشكالية التي عرضتها الهيئة المنظمة للملتقى جاءت هذه الورقة البحثية لتجيب على جملة من الأسئلة تتمثل في:

ما هو مفهوم الحداثة في الدراسات العربية المعاصرة. ؟ وكيف قُرِء مصطلح التصوف في ضوء الحداثة. ؟

وكيف قرأ محمد عابد الجابري التراث الصوفي بصفة عامة. ؟ وما هي العُدّة المنهجية المسخرة في هذه القراءة. ؟ وما هي خصوصيات هذه القراءة، ومميزاتها االمعرفية والمنهجية. ؟

تلكم هي الأسئلة التي سف نحاول الإجابة عنها في ورفتنا هاته.

1.مفهوم الحداثة في الدراسات العربية المعاصرة.

شغلت الحداثة la modernité ولا تزال، مساحات واسعة في خطابات الفكر العربي المعاصر، فأُعطِيَت دلالات ومعاني للمفهوم تصل إلى حدّ التداخل والتناقص، نظراً للعوامل الإيديولوجية التي ساهمت في بلورة دلالة المصطلح، وصعوبة التعامل مع السياقات التاريخية المنتجة لهذا المصطلح والمرتبطة بخصوصية المجتمعات الأوروبية، الأمر الذي أدخل العقل العربي في سجال معرفي بين مجموعة من المفكرين اختلفوا في بناء مفهوم موّحد للحداثة.

ومن هذا المنطلق ، انخرط الفكر العربي المعاصر في مساءلة نقدية للحداثة فهماً وتأويلاً، وضمن هذا الإطار نلتمس تلك التعددية عند بعض المفكرين من أمثال **محمد أركون** الذي عرّفها قائلاً: «**الحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف**

للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع، فالحداثة التي نقصدها هي ليست زمنية أو لزامية»[1]. فالحداثة عند محمد أركون هي موقف يتخذه الإنسان العاقل تُجاه القضايا المعرفية المطروحة في واقعه المُعاش، وذلك من خلال إعمال النظر العقلي في الموجودات في سبيل الوصول إلى الحقائق العلمية والكونية وحتى الإلهية، مع العمل على الخروج من الوصاية التاريخية التي قُرضت على العقل الإنساني. كما أنّ الحداثة الأركونية هي حداثة زمنية مرتبطة بسياقات كل عصر، وبذلك يمكن الحديث عن وجود حداثات قائمة على خصوصية المجتمعات والأزمنة.

أمّا عبد الله العروي يتناول الحداثة من منظور نهضوي شمولي يُعرفها من خلاله قائلاً: **«الحداثة هي ثورة إقتصادية، وثورة علمية مبنية على الملاحظة والتجربة، وإصلاح ديني موجه ضدّ الكنيسة واحتكارها التأويل للمقدس، وثورة فكرية تعتمد أساسا على العقل.»**[2] فالحداثة في فكر عبد الله العروي هي عبارة عن مجموعة من المبادئ تتشكل وتتظافر فيما بينها لتنتج نهضة شاملة ومتماسكة، لتمس بذلك جميع خطابات العلم والمعرفة. هذا ونجد عبد العروي يرفض الوعي التجزيئي أو الانتقائي للحداثة، ويدعو إلى حداثة متكاملة تمس جميع القطاعات المعرفية والاقتصادية والصناعية والسياسية والفلسفية والدينية.

أماّ أدونيس فيعرّف الحداثة قائلاً: **«فالحداثة تعني التغاير والخروج عن النمطية، والرغبة في خلق المغاير.»**[3] وبهذا تقترن الحداثة لدى أدونيس بالتحرر من مختلف

[1] محمد أركون، تحديث وليس حداثة، تر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العلي، دار توبقال للنشر، ط، 3، 2008، المغرب، ص 105/104

[2] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العلي، الحداثة وانتقاداتها (نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي)، دلر توبقال للنشر، ط،2 المغرب، 2006، ص92

[3] أدونيس، فاتحة لنهايات القرن – بيانات من أجل ثقافة عربية– ، دار العودة، بيروت(لبنان)، ط،1، 1980، ص 244

المعوقات التي قد تُشكل عقبة أمام تقدم الإنسانية، وفي تعريف آخر نجده يُعطيها أبعاداً ثورية مرتبط بالتغيير والتمرّد فيقول: «**الحداثة رؤية جديدة وهي جوهرياً رؤيا تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن واحتجاج على السائد في المجتمع، وما تتطلبه حركته العميقة التغيرية من البنى التي تستجيب لها وتتلاءم معها.**»[1] فالحداثة هي حركة تجاوز مستمرة، رافضة للاستقرار والإستكانة والمهادنة، فالحداثي هو الذي يخالف السائد، ويثور على الثابت، ويسعى إلى عدم الإنخراط فيما هو متاح والبحث عمّا هو متغير. فالحداثة هي فعل واعٍ يتسم بالشك والاحتجاج والرفض، مع العلم أنها غير مرتبطة بزمن معيّن، فما هو حداثي اليوم قد يكون مرفوضاً في الغد.

وإذا كانت الحداثة عند أركون والعروي وأدونيس تحمل طابع الثورة والتغيير والانسلاخ والتجديد، فإنّ الجابري يُقدم لنا رؤية مغاير لما قدّمه هؤلاء، رؤية تتسم بالوعي والعمق والتريث في تقديم الحداثة إذ يقول في هذا الصدد: «**فالحداثة في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما، نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي**»[2]

من خلال هذا النص يتضح لنا أنّ الحداثة في فكر الجابري لا تعني القطيعة مع التراث بقدر ما تعني إعادة إنتاجه ومحاورته ومساءلته والتواصل معه في ضوء ما أفرزته المناهج الحداثية، فالقطيعة مع التراث في نظر الجابري هي فعل حداثي متطرف، لا يختلف كثيراً عن القراءات المتشدّدة للتراث والتي تدعي الإطلاق في تملّك الحقيقة، ولذلك يجب خلق

---

[1] عبد الله محمد الغدامي، تهافت النقد وقراءة التنميط واقصر، مجلة نزوة، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان، ع،32، 2009، ص9

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة - دراسات ومناقشات – مركز دراسات الوحدة العربية، ط، 1، 1991، بيروت، لبنان، ص15

حداثة عربية واعية «**تنطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير من الداخل**»[1] فالجابري يسعى من خلال هذا النص إلى تقديم حداثة مرجعيتها الثقافة العربية، تراعي الخصوصيات المكونة لهذه الثقافة، فلا سبيل إلى بناء حداثة وعقلانية إلا من داخل المعطى التراثي، أمّا تلك الإسقاطات المباشرة لمفاهيم الحداثة على التراث العربي تُعدّ من الأخطاء المنهجية التي يجب الحذر منها، فالحداثة الغربية، وعلى الرغم من أنها اكتسبت صفة العالمية، إلاّ أنه لا يمكن لها أن تنتظم داخل معطيات الثقافة العربية لاعتبارات تاريخية وسياقية.

2. مفهوم التصوف في الدراسات العربية الحداثية.

ما يُثير الاستغراب في مفهوم التصوف المعاصر، هو ذلك الاختلاف الكبير بين الحداثيين المعاصرين في صياغة مفهوم للتصوف وتقييمهم المتعدد للتجربة الصوفية، فمنهم من يعتبرها الحل الأمثل لمزالق التطرف والتشدّد نظراً لرحابة الرؤية الصوفية، في حين رأى آخرون أنّ التصوف هو تجربة معادية للمعرفة العلمية العقلية البرهانية ويدعو إلى معرفة نابعة عن خرافات غير مؤسسة على النظر العلمي الاستدلالي، أمّا فريق آخر ذهب يسيء إلى سمعة التصوف بمفاهيم دخيلة على التجربة الصوفية مستوردة من الحداثة الغربية. يتقدّمهم في ذلك أدونيس الذي عرّف التصوف مستنداً إلى الحداثة بقوله: «**والتصوف هو تجاوز الواقع، أو ما يمكن أن نسميه باللاعقلانية، واللاعقلانية تعني الثورة على قوانين المعرفة العقلية، وعلى المنطق، وعلى الشريعة، من حيث هي أحكام تقليدية تُعنى بالظاهر... هذه الثورة تعني بالمقابل التوكيد على الباطن، أي على الحقيقة مقابل الشريعة، وتعني الخلاص من المقدس والمحرم، وإباحة كلّ شيء للحرية، فالله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن**

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص16

الإنسان، التصوف ذوّب ثبات الألوهية، جعله حركة في النفس، في أغوارها، أزال الحاجز بينه وبين الإنسان...المتصوف يحيا في سكره، وهذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو الله واحد.»[1] إنّ هذا الفهم الجديد للتصوف في ضوء مبادئ الحداثة، هو في حقيقة الأمر يسعى إلى إنشاء وإيجاد واقع فكري جديد منفصل ومقطوع عن ذاكرة الأمة في تصوفها الأصلي النقي المتسامح في مبادئه والسمح في رؤيته، فالتصوف الذي يقدمه أدونيس هو تصوف غربي مسيحي في جوهره منقطع نهائياً عن التصوف العربي الإسلامي الأصيل، لأن التصوف الإسلامي على عكس ما يروج له أدونيس إلتزم منذ نشأته بثوابت الإسلام العامة من كتاب وسنة، ولعل التسامح الذي أبان عليه التصوف في خطابه هو ما دفع ببعض الحداثيين لاستغلاله في سبيل تحقيق مآرب لا تمتُ للتصوف بعلاقة في جوهره ومنهجه.

أمّا نصر حامد أبو زيد فنجده يُعرّف التصوف قائلاً: «**والذي لا شك فيه أنّ التصوف يُمثل - بجانبيه العملي والنظري - موقفاً من الحياة يتسم بالتعالي والازدراء والترّفع، ولا شك أنّ هذا الموقف ذاته لا ينفصل عن إطار الواقع الذي يدفع إلى رد فعل، فيسعى الصوفي للبحث عن حلول متعالية لمشكلات هي حقيقتها واقعية. إنّ الصوفي يحاول أن يُحاول أن يتجاوز إطار الواقع الحسي العياني المباشر بكل تناقضاته وصراعاته وهمومه سعياً إلى المطلق الثابت الخالد يتجاوز إطار الصراع والقلق والتوتر**»[2]

والحق أنّ نصر حامد أبو زيد من خلال هذا النص يحاول التأسيس لتصوف فلسفي يجد من خلاله ما هو مشترك مع فلسفة الحداثة، فالتعالي والترفع هو من سمات

[1] أدونيس، مقدمة في للشعر العربي، دار العودة، ط، 3، 1989، بيروت، ص131

[2] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار الوحدة للطباعة والنشر، ط، 1، 1983، لبنان، ص33

خطابات الحداثة الغربية سواء في نصوصها الشعرية أو النثرية، بينما تعالي الخطاب الصوفي هو نتيجة تجربة روحية لها سياقها وسلوكاتها الخاصة بالإنسان الصوفي.

ولعل عدم القدرة على تفسير الخطاب الصوفي هو ما جعل نصر حامد أبو زيد يرميه بالتعالي والازدراء، فالخطاب الصوفي كما هو معلوم نص محاط بخصوصياته الروحية واللغوية، لذلك من الصعب القبض على دلالاته بذلك اليُسر الذي يدعيه الحداثيين، ولا يعيب الإنسان المفكر أبداً أن يُقرّ بعجزه عن إدراك كنه الخطاب الصوفي، فالعيب هو أن يسارع فيُنكر عموم التجربة بناءاً على عجزه في فهمها.

3. التصوف العربي الإسلامي في مشروع محمد عابد الجابري.

يرى الجابري أنّ التراث بصفة عامة يستدعي قراءة جديدة تستوجب الحفر فيه وتفكيكه، قصد إعادة بنائه وتشكيله والتواصل معه من خلال المناهج الحداثية التي أبدت عن نجاعتها في التعامل مع التراث الغربي، وفي ضوء قراءته النقدية لمكونات التراث العربي الإسلامي، رأى الجابرى أنّ التصوف يُعدّ مكوناً هاماً ساهم بطريقة أو بأخرى في بناء معرفة خاصة به ومستقلة عن باقي المعارف الأخرى والمتمثلة في المعرفة البيانية (القرآن والسنة)، والمعرفة البرهانية (الفلسفة الإسلامية). ومن هنا سنحاول التطرق للمعرفة (العرفانية) في ضوء مشروع الجابري للوقوف على مكانتها بين الأنظمة المعرفية الأخرى.

1,3. المناهج الحداثية المسخرة في قراءة الجابري للتراث الصوفي.

شكلت الحقول المعرفية الغربية وآلياتها المنهجية مصدراً مهماً للمفكر العربي في ظل الفقر المعرفي والمنهجي الذي يعيشه الخطاب المعرفي في الدول العربية، لذلك نجد معظم المفكرين العرب يلجئون إلى ما توفره لهم الحداثة الغربية من متطلبات منهجية يستعينون بها إيماناً منهم بأنها السبيل الوحيد لتحقيق نهضة عربية قائمة على أسس عقلية تضاهي

تلك التي عرفتها أوربا، ومن بين الذين استعانوا بهذه المناهج في قراءة التراث نجد محمد عابد الجابري الذي استثمر معطيات الحداثة الغربية في تقويم التراث العربي الإسلامي.

ويرى الجابري أنّه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، من دون أن ننطلق من تراثنا العربي الإسلامي، وقراءته بأدوات جديدة، وبعقلية معاصرة، تنطلق من تصورات بنيوية داخلية، تسمح ببناء ثقافة عربية أصيلة مستقبلية، ولا يتأتى ذلك إلاّ بالقراءة النقدية الموضوعية المتسِّمة بالعقلانية، يقول الجابري في هذا الصدد: **«إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا، وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدةً وعقلانية مطابقة، وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة.»**[1]

وإلى جانب العقلانية التي يُنادي بها الجابري في التعامل مع التراث وتقويميه، يمكن رصد ثلاثة مناهج قرائية استعان بها الجابري في مشروعه وهي على النحو التالي:

1,1,3. الطرح البنيوي الداخلي.

إنّ المعالجة البنيوية في نظر الجابري تنطلق من النص باعتباره ألفاظ أولاً، ومعاني ثانياً، ثمّ قضايا وإشكاليات تتحددّ وِفق النص في بنيته المجردة من الأحكام المسبّقة، أو الرغبات الحاضرة في ذهنية المفكر، لذلك من الضروري **« وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه...إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلة بذاتها»**[2]

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسلت الوحدة العربية ط،1، 1999، بيروت، ص35

[2] محمد عابد الجابري، نفسه، ص32

ومن خلال هذا الشاهد يتضح أنّ الجابري يتعامل مع النصوص كمعطى، أو كمادة خام أوَّلية، لا تهتم بالأحكام الخارجية والتاريخية المسبقة، ولذلك يرى أن المنهج البنيوي يستجيب لتطلعاته في مقاربته للتراث.

2,1,3. القراءة التاريخية.

تتكئ هذه المرحلة على قراءة الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والمعطيات الثقافية المحيطة بالتراث، وذلك بُغية فهم أطروحاته وتفسيرها تفسيراً يستند على مرتكزات سياقية تساعد العقل على صياغة معرفة علمية، وهذه الجزئية حسب الجابري ضرورية من ناحيتين: « **فهي ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس...وضروري لاختبار صحة النموذج البنيوي الذي قدّمته المعالجة السابقة، والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله، لكن سكت عنه**»[1] . من النص تتضح أهمية القراءة التاريخية، والتي تُبِين عن نجاعة التحليل البنيوي وتدعّم نتائجه، فالتقييم التاريخي يأتي كمرحلة معلّلة لأحكام القراءة البنيوية بكل أبعادها الحفرية، أي فيما قالهُ النص وفيما لم يقله، وفيما كان يمكن أن يقوله لكن سكت عنه لاعتبارات إيديولوجية.

3,1,3.منهجية الطرح الإيديولوجي.

ترتبط هذه المرحلة باستقراء الوظائف الإيديولوجية التي يؤديها الفكر داخل سياقه الدلالي والتاريخي والمرجعي، فالكشف عن « **المضمون الإيديولوجي للنص التراثي، هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخيّة إليه.**»[2]

[1] محمد عابد الجابري، نفسه، ص32

[2] محمد عابد الجابري، نفسه، ص32

فالجابري يرى أنّ الهاجس الإيديولوجي كان حاضراً وبقوة في جل المعارف التراثية، ولذلك من الضروريات المنهجية هو استحضار المواقف الإيديولوجية التي أسست للتراث العربي الإسلامي، وذلك بُغية تجفيف منابعه الإيديولوجية، و استغلاله فيما من شأنه أن يؤسس لنهضة عربية إسلامية مجردة من هواجس ايديولوجية، وفي نفس الوقت تراعى البنيّة الثقافية والفكرة للأمة العربية.

2,3. الخطاب الصوفي ومرجعيات المعرفة في قراءة الجابري.

يركز الجابري في قراءته للتراث الصوفي على مصطلح العرفان، أو ما يسمى بتلك المعرفة التي تنتج عن المتصوفة، وذلك من خلال الحفر في الطبقات المكونة للخطاب الصوفي، مركزاً على الأصول التي شكلت الإطار المرجعي للتصوف في بناء موقفه من الوجود عموماً ومن الدين الإسلامي خصوصاً.

ينطلق الجابري في قراءته للعرفان الصوفي من عصر التدوين، ولاسيما المعاجم التي تُعتبر السلطة المرجعية التي أسست للمفاهيم، فيُحيل إلى معجم لسان العرب في تحديد مفهوم العرفان، فيقول العرفان في اللغة العربية مصدر (عرف) فهو (المعرفة)

بمعنى واحد. تقول العرب (العرفان: العلم عرفه يعرف عرفه عرفانا ومعرفة.)[1]

هذا وقد ظهرت كلمة (عرفان) عند المتصوفة الإسلاميين لتدلّ على نوع أسمى من المعرفة «**تُلقى في قلب على شكل (كشف) أو (إلهام) ومع أنّ مثل هذه المصطلحات لم ينتشر في الأدبيات الصوفية إلاّ في مرحلة متأخرة.**»[2] فقد أدرك المتصوفة ذلك التمييز في طرق تحصيل المعرفة، سواء المكتسبة بالحس أو تلك التي تُكتسب بالعقل، ونوع آخر أضافه المتصوفة في اكتساب المعرفة وهو ما يُسمى **بالكشف**، أو **العيان**، وهذا ما نجده

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط، 9، 2009، بيروت،، ص251

[2] المصدر نفسه، ص251

عند (ذا النون المصري المتوفى سنة 245ه) حين راح يُصنف المعرفة على ثلاثة أنواع: **«الأولى، معرفة التوحيد وهي خاصة بالعامة، والثانية، معرفة الحجة والبيان تلك الخاصة بالحكماء، والثالثة معرفة صفات الوحدانية، وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يُشاهدون الله بقلوبهم حى يظهر الحق لهم، ما لم يظهره لأحد من العالمين.»**[1]

ويذهب الجابري إلى أنّ المتصوفة ميّزوا بين ثلاثة أنواع من المعرفة، حصروها في المعرفة البيانية، والمعرفة البرهانية، والمعرفة العرفانية الخاصة بمنهجهم، ويرجع هذا التقسيم إلى القشيري الذي يقول: **« فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان، فعلم اليقين لأرباب القلوب، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»**[2]

ويُرجع الجابري هذا التقسيم الذي يُقيمه المتصوفة بين أنواع المعرفة إلى أنّ أصوله عُرفت قبل الإسلام، وخاصة لدى **أمليخ**[3] من بلدة **كالخيس** والذي عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد وكان من أبرز الفلاسفة الشرقيين الذين ميزوا تمييزاً واضحا بين المنهج الأرسطي والمنهج الهرمسي، فقد قال في كتابٍ موجه إلى تلميذ له: **«إذا طُرحت مسألة فلسقية فإننا سنحكم لك فيها وِفق نهج هرمس الذي استعمله أفلاطون وفيتاغورس في الماضي لضبط فلسفتها.»**[4] وبهذا انعكست فلسفة **أمليخ** في تصنيف أنواع المعرفة على المتصوفة في تمييزهم بين أنواع المعرفة، مع تحديد موقعهم في كيفية تحصيل المعرفة. وبهذا يصبح (العرفان الصوفي) نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية العالم ، وأيضاً موقف منه ، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت

[1] كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص362

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص252/253

[3] للتوسع أكثر حول شخصية أمليخ يُنظر، يوسف حوراني، البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الأسيوي القديم، بيرو، 1978م، ص32

[4] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص252/253،

سائدة قبل الإسلام في الشرق مصر وسورية وفلسطين[1].

وينتقل الجابري بعد تحديد الأصول الخارجية للعرفان التصوف إلى الغوص في منابع التصوف العربي الإسلامي، فيرى أنّ **العرفان gnosis والعرفانيون gnostiques** لا يقتصرون على الادعاء بأنّ معرفتهم بالحقيقة الدينية هي أسمى من كل معرفة، بل تجدهم يطمحون إلى «**التوفيق بين جميع الديانات والكشف عن معزاها العميق، بواسطة معرفة باطنية.**»[2]

ولعلّ هذه المحاولة راجعة في إلى التقاء المتصوفة مع الديانات الأخرى في مرجعية تحصيل المعرفة والتي تعود إلى أصل واحد، لذلك كانت المحاولة متبادلة في التوفيق بين الديانات، ولا سيما من «**المسيحية واليهودية...التي تقوم على أساس العرفان**»[3] فالظاهرة العرفانية هي ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية.

ويخلص الجابري بعد تحليلٍ عميق للتيارات العرفانية إلى وصفها بثلاثة أوصاف هي أنّ «**البنية الأم للمذاهب العرفانية تقوم على التعدّد إلى درجة يصعب معها أن يجد في صفوف العرفانيين اثنين أو ثلاثة يقولون الشيء نفسه عن الموضوع نفسه، والثاني هي الانتقائية والتلفيقية والأخذ من مختلف المذاهب الفلسفية، والثالثة هي التداخل بين التيارات الفكرية**»[4] وبهذا يصبح العرفان تجربة شخصية خاصة لا تمثل تيّار متفق عليه، بل هو رؤية خاصة أو موقف خاص يصدر عن صاحب التجربة تُجاه ظاهرة ما، لذلك نجد الكثير من المتصوف يختلفون في آراءهم إلى حدّ التناقض في بعض الأحيان، كما يتميّز المتصوفة في بتوسعهم وقبولهم لجميع الآراء، ولاسيما الفلسفية منها ما أحدث خلط ما

[1] يُنظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص253

[2] المرجع نفسه، ص253

[3] المرجع نفسه، ص254

[4] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط، 10، بيروت، ص186

بين ما هو ديني وما هو برهاني فلسفي، لعلّ هذا راجع إلى تصوف معظم الفلاسفة على رأسهم أبو حامد الغزالي وابن رشد وغيرهم كثيراً.

3,3. التصوف الإسلامي والأصول الهرمسية.

يذهب الجابري في قراءته للتصوف العربي الإسلامي إلى أنّ هذا الأخير اتخذّ من **الهرمسية** منطلقاً في تأسيس معارفه ومنهجه ورؤيته للوجود، وتعود الهرمسية في أصلها إلى« **هرمس herms الذي هو اسم لأحد الآلهة اليونانية، وقد طابقوا بينه وبين إله مصري قديم، هو الإله طوط، كما طابق بعض اليهود بين هرمس طوط وبين النبي موسى.»**[1] وتذكر الأساطير اليونانية أنّ هرمس كان أحد أبناء الإله الأكبر **زوس zeus** ونُسبت له وظائف عديدة كاختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والأوزان[2] أمّا المصادر العربية فقد قدمت **هرمس** على أنه النبي **ادريس عليه السلام** المذكور في القرآن الكريم وذلك لأن ادريس عليه السلام له وظائف مقاربة لما سبق كالكتابة والطب والتنجيم والسحر.[3] ولعلّ نسبة الهرمسية إلى النبي ادريس عليه السلام من قِبل المتصوفة، هو في الحقيقة راجعة إلى محاولة اضفاء الشرعية الدينية على التصوف، أمّا الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية فهي ترجع في رأي الجابري إلى مجموعة من الكتب والرسائل التي تُنسب لإلأى « **هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله وأحيانا يُقدّم على أنه هو الإله نفسه، ولذلك أُعتبرت مؤلفاته وحياً إلهياً»**[4]

ويخلص الجابري في قراءته للهرمسية إلى أنّ هذا التيّار يقوم على جملة من الثوابت يمكن اجمالها فيما يلي:

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص174

[2] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص158

[3] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص158

[4] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ، ص175

- القول بوجود إلهين، **الإله المتعالي** الذي لا يصدق عليه الوصف ولا تدركه العقول، ومنزّه عما هو ناقص، **والإله الخالق الصانع،** الذي خلق العالم وتجلى فيه، يمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل ونظامه.
- موقفهم من النفس والتي هي الحلقة الموصلة بين الإله المنزه والعالم، وهي من أصل إلهي لكونها بنت الله، أي النفس تحمل هي ذاتها صورة الله في الإنسان[1].

وفي ضوء عقيدة التيار الهرمسي راح الجابري يبحث عن مواطن هذه العقيدة عند المتصوفة، ومن أبرز ما توصل إليه أنّ التصوف العربي الإسلامي يطابق التصوف الهرمسي فيما يلي:

أ. التصوف بالانتشار mystique parextraversion.

يخرج في هذا النوع من التصوف الإنسان عن ذاته ليتحدّ بالله الذي يتصوره في هذه الحالة على أنه كليّة الوجود في الزمان والمكان، فالإنسان هنا يذوب في الله، وهذا ما عرف **بالفناء** بالتعبير العربي الإسلامي.

ب. التصوف بالانكفاء mystique parentrovosio .

أمّا في هذا النوع من التصوف، فالله نفسه يغزو النفس الإنسانية، فيّخلُ فيها ويتحول الإنسان حينئذٍ إلى كائن جديد، وهذا ما يقابل نظرية الحلول بالتعبير العربي الإسلامي.[2] وفي ضوء هذه القراءة المقارنة بين النصوص الهرمسية ونصوص المتصوفة، يخلص الجابري إلى أنّ التصوف بالانتشار له ما يقابله في التصوف العربي الإسلامي ولاسيما عند القائلين بالإتحاد والفناء ووحد الشهود، أمّا التصوف بالانكفاء فيذكرنا بتصوف الحلاج[3]

[1] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص177/178

[2] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص178

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص179

4,3. استقالة العقل عند أعلام المتصوفة.

يعمل الجابري في قراءته لِنتاج أعلام التصوف العربي الإسلامي على تحديد ملامح هذه المعرفة من حيث ثنائية العقل واللاعقل، وذلك رغبة منه في إعادة بناء التراث الصوفي العربي الإسلامي وِفق رؤية نفدية قوامها العقل، بعيداً عن الخرافة والأساطير والتنجيم والسحر وغيره ممّا نُسِب إلى المتصوفة.

ويتطرق الجابري إلى **(أبو القاسم بن محمد الجنيّد المتوفى سنة 297 ه)** الذي رأى أنه من أوائل المتصوفة الذين كانت لهم أراء هرمسية من خلال طريقة رؤيته للتوحيد، إذْ اعتبر أنّ التوحيد العقلي (توحيد الممتكلمين والفلاسفة) وتوحيد العوام، أمّا توحيد الخواص فهو توحيد القلب والشهود، فكان بذلك أول من نقل التوحيد من الميدان الكلامي إلى الميدان الصوفي.[1] وتتلخص نظرية الجنيد في توحيد الخواص، في أنّ المتصوف إذا بلغ مرتبة الفناء أو الإتحاد، **«يصير شبحا قائماً بين يدي الله ليس بينهما ثالث.»**[2] ليصبح بذلك توحيده مدعماً بالمشاهدة العينيّة المباشرة لله،

أمّا **الحلاج** (المتوفى سنة 309ه) ،فقد تبنى أراء هرمسية من خلال تأسيس نظريته في الحلول، أو التصوف **بالإنكفاء الذاتي**[3] كما سمّاها المستشرقون، ويبنى الحلاج تصوفه على مقولة (خلق الله آدم على صورته)، في حين يُرجع أهل السنة الضمير في (صورته) على آدم، يُرجع الحلاج الضمير على الله، ويشرح ذلك في كتابه الطواسين بقوله: **«تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق...وكانت المحبة عِلة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها**

---

[1] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوبن العقل العربي، ص208

[2] الجنيد، رسالة التوحيد، تح، عفيفي ص161، نقلاً عن الجابري، تكوبن العقل العربي، ص207

[3] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوبن العقل العربي، ص208

كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله على صورته أبد الدهر.»[1] وانطلاقاً من هذه الرؤية في خلق الإنسان، بنى الحلاج حسب الجابري نظريته الحلولية، أي أنّ الله عزّ وجل انحل في أدام فخرج أدم على صورته. ولعلّ عبارته الشهيرة (أنا الحق) هي تلخيص لمذهبه الحلولي.

إلى جانب الجنيْد والحلاج نطرق الجابري إلى أصول نظرية **وِحدة الوجود** والتي اشتهر بها ابن عربي، والتي ترجع حسب الجابري إلى أصول يونانية قديمة تتصور بأنّ **«العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير.»**[2] مبدأ يُبرز ذلك الترابط الموجود بين أجزاء العالم كترابط أجزاء الإنسان، وسريان قوة واحدة فيه ككل مثلما تجري الحياة في جميع أجزاء الجسم البشري، وانطلاقا من هذه الرؤية الوجودية للعالم انتقل ابن عربي في ضوءها من ثانئية **(الله والكون) أو** الخالق والمخلوق إلى أحادية وجودية كونية ترى إتحاد الخالق مع المخلوق. بل يُصبح المخلوق ظل للخالق، فلا موجود بحق إلاّ الله، ويتجلى ذلك في قوله: **«فإنّ العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء.»**[3]

5,3. التصوف السني المشروعية وإيديولوجيا التأسيس في قراءة الجابري.

يذهب الجابري في تحليله لمكونات الثقافة العربية الإسلامية إلى أنّ هناك ثلاثة أنظمة حكمت بناء الموروث العربي القديم تمثلت في: **النظام البيان** (القرآن والحديث والأثر) **والنظام البرهاني** (الفلاسفة المسلمون) **والنظام العرفاني** (المصوفة والشيعة)، وكان كلّ نظام رافض للآخر سواء لدوافع معرفية أو سياسية أو إديولوجية، إلاّ أنه حدث أمر جعل **نظام البيان** يتحالف مع نظام **العرفان الصوفي،** والسبب راجع حسب إلى أنّ

[1] أبو منصور الحلاج، الطواسين، نفلاً عن أحمد أمين، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،1962م ج/2، ص78

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص181

[3] محي الددين ابن عربي، فصوص الحكمة، تح، أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص197

المتصوفة « **أصبحوا يضايقون الشيعة وينافسوهم على الهرمسية ويتبنون الهيكل العام لمدينتهم الروحية، مجرداً عن الوظيفة السياسية.»**[1] موقف جعل **نظام البيان (أهل السنة)** يُعيد النظر في التصوف، ويتبنى موقفاً جديداً تُجاهه، محاولاً إعادة بناءه وإضفاء المشروعية السنية عليه، فتبلور ما يُسمى **بالتصوف السني.**[2] أي التصوف الذي يتحرك داخل إيديولوجيا أهل السنة ويستمد مشروعيته من الكتاب والسنة.

ربماّ كان هذا الموقف المزدوج الذي سلكه المتصوفة في منافسة الشيعة في سلاحهم المعرفي، ونزع الطابع السياسي عنه، ومهادنة الدولة وخدمتها، هو الذي جعل الأمور تسير نحو تقويم جديد للتصوف من جانب أهل السنة والأشاعرة، والعمل على إعادة كتابة تاريخه بالشكل الذي يضفي عليه المشروعية.[3]

وفي سياق مزاحمة التشيّع ومهادنة الدولة السنية، وقعت المصالحة بين **البيان والعرفان،** ولا سيما على **يد محمد أبو بكر الكلاباذي (380ه)** الذي أُعتبرت محاولته أقدم محاولة، سعى من خلال إلى نقل **العرفان** إلى ميدان **البيان** عن طريق كتابه الشهير **(التعرف لمذهب أهل التصوف)**[4]**.**

تبدأ بوادر المصالحة من خلال الرجوع بكلمة **الصوفية** إلى «**أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلّم، أو إلى الصوف لباس الأنبياء وزي الأولياء.»**[5]

وبهذا يكون الكلاباذي قد رسم طريقاً جديداً للتصوف غير ذلك الذي عُرف لدى أسلافه، طريق حاول من خلاله بعث التصوف في ثوب جديد يستمد مشروعيته من

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص275

[2] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص275

[3] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 278

[4] يٌنظر، المصدر نفسه، ص278

[5] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص277

الرسول صلى الله عليه وسلّم الصحابة والأنبياء والرجال الصالحين، لتصبح بذلك مرجعية التصوف سنيّة في جوهرها ومنهجها.

وبالإضافة إلى **الكلاباذي** حاول **أبي نصر السرج الطوسي (378ه)** في كتابه **(اللمع)** التماس المشروعية السنية للتصوف، وذلك من خلال « **ردّ مسائل التصوف إلى القرآن والسنة، وتأسيس أقاويل المتصوفة على آيات وأحاديث ومرويات عن الصحابة.**»[1]

وبهذا يكون التصوف قد أسس لنفسه مرجعية جديدة مستمدّة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة، وفي ضوء هذا تجديد أعاد أهل السنة والأشاعرة تقييم التصوف، وتغيير موقفهم منه، وبالإضافة إلى إعادة بناء المرجعية لدى شيوخ المتصوفة، يرى الجابري أنّ السبب الرئيس للتحالف بين العرفان والبيان هو «**المد الفاطمي الذي كان يُمثله العرفان الشيعي في القرنين الرابع والخامس على الخلافة العباسية ودولها السنية، الأمر الذي فرض المصالحة، بل التحالف بين البيان والعرفان الصوفي.**»[2]

وبهذا تنتقل المصالحة من المجال المعرفي المرجعي، إلى المجال السياسي الذي فرض نوع من التسامح مع المتصوفة، وتقريبهم لمواجهة المد الشيعي الذي كان يُمثل تهديداً للدولة السنية.

6,3. الخطاب الصوفي وأزمة الأسس في قراءة الجابري.

يذهب الجابري إلى أنّ أزمة الخطاب الصوفي هي أزمة أُسس، أو ما يُسمى بالآليات الاستدلالية التي يعتمد عليها في إنتاج المعرفة الخاصة بنظامه، «**فالعارف يستعين بالرياضات والمجاهدات...إلى أن تنفجر ينابيع المعرفة، فيطلعون على الحقائق والأسرار.**»[3] لتصدر بذلك عن العارف معرفة مجردة من العقل ومن الآليات الاستدلالية

---

[1] المصدر نفسه، ص279

[2] المصدر نفسه، ص280/ 281

[3] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص295

الاستنباطية التي تساهم في بناء خطاب مؤسس على معرفة برهانية، فالمعرفة الصوفية حسب ما يُفهم من نص الجابري، هي معرفة ظرفية تخص الشخص، وتستمد صدقها من قراره واختباره أثناء تجربته الروحية.

وإذا كانت النظام البياني (الفقهي، أهل الأثر في التفسير) يتجه من اللفظ إلى المعنى في إستنباط المعارف من القرآن والحديث، فإن النظام العرفاني على عكس ذلك، يكون فيه الاتجاه بالعكس من المعنى إلى اللفظ، والنتيجة أنّ التأويل العرفاني يتحرر من قيد القرينة التي تُلزم في التأويل البياني ، وبالتالي يكون التأويل العرفاني دون جسر وواسطة[1]، مجرد من العلة أو ما يسمى بالحد الأوسط عند المنطقيين.

ويصل الجابري بعد تحليله لنماذج من الخطاب العرفاني إلى نتيجة مفادها أنّ الآلية الذهنية للعرفان الصوفي تقوم على القاعدة الإبستمولوجية المسماة **بالمماثلة analogie** أو كما اصطلح عليها **النظير يُذكر بالنظير**، بمعنى الإعتماد على معانٍ وأراء جاهزة تشكل قوام وجوهر مذهبهم[2] أي محاولة إسقاط المستجدات الطارئة، على ما يماثلها من قوالب جاهزة أسسّ لها العارفون على بالمشاهدة والمعاينة والإلهام.

وبهذا يًصبح القياس العرفاني يختلف عن نظيره الموجودة عند المناطقة أو حتى الفقهاء والمفسرين وعلماء الكلام والفلاسفة عموماً، فالقياس العرفاني يعتمد على آلية ذهنية تقوم على المشابهة بين بنيتين أو أكثر، تتكون كل منهما من عنصرين وتنبني العلاقة بينهما على الصورة التالية:

$\frac{\text{أ}}{\text{ب}}$ و $\frac{\text{ج}}{\text{د}}$ و $\frac{\text{هـ}}{\text{و}}$ و $\frac{\text{ك}}{\text{ل}}$

[1] يُنظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص291

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص305

بمعنى (أ) بالنسبة ل (ب) مثل (ج) بالنسبة (د) ومثل (ه) بالنسبة لـ (و)...إلخ فالعلاقة في هذه الأقيسة تناظرية لا استدلالية، أي النظير يُذكر بالنظير، فالبنية الأصل تناظر البنية الفرع[1]، والبنية الفرع تُقاس علي البنية الأصل، أي يتم الاعتماد على نوع من المطابقة بين البنيتين على أساس أنّ العناصر المكونة للبنية الفرع تشبه عناصر البنية الأصل المتوارثة، ويتطرق الجابري في إثبات دعواه على أمثلة من تفاسير المتصوفة أبرزها ما ذهب إليه عبد الكريم القشيري في تفسيره لقوله تعالى: **[«وَأَتِمُّوا الحَجَ والعُمْرَةَ لِلَّه» البقرة 196]**

فيعلق عليها قائلاً: **«إتمام الحج على لسان العلم (البيان الشرع) القيام بأركانه وسننه...أمّا على لسان الإشارة (العرفان) الحج هو القصد، فقصد بيت الله (الكعبة)، وقصد الحق (الله) فالأول حج العوام، والثاني حج الخواص، فمن يحج بنفسه يطوف ويسعى ثم يحلق، فكذلك حينما يحج بقلبه فإحرامه يعقد صحيح على عقد صريح ثم يتجرد عن لباس مخالفاته وشهواته...»**[2]

فالقشيري هنا حسب نظرية المماثلة يُقيم تناظر بين أركان الحج والتصوف، إذْ يرى أنّ الحج حجان، حجّ الشرع، وحج القلب، ويستمد هذا الأخير شرعيته من الحج الأصل، فالمماثلة هنا بين بنيتين الأصل (الحج) والفرع (القلب) ويمكن التمثيل لها بـ:

$$\frac{\text{حج الشرع}}{\text{الطواف بالكعبة حج العوام}} \quad \text{و} \quad \frac{\text{حج القلب}}{\text{حج الخواص}}$$

حج الشرع هو نظير حج القلب، والطواف بالكعبة هي تناظر التجرد من الشهوات والمخالفات، فالأول حج العوام والثاني هو حج الخواص. وما يُعاب على هذه المماثلة أو هذا التناظر حسب الجابري ما يلي:

---

[1] ينظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص305

[2] عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، تح، ابراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط، 2، 1981، القاهرة، ص307

- أنّ المماثلة العرفانية مجرّدة من القرينة.
- أنّ المماثلة العرفانية منزلقة في المطابقة.
- أنّ المماثلة العرفانية فاقدة للعقلانية.[1]

يتبيّن لنا من هذا الكلام أنّ الجابري يخالف المتصوفة في آليات استنباط المعرفة، وذلك لغياب المنهج الاستدلالي البرهاني، والإكتفاء بمنهج المماثلة الذي يسعى إلى الربط بين العالم العلوي والعالم السفلي، فالقياس العرفاني بشكل عام يفتقد للقرينة والعلة أو ما يسمى بالحدّ الأوسط، ويميل إلى عملية المطابقة بين الموجودات الأصلية ولاسيما الحقائق الإلهية المطلقة وبين المستجدات الطارئة، بالإضافة إلى أنّ القياس العرفاني متدني في عقلانيته، أي يعمل على حجب العقل **«وإلغائه...ومن حق العقل أن يدافع عن نفسه.»**[2] بالتأسيس لمعرفة خاضعة لنظامه الخاص، نظام قوامه الاستدلال والبرهان.

4. خاتمة نقدية لقراءة الجابري.

عمل الجابري من خلال قراءته النقدية على حشر التصوف الإسلامي في زمرة اللامعقول، وذلك من خلال نعته **بالعقل المستقيل** العاجز عن تقديم معرفةً نقدية علمية، معتبراً إياه عرفاناً تعود أصوله إلى الهرمسية والفلسفة الغنوصية، إلاّ أنّ هذا الحكم الإطلاقي من قِبل الجابري فوَّت عليه قراءة معرفية متأنية، تنطلق من فهم معياري لمصطلحات ومفاهيم وتجارب المتصوفة، بدل التعرض للتصوف من باب كتابات أحوال المتصوفة. فالجابري لم يعمد في مقاربته للتراث الصوفي إلى سلوكات وقيّم التسامح التي دعى إليه المتصوفة ، بل راح يتبع التجارب الروحانية التي مرّ بها بعض المتصوفة في مقاماتهم، تجارب قام الجابري بمحاكماتها وِفق منظوره الخاص، وذلك بنقلها من سياقها إلى سياقه، أو من خلال مقارنتها بالأنظمة المعرفية الأخرى (البيان والبرهان).

[1] ينظر، طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط، 2، الدار البيضاء، ص66
[2] ، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص379

والحقيقة أنّ الجابري لم يقرأ الخطاب الصوفي الإسلامي انطلاقا من قاعدة قراءة اللفظ قبل المعنى، والتي دعى إليها وجعلها من ثوابت مشروعه النقدي من أجل ضمان قراءة موضوعية، بل قرأ التراث الصوفي بأحكامٍ مسبقة ايبيستيمولوجياً، وذلك من خلال مناصرته لقضايا العقل، وانتصاره للعقلانية، لذلك نجده حريصاً على أن لا يؤصل للتصوف العربي الإسلامي من داخل الثقافة العربية، بل يعمل على التأصيل له من خارج الثقافة العربية الإسلامية ليثبت غرابة التصوف عن البيئة العربية الإسلامية، فالتصوف عنده هو ذات الآخر متماهية مع الذت الإسلامية.

أمّا فيما يخص موقفه من منهج المماثلة الذي تمسك به المتصوفة في إنتاج معارفهم، فقد رأى الجابري أنّ المماثلة منهج احتمالي في الاستدلال، وذلك من خلال التمييز بين نوعين من الاستدلال، استدلال برهاني يقيني في نتائجه، واستدلال خطابي احتمالي في نتائجه، ولعلّ تميّز المماثلة بصفة الممكن والاحتمال هو الذي جعل الجابري يرفض المعرفة الصوفية التي تتميّز بالاحتمال في نتائجها لا القطع. لذلك وصفها بأنها تمثل أدنى درجات العقل لاحتمالية معارفها.

صحيح أنّ المماثلة لم يكن لها نصاب من البرهان اليقيني، إلاّ أنها تبقى لدى المناطقة آلية غير لا استغناء عنها في مناهج التفكير، باعتبارها احدى آليات إنتاج العلم في نشأته عبر الانتقال من الاحتمال إلى البرهان.

وبالرغم من العداء المعلن تجاه هذا المنهج من قِبل الجابري، إلاّ أنه لم يستطع الاستغناء عنه حين راح يستعين بالمماثلة متى دعت إليها الحاجة، ونلتمس ذلك في المماثلة التي يُقيمها بين الفقه والفلسفة والعلم حين راح يقول: «**إنّ الفقه هو للحضارة العربية الإسلامية ما للفلسفة للحضارة اليونانية، وما العلم والتقنية بالنسبة للحضارة الأوروبية الحديثة.**»[1] ولعلّ هذا الاستدلال يمثل أعلى درجات المماثلة في تعددها.

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص96

تجديد علم الكلام بين أصول المرجعية الدينية والمناهج التحديثية

بقلم
مريم بوخـــاري أ.د/ عبد الغني عكاك
جامعة الجزائر ـ1ـ
abdelghani_akak@yahoo.com boukharrimeriem34@gmail.com

المقدمة:

إن أي علم يتطلب مرجعية متكاملة ومحددة، وهذه المرجعية تتمثل في المصادر التي يستمد منها العلم دعائمه وقواعده، ومع ارتفاع صيحات التجديد -على اعتبار أنها ميزة سننية ومن طبيعة النص الكلامي- دعت الضرورة إلى العناية بأصول المرجعية الدينية للحفاظ على الكيان الثابت في الدين، وإزالة كل ما يقتحم ماهيتها وأساسها، فالعناية بالجانب المفاهيمي والفلسفي لموضوع المرجعية له علاقة بما يسمى بالأمن الفكري، وعلاقة بما يمكن أن يعتبر مكامن قوة المجتمع في هذا العصر، في ظل التجاذبات الفكرية والأفكار الحداثية التي تُعنون لأولوية الإنسان وفق مقولات حقوق الإنسان، والحرية والتحرر، وما إلى ذلك...، وفي ظل الواقع المتجدد الذي تعيشه المجتمعات، يحتاج علم الكلام إلى نظرة مغايرة تقوم على موازنة بين أصوله المرجعية، وامتداداته التحديثية، ضمن أفق التحاور والتجاور العالمي، بغرض تفعيل الميكانيزمات التي يحتاجها علم الكلام لضمان فعالته، وتحديد استراتيجياته وفق ما يتماشى وخصوصية الراهن.

وانطلاقا من هذا برزت أهمية الموضوع في تسليط الضوء على مثل هذه القضايا بغرض طرح أهم الإشكالات التي يفرضها في ظل التضايف الفكري ما بعد الحداثي، وفي ظل التهافت الكبير على المرجعيات الدينية المستوردة دون اعتبار لمدى ملائمتها

لخصوصية البيئة المحلية، بحيث لا نلغي المناهج المعاصرة والتجارب الناجحة في مجال تجديد علم الكلام، وهذا بغية الخروج بمنهجية علمية تسعف الفكر العربي المعاصر في ولوج فضاء المعرفة الدينية بناءا على معطيات منطقية تتماشى ومقاصد النص القرآني والسنة النبوية وترتبط بخصوصية الواقع المعيش.

ومن هذا يمكن طرح مجموعة من **الإشكالات** كالآتي:

- ما هي مؤشرات ومعايير المرجعية للحفاظ على هوية علم الكلام في مقابل المناهج التحديثية؟

- كيف يتم تجديد الأصول المرجعية لعلم الكلام بما يحفظ كيانها؟

- ما هي آثار المناهج التحديثية في الحركة التجديدية لعلم الكلام؟

وعلى هذا الأساس وللإجابة على هذه الإشكالات، قسمنا البحث إلى:

- **مقدمة**: تطرقنا فيها إلى التعريف بالموضوع وبيان أهميته، وكذا الإشكالية، وخطة التقسيم ومعالجة الموضوع.

المبحث تمهيدي: ضبط المصطلحات.

الفرع الأول: تعريف تجديد علم الكلام. **الفرع الثاني**: تعريف المرجعية الدينية.

المبحث الأول: أركان المرجعية الدينية في علم الكلام وأبعادها.

الفرع الأول: أركان المرجعية الدينية في علم الكلام. **الفرع الثاني:** أبعاد المرجعية.

المبحث الثاني: مُوَقِضَات الأركان ومهددات الكيان.

الفرع الأول: موقضات المرجعية الدينية. **الفرع الثاني:** مهددات المرجعية الدينية.

المبحث الثالث: المناهج التحديثية في تجديد علم الكلام.

- **الخاتمة:** اشتملت على مجمل نتائج البحث وتوصيات.

مبحث تمهيدي: ضبط المفاهيم.

الفرع الأول: تعريف تجديد علم الكلام.

منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تنادت صيحات في العالم الإسلامي تدعو إلى إعادة النظر في علم الكلام، وإعادة صياغة علوم العقيدة، فلن يكون هناك تجديد إلا إذا شعرت الأمة بضرورته والحاجة إليه، ولن يتأتى ذلك إلا إذا آمنت بأن لها في النهضة مشروعًا متميزًا عن المشاريع الأخرى للحضارات الأخرى، والاهتمام بتجديد علم الكلام في السياق التاريخي الإسلامي المعاصر كان من الانشغالات البحثية لعدد من الباحثين والمفكرين، وهو ما يؤكد حاجة هذا الحقل المعرفي إلى تجديد نوعي يوازي التحولات الاجتماعية والتحديات المعاصرة، وسنحاول في هذا الفرع تعريف التجديد في علم الكلام.

- **التجديد لغة: أ**شار ابن فارس في المقاييس إلى: " الجيم والدال أصول ثلاثة: الأول العظمة، والثاني الحَظ، والثالث: القَطْع "[1]، "وجَدَّ الشيء يَجِدُّ جَدًّا بالفتح أي حدث بعد أن لم يكن فهو جديد، وأجده وجدده واستجده أي صيره جديداً، وضده البلي، والجَمْعُ أَجِدَّةٌ وجُدُةٌ وجُدَةٌ "[2].

"والجِدُّ بالكسر الاجتهاد في الأمور، فجد الشيءُ يَجِدُّ بالكسر جِدَّةً: صار جديدًا،

(1) – أبو الحسين أحمد بن فارس: **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر،1979م، ج1، ص406_409.

(2) –ينظر: **المعجم الوجيز**، ص94. **المختار من صحاح اللغة:** الجوهري، ص71، **القاموس المحيط:** الفيروزبادي، ص279.

وهو نقيض الخَلَقِ" على حد قول الجوهري[3].

فمن هذه المعاني اللغوية نلاحظ أن معناه هو رجوع إلى ما سبق وجعله جديد، وإبراز ما لم يكن بارزًا، أو هو إعادة الشيء إلى حالته التي كان عليها أول أمره، دون إقحام ما ليس منه فيه، وهذا اللفظ بمعناه وإطلاقه اللغوي هو نفسه الذي اعتمده البيان القرآني والسنة النبوية المطهرة[4]، فليس هو البديع المنشأ على غير مثال سابق، وإنما هو إعادة الخلق كما كان أول مرة، فنجد تأكيدا على ذلك في الحديث الذي رواه أبو داوود –رحمه الله– في سننه عن أبي هريرة – رضي الله عنه– أن رسول الله– صلى الله عليه وسلم _ قال: " **إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها** "[5].

- **التجديد اصطلاحا:**

- التجديد عند العلقمي: " هو بمعنى إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما "[6]، وهذا القول يؤكد أن هناك اندراس وإحياء، والتجديد هو الإحياء بعد الدروس من العمل بمقتضى. ما جاء في كتاب الله عز وجل وفي سنة نبينا محمد _ صلى الله عليه وسلم_.

---

(3) – إسماعيل بن حماد الجوهري: **الصحاح(تاج اللغة وصحاح العربية)**، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم، بيروت، لبنان، ط2، 1979م،ج2، ص454.

(4) – التجديد في القرآن الكريم لم يرد بهذه الصيغة ولكن ورد في ثمانية مواضع بصيغتين قريبتين للفظ التجديد، فجاء ست مرات بلفظ "جديد" ومرتين بلفظ "جديدًا" (ينظر؛ محمد فؤاد عبد الباقي: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الفكر، د.ب ،ط2، 1981م، ص 165).

(5) – **سنن أبي داود**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، د ت، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم: 4291، ج4، ص109.

(6) – ينظر على هامش، المناوي: **فيض القدير**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1972م،ج2، ص281.

أما التجديد عند علماء العصر الحديث فنجد القرضاوي يعرفه بقوله: " إن التجديد لا يعني أبدًا التخلص من القديم أو محاولة هدمه، بل الاحتفاظ به، وترميم ما بلى منه، وإدخال التحسين عليه، ولولا هذا ما سمي تجديدا لأن التجديد يكون لشيء قديم "[7]، وهنا تأكيد من القرضاوي على أن الشيء المجدد قد كان على هيئة ما، ثم حصل له شيء ما أبلاه، وهذا لا يعني بأي شكل من الأشكال التخلص منه أو هدمه، بل يجب الاحتفاظ به، والتخلص مما جعله قديم، وإدخال التحسين إليه وترميمه بما يعيده إلى هيئته الأولى. ويضيف في كتابه "من أجل صحوة راشدة" تعريفاً دقيقاً عن التجديد فيقول: " إن التجديد لشيء ما، هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهي منه، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى، فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء "[8].

ويقول الطيب برغوث عن التجديد: "هو تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق والأنفس والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني "[9]. فمعنى استعادة زمام المبادرة الحضارية أنها كانت تملك قوة حضارية في العالم، وهي الآن في مرحلة الاستعادة والرجوع لسابق عهدها وذلك بإحكام

(7) – يوسف القرضاوي: **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد** ، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1999م، ص29-30.

(8) – يوسف القرضاوي: **من أجل صحوة راشدة،** دار الشروق، 2001م، القاهرة، ص30.

(9) – مجلة القافلة مقال بعنوان: **مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي،** محمد مراح ، العدد 3، المج 48، 1999، ص1.

صلتها وإعادة ربطها بسنن الآفاق والأنفس وكذلك الهداية، وهذا يجعلها في سلم الترقي بمختلف مجالاته.

وعلى هذا فإننا نرى أن كلمة التجديد في الاصطلاح لا تخرج معناها عن المعنى اللغوي، فهو لا يعنى أبدا التخلص من القديم أو محاولة هدمه، بل الاحتفاظ به والإبقاء على طابعه وخصائصه وإبرازه والعناية به، وترميم ما بلى منه، وتقوية ما ضعف من أركانه، وإدخال التحسين عليه، وبهذا المعنى فإن التجديد في مجال الفكر أو في مجال الأشياء على السواء هو أن تعيد الفكرة أو الشيء الذي بلي أو قدم أو تراكمت عليه من السمات والمظاهر ما طمس جوهره وأن تعيده إلى حالته الأولى يوم كان أول مرة.

وفي هذا السياق يأتي مشروع تجديد علم الكلام، والذي جرى ويجري التركيز عليه في المحافل الفكرية والدينية المعاصرة، ويقول البوطي في ذلك: " إن علم الكلام اليوم، في حدود الحاجة الماسة إلى التصدي لأسباب الزيغ وموجباته الحديثة، مما يلبس أردية المنطق والعلم في الظاهر، ومن أشرف ما يجب على المسلمين الاشتغال به والانصراف إليه، وهو ضمن حدود الحاجة إليه داخل في صميم المنهج القرآني للتبصير بحقائق الإسلام وعقائده"[10]. لذا فقد برزت أهمية كبيرة وضرورة عصرية ملحة دعت إلى المناداة بالتجديد حسب ما جاء عن البوطي وهذا لأنه أشرف العلوم، وله من الأهداف التي لا ينبغي لغيره الاشتغال بها، حيث يعول عليه في التصدي لأسباب الزيغ وموجباته الحديثة بعدما ظهر بجلاء الصدأ الذي أحدثته العزلة المعرفية في ثقافة العصر.

(10) – محمد سعيد رمضان البوطي : **المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة**، ددن، دب، دط، دت، ص 43-44.

ونجد مرتضى مطهري وهو أحد أبرز العلماء والمفكرين المعاصرين في إيران، يعرف التجديد في علم الكلام بقوله: " هو العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي ليتم تحديد ما هو من أصول الدين وما ليس منها، وكيف وبأي دليل يتم لإثبات ذلك، ومن ثم يتحمل علم الكلام مسؤولية الإجابات الشافية على الشكوك والشبهات الواردة على هذه الأصول "[11].

وما يلاحظ على تعريف مطهري أنه جعله علم خالص لتبيين القضايا التي تكون من صميم أصول الدين ودراستها وإثباتها بالأدلة المناسبة، وبالتالي تتيح الإجابة على الأسئلة والشكوك التي ترد على أصول الدين وهذا ما كان الأوائل يفعلونه.

فالتجديد في علم الكلام ما هو إلا امتداد لعلم الكلام القديم، فالتعريف والموضوع والأهداف ذاتها، ولا "تعني سوى إلحاق المسائل الجديدة واستيعابها، في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام، فمتى ما انضمت مسائل أخرى لعلم الكلام تجدد هذا العلم، فيما ذهب آخرون إلى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضم مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع ليشمل التجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية "[12].

وانطلاقاً من هذه التعريفات توزع العلماء في تعريف علم الكلام الجديد بين إفراط وتفريط، فقد ركز بعض العلماء على التحولات في المسائل وقرروا أن الكلام الجديد عبارة عن المسائل الكلامية الجديدة، في حين يذهب فريق آخر إلى أن مفهوم التجديد

---

(11) – مرتضى مطهري: **مجموعة الآثار**، طهران، 1991م، ج3، ص85-62.

(12) – ينظر: عبد الجبار الرفاعي: **علم الكلام الجديد**، ص43. **تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية**، ص42، أحد فرامرز قراملكي: **تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد**، ترجمة: حبيب فيَّاض، مجلَّة المنطلق، ع 119، 1998م، ص 18و23.

لا ينحصر في المسائل الحديثة التي تلحق بالعلم، وإنما يطال التجديد أهداف العلم ومناهجه ومواضيعه وقبلياته وكذا هندسة نظامه المعرفي.

الفرع الثاني: تعريف المرجعية الدينية.

- **المرجعية لغة:** هي اسم مفرد مؤنث منسوب إلى مرجع، ومرجعية دينية: أي سلطة أو جهة أو شخص ترجع إليه طائفة دينية معينة فيما يخصها أو يستشكل عليها من أمرها"[13]، ويقال للكتاب مرجع؛ لأنه يرجع إليه في مسائل العلم والأحكام.

وأما عن ورود مصطلح المرجعية في القرآن الكريم وفي السنة النبوية فلم يرد بهذا الإطلاق، ولا في كتب التراث الإسلامي، وإنما ورد لفظ "مرجع" كقوله سبحانه وتعالى: " إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ " (سورة المائدة:48)، أي رجوعكم.

- **المرجعية اصطلاحا.**

يعتبر الشيعة الإمامية أكثر من استعمل مصطلح المرجعية، حيث حسب نظرهم تتجسد في رجل دين واحد أو أكثر حسب التقليد المعمول به في المذهب، ويكون متميزا بفقه وورع وتقوى وإلمام بالعلوم الدينية والتشريع الديني، فهي بمفهومها الشيعي رجوع المسلمين الشيعة إلى من بلغ رتبة الاجتهاد.

ولكن المرجعية في حقيقة أمرها قد يراد بها مرجعية الفكرة كما قد يراد بها مرجعية الأفراد، ولا يخلو مجتمع ولا فئة ولا أمة مهما كانت من احتكامها إلى مرجعية دينية معينة. فهي الدستور الذي يحكم العلاقات في المجتمعات، وهي القيم التي تنظم سلوك الفرد وتصرفاته، وهي تلك المنظومة المجتمعية المتمثلة في القيم والمبادئ التي يؤمن بها ويعيش على أساسها ويحتكم إليها ويسعى –ربما- لخفت الفلسفات والنظم

(13) – أحمد مختار عمر: **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008م، ج2، ص863.

المستقبلية لأي وطن وأي شعب وهذه المنظومة الفكرية أساسها الدين في بعده العقدي والأخلاقي والسلوكي، والدين في بعده الشرائعي، ثم كذلك هي لغة هذا الوطن وهي كل هذا الإرث التراثي والحضاري، والذي يمكن أن يتمثل في العمران أو الأعراف المجتمعية واللباس ويمكن أن يتمثل في النمط في الحياة في أي مجال من مجالات الحياة المختلفة فكل هذا الأمر يعد أبعاداً وتمثلات للمرجعية، إذا هذه المرجعية نريد أن نقيمها ونريد أن نتكلم على سبل توطينها في الأوطان ونريد أن نتكلم عن كيفية التجديد فيها بما يحفظ كيانها وكذلك يمكن أن نتكلم عن ما يمكن أن يحذر من مهدداتها.

من خلال هذه المداخل المتعددة لفهم هذا الموضوع نقول أن المرجعية بالمعنى البسيط هي ذلك المرجع وهي ذلك المعلم الذي يعاد إليه ويحتكم إليه والمرجعية كذلك هي بطاقة تعريف المجتمع وبطاقة تعريف شخص ضمن أمة وضمن وطن، وهي هذه المعالم والثوابت في الطريق، وهي هذه المحددات التي أصلها هذا الدين في نواته الصلبة على اعتبار أن هذا الدين فيه ثوابت ومتغيرات ولان هذا الدين فيه كذلك قطعيات وضنيات، فمن الخطأ توسيع أو اعتبار هذا الدين أو هذه المرجعية كلها أمر ثابت ينبغي المحافظة عليه دون أي تجدد فيه فهذا أصل ومطلب غير متسنى ولو ادعينا ذلك.

المبحث الأول: أركان المرجعية الدينية لعلم الكلام وأبعادها.

الفرع الأول: أركان المرجعية الدينية لعلم الكلام.

إن أي علم يتطلب مرجعية متكاملة ومحددة، وهذه المرجعية تتمثل في المصادر التي يستمد منها العلم دعائمه وقواعده، فديننا الذي هو النواة الصلبة الذي ينبغي أن تتكئ وتعتمد عليه المرجعية. وهذه النواة الصلبة تتمثل في مفاهيم الإيمان بالله تعالى،

والإيمان بنبوة محمد –صلى الله عليه وسلم–، ومفاهيم الإيمان باليوم الأخر بكل ما فيها من معاني في الشق الصُلب منه.

ونجد مشروع التجديد في علم الكلام قد احتوى مصادر هي:

- **المرجعية الأولى : القرآن الكريم.**

إن المرجعية الأولى والعليا لأي تأسيس معرفي إسلامي هو القرآن الكريم، وهو أصل لا يمكن تجديده أو الاجتهاد في مقابله، أي أنه سلطة مرجعية عليا ثابتة ودستور الله الخالد الذي بيّن فيه كل شيء، لقوله تعالى: " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً " (سورة النحل: 79). والاعتماد عليه لغةً وأسلوباً ومنهجاً في تأسيس الإيمان، "وأصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر على اختلاف في نمط تفكيرهم فهم ليسوا على نمط واحد، فما يقال عن منهج أحدهم في طريقة التلقي والاستدلال لا ينطبق على الآخرين بشكل دقيق، وهذا لا يتعارض مع القواسم المشتركة التي تجمع بينهم، ومن أظهرها غلوهم في تعظيم العقل، وقولهم بتقديمه على النقل عند توهم التعارض "[14]، فبعضهم سلك طريق أهل الأهواء وحكموا عقولهم فيما يأخذون ويذرون، حيث ترتب على ذلك انحرافات أخرى ظهرت في المواقف من النصوص الشرعية، "فمنهم من قال بالاعتماد على القرآن وحده في فهم الإسلام مستدلين بمثل قوله تعالى: " مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ "(الأنعام : 38)، وترتب على هذا المنهج المنحرف الإعراض عن كثير من أمور الشرع التي لم يأت تفصيلها إلا عن طريق السنة، وتأويل النصوص الشرعية تأويلا يصرفها عن معناها وما دلت عليه، إلى معانٍ فاسدةٍ توافق ما ذهبوا إليه، وأخذ ما

[14] – أحمد بن محمد اللهيب: **تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر**،(مرجع سابق)، ص 244.

يوافق آراءهم ويردون أو يؤولون ما يتعارض معها"[15]، ونجد أيضا من تعامل مع القرآن الكريم في شق سلبي وهو عدم الالتزام بكل التفسيرات المقررة للقرآن الكريم[16].

فهذه المرجعية هي الأصل والأساس الذي يستمد منها في كل بناء معرفي.

- **المرجعية الثانية: السنة المطهرة.**

السنة النبوية هي المرجعية الثانية للفكر الإسلامي بعد القرآن الكريم، وعرفها علماء العقيدة بأنها: "ما وافقت الكتاب والحديث"، إلا أننا نجد "أهل القرآن" من يدعوا لفهم القرآن واستخراج الأحكام والمقاصد العامة للإسلام من خلال السياق القرآني نفسه، ومن خلال تحليل وتفسير وتدبر الآيات مع التجاهل والإنكار لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، ويقرر كثير من "أصحاب هذا الاتجاه أنهم لا يستدلون بالسنة إلا ما تواتر منها، وما كان من المتواتر فيه تعارض مع المسلمات العقلية والقواطع البرهانية، فإن لهم بها طريقين: إما التأويل أو التفويض"[17].

ونجد في السنوات الأخيرة جهود معتبرة قد بذلت من قبل المراكز والمعاهد العلمية المعنية للنهوض بفكر الأمة والارتقاء بواقعها، وكان من الأمور التي جرى طرحها والاهتمام بها هو فهم السنة النبوية، وقد ألفت كتب وأبحاث وعقدت ندوات ومؤتمرات لتصويب فهم السنة النبوية وكيفية اتخاذها مصدرا للثقافة والحضارة الإسلامية.

---

(15) – أحمد بن محمد اللهيب: **تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر**،(المرجع نفسه)، ص 245.

(16) – جمال البنا: **تجديد الإسلام**، منظومة المعرفة الإسلامية، د.ب، د.ط، د.ت، ص 416.

(17) – أحمد بن محمد اللهيب: **تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر**،(مرجع سابق)، ص 250.

- **المرجعية الثالثة: أدوات فهم الأصول المقدسة وآلياته.**

تختلف أدوات فهم الأصول المقدسة ويعتبر العقل من بين تلك الأدوات للمعرفة، ويراد به الفعاليات العقلية التي قننها القرآن والسنة وأقراها، فالعقل يساهم في بناء صرح الفكر الإسلامي واكتشاف عناصره، ويؤكد القرآن الكريم على هذه الفعاليات في قوله تعالى: " كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"(البقرة :242)، ومصدر تلقي العقيدة تقريرا أو ردا عند المتكلمين هو العقل وهو ما يسمونه بالأدلة اليقينية، والقاطع العقلي، فما أقره العقل فهو العقيدة، وما نفاه فلا يصح اعتقاده، وأما نصوص الوحي فلا اعتبار لها في حال المخالفة والمعارضة للعقل، بل شأنها أن ترد بأي وسيلة ممكنة إذا خالفت العقل، وأما إذا وافقته فهي من باب الاستئناس لا غير، لأنها لا تفيد اليقين "[18]، والعقل هنا يعمل على التكامل مع النص، وتحويله إلى نظرية وحكم، ومعنى هذا أن العقل لا يمارس دور المشرع إلى جانب النص بل يقتصر دوره على الإدراك الكشف.

- **المرجعية الرابعة: التراث الكلامي والفكري.**

التراث الفكري والكلامي هو ما توصل إليه المتكلمون والمفكرون المسلمون من فهم للنصوص وللواقع، تمثل بنظرياتهم وآرائهم في مختلف المجالات، ولاسيما في المجال العقدي، ولا يشكل هذا التراث مرجعية قاهرة، بقدر ما هو مرجعية متحركة للتكامل، فهو "محصلة جهود متواصلة وتراكم معرفي هائل، مما يجعله قاعدة ومنطلقاً للتجديد، وبالتالي فهو أهم محاور التجديد وساحته الطبيعية "[19].

([18]) – وليد بن صالح: **أثر علم الكلام على المتتسبين إليه وموقف أعل السنة والجماعة وكبار المتكلمين منه**(رسالة ماجستير)، (مرجع سابق)، ص37.

([19]) – علي مؤمن: **الإسلام والتجديد**، دار الروضة، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص22.

- **المرجعية الخامسة: الحكمة.**

استعمل القرآن الكريم كلمة الحكمة في آيات عديدة، منها قوله تعالى: " **وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب**" (ص20)، وقوله أيضا: " **يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً مثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب**" (البقرة :269).

هذه المرجعية تعزز النصوص المتواترة والمتعددة في القرآن عن الحث على التفكير وإعمال العقول والتدبر فيما خلق الله وأوجده من آيات وسنن والتعرف على آثار الحضارات القديمة وما تركوه من جنات وعيون...الخ، وهناك "سببان رئيسيان يجعلان دعوة الإحياء الإسلامي تأخذ الحكمة مرجعية لمنظومة المعرفة الإسلامية وهما:

أ- السبب الأول: أن القرآن لا يذكر التفاصيل، وبالتالي ظهرت مجالات عديدة لا يمكن تجاهلها أو إغفالها، لذا عزز الله سبحانه وتعالى الدين بالحكمة التي تستكمل ما ينقصه، وتحقق للحياة الإنسانية الثراء، والوفرة، والتعددية، وتربط ما بين القديم والجديد، والشرق والغرب.

ب- السبب الثاني: أن الإسلام هو آخر الديانات السماوية وأنه للناس جميعاً ومعنى هذا أن عليه أن يعايش البشرية في مصيرها، وقد جاء اختيار القرآن الكريم لكلمة الحكمة نوعاً من الإعجاز، لأنها يمكن أن تضم الثقافات والمعارف في مختلف المجالات، وتتصف بالسلامة الموضوعية البعيدة عن السرف أو الخطأ، ويتحقق هذا إذا كان هناك باب مفتوح على كل الثقافات والتطورات ليستطيع أن يوائم نفسه مع المستجدات وإلا لأصبح صندوقا مغلقاً جامداً لا يساير التطور[20].

(20) – جمال البنا: **تجديد الإسلام**، (مرجع سابق)، ص456-458.

الفرع الثاني: أبعاد المرجعية الدينية.

إن المرجعية الدينية يتجاذبها بعدان:

- **البعد الأول هو البعد الإسلامي الإنساني**: طبع البشر ولد فهوما بشرية عديدة للإسلام سواء على المستوى المذهبي الفقهي أو على مستوى التنامي العقائدي ودائما في إطار المتغيرات هذين البعدين الفقهي والكلامي العقدي أو ربما نضيف إليه حتى البعد الفلسفي لهذا الدين، إذا هناك تجاذب على هذا المستوى وهي إلى حد ما تجاذب مشروع، باعتبار أن الكل يعود إلى المصدر والينبوع نفسه المتمثل في القران الكريم والسنة النبوية الصحيحة المصدرين المعصومين، فنجد خصوصية النصوص الدينية الصالحة لكل زمان ومكان، أساس لكل مسلم ومنهما يستمد عقيدته، ويتعلم أمور دينه ويقف على شؤون حياته، ويجد جوابا لمشاكله المتنوعة، و"باعتبار أن الفكر البشري محدود بحدود الزمان والمكان والبيئة فليس له ما للنصوص الدينية من قداسة، وبالتالي يمكن إعادة النظر فيه وتقويمه، والعمل على تجديده وتطويره، فنحن نتحدث عن تاريخية التراث الفكري لا عن تاريخية الإسلام، لأن مصادر الإسلام الأساسية لم تتشكل داخل التاريخ فهي وحي يوحى؛ بل هي التي دار حولها التاريخ "[21].

- **ومستوى ثاني من التجاذب هو التجاذب الإنساني الإنساني**: إن ما ينتجه الإنسان من خلال مرجعيته الإسلامية فهو في الأخير ينتج فكراً، وينتج فلسفة، وينتج رؤية لكل ما هو موجود في حياة البشر، أكيد أن هنالك مصادر أخرى لفائدة البشر: مصادر غربية، مصادر شرقية، مصادر إلحادية مصادر متعددة المشارب بحكم تجاذب آخر على هذا المستوى.

---

(21) – ينظر؛ نظير محمد نظير عياد: **نحو منهج جديد في العلوم الإسلامية،** (مرجع سابق)، ص116.

إذن هذه الساحة المفتوحة على مصرعيه في هذا العصر. من خلال وسائل التواصل المختلفة، ربما لا يسمح لهذا الإنسان المسلم وهو يريد أن يحافظ على مرجعيته الوطنية والإسلامية أن ينغلق على نفسه بل نبعد إلى نوع من الكلام على أصالة هذه المرجعية مع تفتحها على البعد الإسلامي والبعد الإنساني، وهنا نتكلم على الأصيل والدخيل، ونتكلم على الانفتاح الواعي المسئول، وهنا كذلك نتكلم ونقول أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتكلم على المرجعية المنغلقة على نفسها فنقول أن هناك ما يسمى بضرورة التلاحق والتلاقح؛ بمعنى أن الإسلام أو أن المرجعية الوطنية تنظر في مثيلاتها من المرجعيات الوطنية الإسلامية الأخرى لكي تستفيد منها وتنقح ما عندها داخليا بما هو موجود إيجابي في هذه المرجعيات كما تنظر بالمرآة نفسها لما هو موجود في الإرث الإنساني فتستفيد منه تنقيحاً وتلقيحاً لما لديها، وهذه هي واقع الحياة البشرية شئنا أم أبينا في بعدها المفاهيمي وفي بعدها النظري.

المبحث الثاني: مُوَقِضَات الأركان ومهددات الكيان.

الفرع الأول: مُوَقِضَات المرجعية الدينية.

وهنا يأتي الكلام على ما يسمى بموقضات الأركان، بكل اختصار نقول أن الأركان هي مؤشرات في إطاراها تتحرك وتنضبط المرجعية، وهي أصل العقائد و الشرائع والأخلاق، ثم الأركان هي الموروث الإنساني والثقافي الفكري المتمثل في تاريخها ولغتها وأعرافها، وفي كل ما استفادته كخبرة بشرية متناقلة ومتوارثة جيل عن جيل في فهم الحياة في جوانبها المختلفة، والتي يمكن أن تتمظهر في مذهب أو في كتب وأن تتمظهر حول أعلام وشخصيات وزعماء ورموز وطنية وسياسية ودينية وغيرها، مما يمكن أن تكون معالم في طريق هوية من الهويات ومن خلالها نصل إلى الحفاظ على موقضات أركانها من خلال سياسات رشيدة، تعود بنا إلى التراث فتأخذ مكامن و

جوانب الإيجابية فيه، وتترك ما يمكن أن يعد من أخطاء التاريخ في هذا الأمر ويتحول إلى مشروع فكري تتبناه جهات معينة لكي تنشره في مقررات مناهج التربية والتعليم للناشئة، ويمكن أن يكون مقررات على مستوى الجامعة ومجال البحث، ويمكن أن يكون خطابا دعويا ينطلق من خلال المساجد ومن خلال المنتديات والملتقيات والندوات لكي ينتشر في المجتمع كما يمكن أن يكون عن طريق وسائل الإعلام والصحافة المختلفة لكي يشكل بما يسمى الحصانة والرأي العام المجتمعي، ولكي تترسخ هذه المفاهيم.

الفرع الثاني: مهددات المرجعية الدينية.

من المعلوم أن العالم الإسلامي يتعرض لجملة من التحديات والمعوقات، تحول بينه وبين مشروع التجديد في علم الكلام، فالمهددات عديدة وبالذات في هذا العصر؛ عصر الانفتاح، وعصر القرية الواحدة، وعصر الوطن الواحد، والشعب الواحد، والثقافة الواحدة، وهذا الأمر جلب تيارات فكرية دخيلة تغريبية، وتيارات لا تمت للإسلام بصلة، لكي نصل إلى التيارات إسلامية كذلك دخيلة لأنها تمس النواة الصلبة أو تمس المرجعية الدينية في إطار المتغيرات الأخرى التي تعتقد فيها نوع من الحصانة أو من الصحة وما هي في الأخير إلا اجتهادات ورؤى لمجتمعات إسلامية أخرى ربما صالحة في مجتمعات أخرى ولكن غير صالحة في هذه المجتمعات أو اعتبارها دخيلة لان فيها نسوة التعصب أو نسوة الانغلاق أو نسوة إبعاد الآخر أو عدم الاعتراف بالآخر، في إطار المشترك الإنساني المبني على الظنيات، أو المبني على المتغيرات، أو على الفهوم النسبية، فيما يلغي الدين الإسلامي، أو التي يمكن أن تكون من المهددات، لأنها لم تستطع أن تميز بين هذه الأمور الإشكالية الفرعية وما يتعارض مع مقاصد الدين الكبرى، ومحاولة الهاء المتكلمين والعلماء لكي يفكروا في القضايا الكبرى لأمة الإسلام في قضايا الوحدة والاستغلال والعمارة فتدخل هذه الأوطان في

نوع من الإلهاء ونوع من الصراع المذهبي ونوع من الاقتتال بسبب هذا المختلف فيه في الضنيات وليس في إطار القطعيات، فأختزق علم الكلام على مستوى هويته وعلى مستوى مقوماته وعلى مستوى النواة الصلبة فيه، وهذا ما لا ينبغي أن يكون.

وسنذكر جملة من المهددات والمعوقات التي حالت دون النهوض بمشروع تجديد علم الكلام، على سبيل الذكر لا الحصر:

1_ فقدان نخبة من كبار مفكري الإسلام المعاصرين: في مطلع الثمانينات ظهرت موجة تطورات متلاحقة وهامة، وقبل هذه المرحلة وفي غضونها، فَقَدَ العالم الإسلامي نخبة من كبار مفكريه الذين كان من التأكيد أن يكون لهم تأثير فكري مهم على تطورات الفكر الإسلامي في مختلف جوانبه وعلاقته بالمتغيرات والمستجدات الجديدة، فقد كانوا "رواد النهضة والتجديد والإصلاح في الأمة، ومن هؤلاء نذكر: مالك بن نبي(1973م)، علي شريعتي(1977)، مرتضى مطهري(1979)، والسيد محمد باقر الصدر(1980) ...، هؤلاء وآخرون عرفوا بعطائهم الفكري المميز والجاد، وكان لهم التأثير الفكري الواضح على العالم الإسلامي، فغيابهم جاء في وقت كان فيه العالم الإسلامي المعاصر في أشد الحاجة إليهم"[22]. وانطلاقاً من هذا برزت حاجة ماسة إلى تعميم وتوعية المفكرين بضرورة الاهتمام بالتجديد في علم الكلام، ونشر أهدافه ومبادئه ووظائفه وكذا مسائله من أجل معالجتها من طرف علماء يعيدون للعقل المسلم قيمته ووزنه، ويحملون راية نصرة هذا الدين، ونصرة مرجعيته وحفظ كيانه وأركانه.

2_ العقلية الخرافية: وهي العقلية التي ترمي أخطاءها وكسلها وعثراتها على الخرافات والخزعبلات، فلا تراعي سنن الله في الكون والخلق، وتلبس ضعفها

(22) – زكي الميلاد: **تطورات الفكر الإسلامي ومساراته المعاصرة**، د؛د؛ن، د؛ب، د؛ط، د؛ت، ص87.

ووهنها في مواجهة وتحدي ما يصيبها بطريقة دينية هوجاء، فتسمع كلمات مثل: 'نصيب'، و'عين وأصابته'، 'حسد الناس'، وغيرها من المصطلحات التي رمى الناس عليها عجزهم وضعفهم، وهذه العقلية عطلت العلم والجهاد والعمل، بانتظار الفتوحات الربانية والمدد الإلهي، ولكن الله وشريعته براء من هذه التصرفات التي تعطل نواميس الكون وقوانينه، يقول تعالى: "**واعدوا...**"، "**وقل اعملوا...**"، "**وخذوا حذركم...**"، آيات عديدة شكلت قواعد عملية لعمارة الكون وخلافة الأرض، وتنمية الإنسان، قابلها المسلمون بالقراءة فقط والترنم بها، ومن ثم الدعاء وحده لرفع الظلم والاضطهاد والاحتلال والذل الذي ألم بهم"[23]، هذا الأمر هو من معوقات التجديد الكلامي لأن صلاح المجتمع يبدأ بصلاح عقلية كل فرد، وهذا دور العلماء والمفكرين الإسلاميين، في أن يصححوا هذه المفاهيم، ويبدؤوا هذا بالتنشئة منذ الصغر في المدارس والمساجد حتى تترسخ هذه المفاهيم، ويتمثل المسلمون الدين على النحو الأمثل الذي ارتضاه الله لهم، ومن منطلق أن بناء الحضارة يعد من صميم الاعتقاد.

3_ التمسك بالمنهج التقليدي: إلى جانب هذه المعوقات نجد مشكلة التعامل مع التراث التي اعتبرها أصحاب المدرسة التجديدية عقبة تعترض عملية التجديد، وذلك أن "معظم المجتمعات الإسلامية والعربية نشأت متربية على إرث فكري ديني ممزوج بعادات وتقاليد يكاد من المستحيل الخروج عليها، أو محاولة نقدها أو إلغائها"[24]. وتتعقد المشكلة عندما يفرض الواقع نفسه ويتلقفها المجتمع وكأنها

---

[23] –ينظر؛ أسعد سمير أسعد حلبوني: **المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي وأثرها على التنمية السياسية،** ص71.

[24] – القاسمي جمال المدني: **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث،** دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م، ص264-267.

مسلمات شبه مقدسة يرفضون ويمانعون تعديلها أو حذفها، فتعظيم تلك الأعراف والتقاليد يصعب أمر إصلاحها، ناهيك عن إثارة أفكار جديد وجادة، لذا فمسؤولية علماء التجديد عظيمة وجليلة؛ وتتطلب رؤية فكرية جديدة معاصرة، تزيح كل الاتهامات الملقاة على الفكر الإسلامي بصفة عامة، ونسج تلك العادات والتقاليد بما يتناسب مع طبيعة المكان والزمان الذي نعيش فيه.

4_ الخلط بين ثوابت الفكر ومتغيراته: ينشأ الصراع وتحتدم المواجهة بين أصحاب الفكر التقليدي وأصحاب المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي، لأن الأول لا يملك إستراتيجية ولا رؤى حضارية أو عصرية يواكب بها زمانه، وفلسفته تنتهج أن يسير مع الركاب، فلا مجال في رؤاه وفكره لأي فكرٍ مقدامٍ جريء، ذو نظرة عصرية نهوضية، ولا يستخدم الحجة العلمية المضبوطة في النقاش والمناظرة العلمية"[25]، بيد أنه من الضروري التمييز بين متغيرات الزمان والمكان حتى تستمر علاقة الديمومة بين النص والحياة ،وبين الفكر والواقع.

5_ النزعة المذهبية: كان من سلبيات علم الكلام التي تؤخذ عليه، هي تحوله إلى أساس لتقسيم المسلمين إلى فرق وأحزاب، ما أدى إلى البعد عن المنهجية في كثير من موارد النزاع بين المتكلمين، حيث كفر بعضهم بعضاً، وألفت كتب تحمل في ثناياها هجوما وتجريحا أكثر مما تحمل نقاشا منهجيا علمياً"[26]، نحن أمام فترة يمكن أن نؤرخ فيها لمرحلة جديدة في مسار الفكر الإسلامي حيث تحيط به التطورات والمتغيرات من كل جانب تفرض عليه أن يكثف اشتغالاته، وأن يجدد في منهجياته بما

[25] – أسعد سمير أسعد حلبوني: **المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي وأثرها على التنمية السياسية**، ص74- 75.

[26] – مجلة الحياة الطيبة: **علم الكلام، ضرورات النهضة ودواعي التجديد**، ص10.

يستوعب المستجدات المعاصرة التي تراكمت عليه حتى شكلت ما يسمى عند البعض منطقة فراغ واسعة، وأن يحرك قدرته الاجتهادية والتجديدية بما يضمن له الحضور بعد زمن الغياب.

المبحث الثالث: المناهج التحديثية وآثارها في تجديد علم الكلام.

تشكلت معالم الفكر التجديدي من القضايا التي استحوذت على اهتماماته، ومن الوضعيات والسياقات والأرضيات التي تواصل معها وانطلق منها، ومن المرجعيات والتقويمات التي نهض بها، ومن المفاهيم والأفكار التي كونها وأسس عليها نظراته للتراث والعصر والمستقبل.

وبهذا انتشرت في الآونة الأخيرة دعاوى واهتمامات بالدراسات الإسلامية بصفة عامة، وبالدراسات القرآنية بصفة خاصة، واتخذت مسارات عدة يأتي في مقدمتها جهود المستشرقين في حفظ المخطوطات الإسلامية وتصنيفها، ولكن ما يميز هذه الجهود في العقود الأخيرة استقطابها لمفكرين عرب ومحاولة استغلالهم في الرد على المسلمين وتشويه الإسلام بدعوى تحديث المجتمعات الإسلامية والعربية، فابتكروا عبارات وحملوا لواءات وادعوا الوصول إلى مناهج جديدة في التفسير والتأويل لم يصل إليها أحد من قبل، وبينوا واظهروا أنهم ناقمون على مناهج المستشرقين، وفي حقيقة أمرهم لم يخرجوا عن منهج المستشرقين الطاعنين في كتاب الله تعالى قيد أنملة، وإنما رددوا ما سمعوه وتلقَّوه عنهم.

فنتج عن هذا وذاك طغيان جهمية القرن العشرين، والباطنية الحديثة والإلحاد المتنمر، والمذاهب الحديثة الهدامة مثل المذهب الاسمي الذي يقرر أتباعه أن لفظ الله لا يوجد له مسمى، والمذهب التجريبي الذي نظر أتباعه بموضوعية من خلال أبحاثهم إلى العالم بما فيه، وانتهوا إلى الاعتراف بوجود قوة تحكمه وتعنى بأمره وترعى شؤونه، هذه القوة وهو الله تعالى، وقد انتهوا إلى هذه الحقيقة لما ربطوا بين العلم والدين، وهذا هو المنهج الذي

يجب أن يكون عليه علم الكلام الجديد"[27]. واستدلوا على ذلك بأن التحول الذي طرأ في الفكر الغربي كان نتاج لثورة على الفكر الديني المسيحي الذي تمثلته الكنيسة ورجال الدين، وهذا الأمر تزامن مع الثورة العلمية التي استطاعت تعويض المنهج العقلي بالمنهج التجريبي، فنحا علم اللاهوت المسيحي منحى آخر غير الذي كان عليه، ومنه فإذا كان عصر الأنوار قد استطاع أن يدخل المنهج العقلي في دراسة اللاهوت، وذلك عبر الدعوة إلى نقد الكتاب المقدس، فإن المنهج التجريبي الذي أنشأته الفلسفات الحسية والتجريبية والطبيعية، قد تسبب في نشأة اللاهوت الطبيعي، كما أن سائر الفلسفات الأخرى مثل الوجودية أسهمت في توجيه علم اللاهوت نحو وجهات أخرى؛ حيث ظهر علم اللاهوت الوجودي يرتبط بالإنسان وليس بالله، ويحلل الوجود الإنساني في أبعاده المختلفة من هم وقلق وموت ويأس وأمل وزمان ومكان، فلم يعد علم اللاهوت علم الله بل تحول إلى علم الإنسان، ومنه نقول أن هذا التحول الهام في تحديد موضوع علم اللاهوت كان ضرورة حتمية لمسايرة أوضاع كل عصر.

كما برزت دعوة إلى التفكير بالمستقبل وضرورة الانتقال والتحول من الانغلاق على الماضي، والانشغال بالتراث والنظر إلى الوراء، إلى الانفتاح على العصر. والتواصل مع العالم، والنظر إلى المستقبل واستشراف آفاقه وتحدياته، فلم يكن للتفكير بالمستقبل حظ في الكتابات الإسلامية قبل الثمانينات، ولكن بعد هذه الفترة ظهرت بواعث ومبادرات للتفكير به والنهوض والانطلاق، فبرزت تجلياتها الشاخصة في الكتب التي الفت و الندوات التي عقدت[28]. وهذا الأمر نجده قد استفحل في المناهج التحديثية لمشروع التجديد الكلامي، ونجد البعض يدندنون بنفس الأفكار، ونجد أن علم الكلام بمعناه

([27])–ينظر؛ نظير محمد نظير عياد: **نحو منهج جديد في العلوم الإسلامية**، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2016م، ص118-119.

([28]) – محمد عمارة: **مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية**، (مرجع سابق)، ص25.

الحديث لم يعد ذلك العلم الذي يبحث في العقائد الإيمانية كالتوحيد والصفات وأفعال العباد و...فحسب؛ بل أصبح العلم الذي يهتم بواقع الإنسان المسلم ومصيره والكشف عن السلبيات التي تعيق تقدمه نحو الأفضل، فالتجديد في علم الكلام حوّل مجال اهتمام الفكر الديني من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان، ومن الغيب إلى الشهادة، ومن هنا يتبين أيضاً عدم قدرة بعض هذه العلوم على تغطية حاجة المسلمين في فهم العقيدة، لأن الحياة الثقافية المعاصرة استغنت عن المناهج الفلسفية القديمة والمناهج الكلامية، واتجهت إلى المناهج الحديثة"(29).

ونجد أيضا صيحات المحدثين واختياراتهم الموزعة بين "سقراط الذي حاول تحليل الشعور قديما، لإيجاد الحقيقة الباطنية فيه من خلال العبارة الشهيرة التي قرأها على جدران أحد المعابد وهي رَحِمَهَاٱللَّهُاعرف نفسك بنفسكرَحِمَهَاٱللَّهُ، وهوسرل الذي حاول حديثا تحليل الشعور من خلال قوله: رَحِمَهَاٱللَّهُفي باطنك أيها الإنسان تكمن الحقيقةرَحِمَهَاٱللَّهُ، وبين الواقعية التجريبية التي أسسها بيكون وهيوم، وبين ديكارت وكانت وهيجل الذي أكمل المثالية الأوروبية، وماركس الذي اكتشف طريق المجتمع الشيوعي "(30)، فهذه الثقافات الغربية تعد أساسا لتكوين علم العقيدة الجديد، لذا كان لزاما وجود مادة يشتق منها أدلة للدفاع عن العقيدة وإيجاد حلول لها طبقاً لمناهج علمية حديثة، لمواجهة هذه التحديات وهذه الأفكار التي بدأت في التوغل والانتشار، ودخولها بشتى الطرق والوسائل.

كما برز في المقابل صدور التفاتة من علماء ومفكرين وباحثين بضرورة التفكير بالمراجعة والنقد في مقابل التفكير بالمعاصرة والتجديد، وذلك في إطار الأفكار والمفاهيم والاجتهادات التي يتجدد الفهم حولها، وهذا التغير الذي بعث قدرا من الاطمئنان صدر

(29) – الهادي فضلي: **حول تجديد علم الكلام**، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص5.

(30) – نظير محمد نظير عياد: **نحو منهج جديد في العلوم الإسلامية**، (مرجع سابق)، ص115.

من داخل المرجعية الإسلامية وبدافع الحرص والحماية لها، ولا شك أن هذه المرجعيات والتقويمات هي من مؤشرات الصحوة المعرفية وجاءت لكي تلبي حاجات الفكر الإسلامي للتجديد والتطور "[31].

هذه الأمور وغيرها دعت إلى الاهتمام بعلم الكلام في السياق التاريخي الإسلامي المعاصر، فهو استجابة لمتطلبات العصر، كما أكد على هذا حسن حنفي في قوله:" هناك فرق شاسع بين علم الكلام والعقائد الدينية، فعلم الكلام محاولات اجتهادية لفهم العقيدة أو العثور على أساس نظري لها، وتخضع كل هذه المحاولات للظروف التاريخية التي نشأت فيها، وللأحداث السياسية التي سببتها، وللغة العصر التي عبرت لها، وللمستوى الثقافي الذي ظهرت من خلاله، لا يمكن إذن التوحيد بين العقيدة كحقيقة مطلقة وبين الصياغات التاريخية لها التي تحدث في زمان معين ومكان معين وبلغة معينة وعلى مستوى ثقافي معين "[32]، فحسن حنفي بين أن البحث في علم العقيدة من متطلبات الظروف التاريخية والأحداث السياسية التي أوجدتها، وهذا يدل على أن متطلبات هذا العصر تقتضي تجديد نوعي لعلم الكلام.

خلاصة المداخلة أقول فيها أن:

مقالة التجديد هي رد فعل إيجابي على ما أصاب الأمة الإسلامية من تخلف وانحطاط وعدم جدّية، أخذت في الشيوع على التدريج وبخطى بطيئة وباستمرار فلم تتوقف خلال التاريخ الإسلامي، وإذا ما خصصنا الحديث عن علم الكلام فنجد أن تسمية تجديد علم الكلام هي تسمية حادثة من حيث المصطلح، ولكنه نبع من وحي الوسط الإسلامي، ومن مصدر الثقافة الإسلامية الأصيلة، واعتمد ويعتمد على

---

(31) – زكي الميلاد: **الفكر الاسلامي–ملامح وقضايا**.

(32) – حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة: الإيمان والعمل–الإمامة**، مكتبة مدبولي، د.ب، ط1، د.ت، م5، ص631-632.

المرجعية الدينية، لأنه يصب في حفظ الدين، وفي حفظ وحدة الأمة وتمسكها، فينبغي التمسك بهذه المرجعية والحفاظ عليها، وكذلك في المقابل يجب تمحيص وتدقيق كل فكر وكل منهج وكل قراءة جديدة مغطاة بفكرة المعاصرة الزمنية للمستجدات، ثم لا ننكر أنه من الخطأ أن نعتبر كل ما هو موجود بين يدي البشر من المسائل المتغيرة وكأننا نلغي الثوابت ونسقط في التميع أو نسقط في الذوبان أو نسقط في اعتبار أن كل ما هو موجود صادق، وقابل للنقد والتغير بعامل الزمن، والوسط هو الكلام على وجود ثوابت في هذا الدين ينبغي أن نحافظ عليها وينبغي أن نحتكم إليها ونعول عليها، كما ينبغي أن تكون عابرة للازمان والأوطان عابرة للتاريخ والجغرافيا إلى مجال آخر من المتغيرات، كذلك ينبغي في المقابل الانفتاح الواعي للاستفادة من التجارب الإسلامية والتجارب الإنسانية الناجحة في مجال تجديد علم الكلام

توصيات:

ربما الشيء الذي يجدر بنا التوصية عليه هو:

- تكثيف مثل هذه البحوث والملتقيات وهذه المواضيع، فعلى الأقل تكون الاستفادة أولا من جانب الباحث المنجز لعنصر معين فهو يحيط بكم معرفي هائل ويوضع في ساحة قضايا العصر الراهن، كما يستفيد المشاركون والحضور في الملتقى بمعارف متنوعة.
- تخصيص ملتقيات للحديث عن المناهج الغربية والفلسفات الحديثة، وآثارها بشقيها الإيجابي والسلبي.
- نستوصي العلماء وأهل الاختصاص تفعيل دور المرجعية الدينية ليرتقي إلى مستوى مواجهة التحديات المعاصرة.
- تقييم واقع الفكر العربي والإسلامي، لمعرفة مدى قربنا من التقدم بمختلف جوانبه؛ العلمي، والفكري، والثقافي، والسياسي،...

القراءات الحداثية المعاصرة للخطاب الصوفي
ـ رؤية نقدية ـ

بقلم
أمينة تجاني　　د/ ليلى سهل
جامعة محمد خيضر ـ بسكرة
aminatej39@gmail.com

المقدمة:

في خضم التحوّلات الكبرى التي شهدها العصر الحديث في العالم الغربي في جميع فروع المعرفة تغيَّرت كثيرا من المفاهيم، وانقلبت كثيرا من الموازين، وألغيت العديد من النظريات والأفكار والمبادئ بدعوى العلم؛ هذا الأخير الذي غدا المحور الرّئيس والمنهج الوحيد المتحكّم في المعرفة الإنسانيّة، حتى الدّين بجميع علومه خضع للمنهج العلمي دون اعتبار لقدسيّته وشرعيّته .

وهذا التّجديد في العالم الغربي رمى بظلاله على العالم العربي بحكم التّبعيّة للغالب والمستعمر أو بحكم الاستشراق الذي استهوى الكثير من الوافدين على بلاد العرب؛ فانعكست آثار ذلك كله على مفكّريه وعلمائه الذين تلقفوا الفكر الحداثي بكل إيجابيّاته وسلبيّاته، وتبنَّوا المنهج العلمي في بحوثهم ودراساتهم؛ فمنهم من تبنّاه بحسن نيّة على أمل التّجديد والنّهوض بالأمّة الإسلاميّة، ومنهم من تلقفه تبعيّة وتحللا من موروثه الدّيني والفكري.

وبذلك أثار الحداثيّون صراعا بينهم وبين التّقليديين أو السلفيّين كما يسمّيهم البعض، صراع محوره الخطاب الدّيني وكيفية تأويله وتفسيره، وعلاقته بالواقع والتاريخ، وعلاقته بالعقل والإيمان... صراع استخدم فيه كلا الطرفين آليات الإقصاء والنفي، "لأن كليهما

يحمل همّ النّهوض بالأمّة العربيّة الإسلاميّة وفق ما يراه مناسبا من الوسائل والمشاريع "[1].

فالخطاب الدّيني؛ القرآن الكريم والحديث الشريف وما تعلّق بهما من علوم (الفقه والتصوّف ..)، مادة دسمة تشكل مواضيع خصبة للدراسة؛ حيث يتداخل زخم من التماثلات وأوجه الشبه، أغرت المقارنين والدّارسين على اختلاف نحلهم ومذاهبهم لدراسته وتفسيره. فتفسير التّراث والكتابة المقدّسة هو في الواقع، فك للتشفير أو ما نصطلح عليه تأويلا للرؤى المذهبية، الاجتماعية، السياسية والثقافية .

ولم يسلم الخطاب الصّوفي من تداعيات الفكر الحداثي لما يتميّز به من زخم معرفي وغموض مفاهيمي فتح الباب على مصراعيه للتّأويل والقراءة وإعادة الإنتاج من جديد، باعتبار أنّ النّص بنية منغلقة على نفسها قادرة على كشف معانيها بعيدا عن أيّ سياقات أخرى.

من هذا المنطلق كان اهتمامي بالقراءات الحداثيّة للخطاب الصّوفي، وبالتّحديد البحث عن أهمّ هذه القراءات التّأويليّة، والكشف عن مناهجها العلميّة وآليّاتها العقليّة المستمدّة من تجارب الغرب في فهم نصوصهم المقدّسة، وتبيان الأثر الذي أحدثته، ومدى تحقيق التّغيير الذي كانت تنشده.

واقتناعا منّا بأهمّيّة هذا الموضوع ومسيس الحاجة إليه، رأينا أن نقدّم بحثا ونعدّه خصّيصا لهذا الملتقى -القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلامية (رؤية نقديّة)- ومدارُ هذه المشاركة في هذا الملتقى المبارك على بيان معالم المنهج العلمي الغربي الذي تمسّك به كثيرٌ من الحداثيين في فهم النصوص؛ كتابا وسنةً وتصوّفا ولغة ...

وتكمن أهمّيّة هذا الموضوع في عدّة نقاط أهمّها :

[1] محمد حيرش بغداد، القراءة النقدية للتراث وعائق التكفير: نصر حامد أبو زيد نموذجا، مجلة إنسانيات، الجزائر، ع31، 2006، ص 75 .

1- إبراز أهم القراءات الحداثيّة للخطاب الصّوفي، ومناهجها التّأويليّة وآليّاتها الإجرائيّة.

2- الكشف عن أهم الإشكاليّات المتداولة بين أوساط الحداثيين حول التّصوّف وما يتعلق به من قضايا كبرى.

3- إبراز مدى ملامسة القراءات الحداثيّة لحقيقة الخطاب الصّوفي؛ جملة وتفصيلا .

ولمعاجة هذا الموضوع نطرح جملة من التّساؤلات أهمها :

- ما المقصود بالحداثة والفكر الحداثي ؟ ومن هم الحداثيون؟

- ما هو مفهوم التصوف والخطاب الصوفي؟ وما الذي يميز هذا الخطاب عن الخطاب الديني؟

- ما هي أهم القراءات الحداثية للخطاب الصوفي؟ وما هي أبرز المسائل والإشكاليات المثارة حوله؟

- إلى أيّ مدى تأثّر الخطاب الصوفي بمنهج الحداثة وفكر الحداثيين؟

- وهل لامس منهج الحداثيين جملة الخطاب الصوفي أم في بعض الجوانب دون الأخرى؟

وللإجابة عن هذه الإشكاليات خضنا غمار البحث، وتطفّلنا على موائد أهل العلم، إلا أنّنا لا ندّعي السّبق في هذا المجال ، فقد كتب حول هذا الموضوع العديد من العلماء، من بينهم: محمد بن زين العابدين رستم في بحثه "الفهم الحداثي للنص الديني بين دعاوى الاجتهاد المنضبط والتّجديد المتفِّلت". الجيلاني مفتاح في دراسته "الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، دراسة نقدية". أنس سليمان المصري في دراسته "المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين". وغيرهم كثير، إلا

أنّ أغلبهم ركّزوا على قراءة الحداثيّين للقرآن الكريم وللسنّة النّبويّة المطهّرة، أمّا هذا البحث فهو يسلّط الضّوء على القراءة الحداثيّة للخطاب الصّوفي.

ولقد اقتضى منهجُ العمل تقسيم مباحث الدراسة على هذا النحو:

أوّلا: " الحداثة والفكر الحداثي" ويضم معنى الحداثة لغة واصطلاحا، ومفهوم الفكر الحداثي وأسسه، والأسباب المؤدية بالحداثيين إلى الفهم الجديد للتّراث الإسلامي.

ثانيا: "التصوف والخطاب الصوفي" ويشمل التعريف بالتّصوف، ومفهوم الخطاب الصّوفي، إضافة إلى ذلك يتناول الجهاز المفاهيمي للتصوّف وكيفيّة قراءته .

ثالثا: "بعض القراءات الحداثيّة للخطاب الصّوفي" ويتحدّث عن بعض القراءات الحداثيّة مسلّطا الضّوء على أهم الإشكاليّات المثارة من الحداثيين حول التّصوّف كقضيّة الحب الإلهي، ووحدة الأديان وغيرهما ...

رابعا: "مناهج الحداثيين في التّأويل والقراءة" ويضمّ أهم مرتكزات المنهج العلمي الحداثي المتّبع في القراءة والتّأويل.

خامسا: "نقد مناهج الحداثيين في فهم التّصوف وقضاياه" وفيه نقد للقراءات الحداثيّة ومحاولة الرّد عليها بالاعتماد على جملة من الأدلة العقلية والنّقلية، والاستعانة بأقوال بعض أهل التّصوّف وأهل العلم الذين درسوا هذه الإشكاليّات وبيّنوا حقيقتها.

أوّلا: الحداثة والفكر الحداثي

1- مفهوم الحداثة:

أ- لغة: الحداثة في (لسان العرب) مشتقّة من حَدَثَ حُدوثاً وحَدَاثَةً فهو حَديثٌ، ويقال: حَدُثَ نقيض قَدُمَ[1]. وفي (المعجم الفلسفي) "الحديث نقيض القديم، ويرادفه الجديد، ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم؛ فالحديث الذي

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر ، بيروت ، د ط ، د ت، ج3، ص 175 (مادة حدث).

يتضمن معنى المدح صفة الرجل المتفتح الذهن المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر من الطرق، والآراء، والمذاهب. والحديث الذي يتضمن معنى الذم صفة الرجل القليل الخبرة، السريع التأثر، المقبل على الأغراض التافهة، دون الجواهر العميقة؛ والمعرض عن القديم بمجرد قدمه لا لخبثه وفساده. ومعنى ذلك أن الحديث ليس خيرا كله، كما أن القديم ليس شرا كله، وخير وسيلة للجمع بين محاسن القديم والحديث هو أن يتّصف أصحاب الحديث بالأصالة، والعراقة والقوة، والابتكار؛ وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية، والأساليب الجامدة"[1].

وفي معجم المصطلحات الفلسفيّة: "الحداثة هي قطع معرفي، علمي وعلماني مع الموروث؛ قطع أوروبا مع تعاليم الكنيسة مثلا، وانفتاحه على العلوم اليونانية والعربية وإعلانها بلسان (ديكارت): أنا أفكر، تاريخ مولد الفرد الحر، في القرن (16م). والحداثة تقابلها الأصالة وما يتصل بها من أصوليات وحركات ارتجاعية"[2] . وعليه فالحداثة هي ضدّ القديم ومع ذلك فهي كلمة نسبية؛ إذ "كل ما هو قديم كان حديثاً نسبة لما قبله، وكل ما سيكون حديثاً في المستقبل سيؤول إلى قِدَم قياساً لما سيكون بعده، فالحداثة مصطلح لا يرتبط بنص معين، أو حدث معين"[3].

ب- اصطلاحا: إنّ مفهوم الحداثة مفهوم عائم ويتّسم بالانسيابيّة، لذا يصعب تحديده تحديدا دقيقا، فهو "مطاط، وغير مستقر، وليس له صورة واحدة، أو شكل محدَّد فهو مفهوم متحرك وشمولي"[4]، لأنّه مصطلح وافد إلينا من الغرب من جانب.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت،دط، 1982، ج1، ص454 ، 455.

[2] خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995، ص 62 ، 63.

[3] عبد الغني وائل، سقطة الحداثة والخصوصية الغربية، مجلة البيان، جامعة آل البيت، الأردن، ع 110، ص47 .

[4] الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، دراسة نقدية ، دار النهضة، سوريا، ط1، 1427هـ، ص 21 .

ومن جانب آخر لاختلاف زوايا النّظر بين الباحثين ومرجعيّاتهم الفكرية. وسنحاول ذكر بعض التّعريفات حتى يتّضح مفهوم الحداثة:

يرى عبد المجيد الشرفي أن مفهوم الحداثة مرتبط بالتّقدّم والتطوّر العلمي والتّكنولوجي، فيقول: "إنّ مفهوم الحداثة مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدّما في مجال النّمو التّكنولوجي والسّياسي والاقتصادي والاجتماعي"[1]. ويذكر أهم مميّزاتها؛ الإبداع والابتكار اعتمادا على العقل؛ إذ يقول: "إنّ أهم ما يميز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها بخلاف المجتمعات التقليدية على الابتكار والتغيير"[2]، ومن أهم لوازم الحداثة" العقلانية، إذ لا تتصور الحداثة بدون عقلنة "[3].

وأمّا حنا عبود فيميّز بين الحداثة والتّجديد؛ فالأولى شاملة والثّاني محلّي . حيث يقول: "إنّ الحداثة فعل كوني شمولي، وعندما يكون هذا الفعل محليا نطلق عليه اسم التجديد أو جديد"[4]. وأمّا المفكر طه عبد الرحمن فيرى أنّ الحداثة "عملية جمالية أصلا، تُنْشئ الجديد وتولّد، وتبدع، وتخرج أمورا يندهش لها الإنسان الآخر، ويتلقاها وكأنها تأتيه بقيم جديدة "[5] لكن واقع الحداثة اليوم في العالم العربي عبارة عن نقل للحداثة الغربية، وهذا النقل ليس فيه ابتكار ولا جمال.

تتعدّد التّعريفات ولكن يمكن صياغة تعريف جامع للحداثة، فهي "محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده – ثوابته – ليحقق تقدم

---

[1] عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1991، ص 24 .

[2] المرجع نفسه ، ص 25 .

[3] المرجع نفسه ، ص 25 .

[4] حنا عبود، الحداثة عبر التاريخ مدخل إلى نظرية ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 1989، ص 57 .

[5] مالك التريكي، طه عبد الرحمن، مسارات الحداثة، ج6، قناة الجزيرة الفضائية، تلفزيون قطر الدولي، 2006/06/19.

الإنسان ورقيه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته"[1] . فلابدّ من مواكبة العصر وتحوير التراث بما يتناسب مع ذلك، وقراءته بمنظور معاصر من أجل النّهوض بالإسلام وتشييد حضارة إسلاميّة تضاهي الحضارة الغربيّة في هذا العصر دون التّنازل عن هويّتنا الديّنيّة وثقافتنا الإسلاميّة.

2- **مفهوم الفكر الحداثي:** إنّ الحداثيّين "كتلة متبنّية للفكر الغربي بكل تيّاراته؛ الماركسيّة والاشتراكيّة والليبيراليّة "[2]. وبناء عليه يمكن تعريف الفكر الحداثي بأنه: "منهج فكري أدبي علماني، مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية، يقوم على الثورة على الموروث ونقده وتفسيره بحسب وجهة نظر القارئ"[3].

وهذا ما أكّده (أدونيس) – وهو من أوائل الحداثيّين- حين اعترف بنقل تام للحداثة الغربية وبأنّه لا يمكن الفصل بين الحداثة العربية والحداثة في العالم، في قوله: "... فجميع ما نتداوله اليوم فكريا وحياتيا، يجيئنا من هذا الغرب، أما فيما يتصل بالناحية الحياتية فليس عندنا ما نحس به في حياتنا إلا ما نأخذه من الغرب، وكما أننا نعيش بوسائل ابتكرها الغرب فإننا نفكر بلغة الغرب من (نظريات، مفهومات، مناهج تفكير، ومذاهب أدبية، الرأسمالية والاشتراكية، الديمقراطية والجمهورية، اللبرالية والحرية، الماركسية والشيوعية والقومية، المنطق والدياليكتيك، العقلانية والواقعية الرومانطقية، الرمزية والسريالية)"[4].

وهذا يعني أن جزء من حداثتنا في جوهره حداثة غربيّة اغترابية، لا تعبّر عن الواقع الاجتماعي، مغتربة عنه ومتعالية عليه، كما هي متعارضة مع التراث الأصيل. ومع

---

[1] الحارث فخري عيسى عبد الله، الحداثة وموقفها من السنة، دار السلام، القاهرة، ط1، 2013، ص 33 .

[2] مفتاح الجيلاني، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ص07.

[3] أنس سليمان المصري، المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، جامعة الأردن، ع1، 2015، ص 81 .

[4] أدونيس، صدمة الحداثة، ص 10.

ذلك يمكن أن يكون المنطلق الأوّل للفكر الحداثي حسب وجهة نظرنا هو منهج فكري للبحث والتّقصّي، ينظر للعلوم الشّرعيّة واللغويّة والأدبيّة نظرة معاصرة ويبحث عن التّجديد الإيجابي الذي ينشد التّقدّم والازدهار دون التخلي عن ثوابت الأمّة ورمز هويّتها.

3- أسس الفكر الحداثي : تأثّر أصحاب الفكر الحداثي العربي بالفكر الغربي ومنظريه بدرجة كبيرة، حتى أنّهم تعاملوا مع النصوص الشرعية عامة، والصوفيّة خاصّة وفقاً للمعايير الغربية دون اعتبار للخصوصيّة الدينيّة والثّقافيّة، ويمكن تلخيص هذه المعايير كالآتي[1] :

- "أنسَنَة الدِّين"، أي: إرجاء الدين إلى الإنسَان، وإحلال الأساطير محلَّ الدِّين.
- تطبِيق المبادئ النَّقدية الوَافِدة على النصوص المقدَّسة.
- وضع العلميَّة أو "العقلانيَّة" والدين على طرفَي نقِيض، على أساس أن: الدِّين فِكر غيبِيٌّ، يتعارض مع التفكير العلمِي والعقلاني.

4- الأسباب المؤدية بالحداثيين إلى الفهم الجديد للتّراث الإسلامي:

إنّ المتأمل في الأسباب التي أدّت بالمحدثين إلى الثّورة على القديم ومحاولة الإتيان بالجديد في فهم النّصوص الشّرعيّة يجدها لا تكاد تخرج عن ثلاثة أسباب رئيسية[2]:

- أسباب تاريخية: الاستعمار، الاستلاب والتغريب والاستشراق.
- أسباب شخصية: الدراسة في الغرب والإبتعاث ، والتثقيف الذاتي على كتب وثقافة الغرب.

---

[1] ينظر: أنس سليمان المصري، المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين، ص81.

[2] ينظر: محمد بن زين العابدين رستم، الفهم الحداثي للنص الديني بين دعاوى الاجتهاد المنضبط والتَّجديد المتفّلت، مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي:"فهم القرآن والسنة على ضوء علوم العصر ومعارفه"، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2011، ص 5 .

– ادّعاء الاجتهاد والتصدر للإفتاء والتوجيه التربوي والإداري.

لهذه الأسباب نتج في العصر الحديث ثلاثة أقسام من دعاة التجديد[1] هم كالآتي :

– **القسم الأول**: وهم الغُلاة في التجديد الذين يريدون أن ينسفوا كلَّ قديم وإن كان هو أساس هوية المجتمع ومبرر وجوده، وسر بقائه، وتجديد هؤلاء هو التغريبُ بعينه. وهذا القسم هو الذي نعنيه هنا.

– **القسم الثاني:** وهم الذين يريدون أن يبقى كل قديم على قدمه، حكمتهم المأثورة ما ترك الأول للآخر شيئا، وليس في الإمكان أبدع مما كان، وهم بجمودهم يقفون في وجه أي تجديد في العلم والفكر والأدب والحياة، وفي مجال الدين فئتان ينتهي موقفهما إلى تجميد الإسلام؛ فئة مقلدي المذاهب المتعصبين لها الذين يرفضون أيَّ خروج عليها، ولا يعترفون بحق الاجتهاد لفرد ولا لجماعة في هذا العصر إلا في إطار ما قررته مذاهبهم وحدها، بل في حدود ما حرره المتأخرون من علماء المذهب وأفتوا به. وفئة أخرى هي الظاهرية الجدد أي الحرفيين الذين يقفون جامدين عند ظواهر النصوص ولا يمعنون النظر إلى مقاصدها، ولا يفهمون الجزئيات في ضوء الكليات.

– **القسم** يهديها سبيله وتنتصر على شهواتها الظاهرة والباطنة، يقول تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾[2] .

وقد عرّف الشّيخ أحمد التجاني التّصوّف تعريفا جامعا مانعا بقوله: "هو امتثال الأمر واجتناب النّهي في الظّاهر **الثالث:** وهو بين هذين الصنفين رفضَ جمود الأولين وجمود الآخرين يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت، ويقبل التجديد ويدعو إليه وينادي على أن يكون تجديدا في ظل الأصالة الإسلامية.

---

[1] ينظر: يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدِّد الدينَ وتنهض بالدنيا، دار المعرفة، الدار البيضاء، المغرب، دط، 1996، ص51،50.

[2] سورة العنكبوت ، الآية 69 .

ثانيا: التصوف والخطاب الصوفي

1- مفهوم التصوف: التصوّف عقيدة وإيمان، علم وعمل، أدب ومحبّة، عبادة ومجاهدة، تطبيق عملي وممارسة حقيقيّة للشّريعة الإسلاميّة في الحياة اليوميّة، منهج للحياة الربّانية التي أرادها الله لعباده؛ يوازن بين متطلبّات الجسم والروح على حدّ سواء، بل يتجاوز المادة إلى الروح والدنيا إلى الآخرة، ويرتفع بالإنسان المخلوق إلى معرفة خالقه وعبادته حقّ العبوديّة، ومحبّته وإيثاره على كل ما سواه، وذلك عن طريق تزكية النفس ومُجاهدتها في الله حتى والباطن من حيث يرضى لا من حيث ترضى"[1].

ففي هذا التّعريف حدّ لنا الشيخ حدود هذا العلم وأسسه المنهجيّة، والتي تتجلى في:

- العلم بالشّريعة (امتثال الأمر واجتناب النّهي).
- اتّباع الشّريعة في مقام الإسلام (في الظاهر)، بمعنى تطهير الجوارح الظاهرة من الذنوب مثل: السرقة والقتل والزنا والغيبة والنميمة .....
- اتّباع الشّريعة في مقام الإيمان (في الباطن)، بمعنى تطهير القلوب من المساوئ والعيوب، مثل: الكبر والعجب والحسد والكره والحقد ....
- التطبيق العملي للشّريعة في مقام الإحسان (من حيث يرضى لا من حيث ترضى)، في محل الشهود والعيان، وهو صعب فعله إلا لمن أراد إرضاء ربّه وخالف مرضاة نفسه، مثل: كظم الغيظ، العفو عند المقدرة، الإحسان عند الإساءة، الصّبر عند الشّدائد، الرضا عند الابتلاء ...، فالمريدُ طريقَ الله إذا أسيء إليه حَلُم، وإذا جُهل عليه عفا وغفر، وإذا أذنب تاب واستغفر، وإذا ابتلي صبر، وإذا أعطي شكر ...

فالتّصوّف يجمع بين الشّريعة والحقيقة، بمعنى تجسيد الشّريعة حقيقة فعلية كما كان حال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي قالت عنه السيدة عائشة – رضي الله

---

[1] علي حرازم بن العربي براده المغربي، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني ، تح: محمد الراضي كنون ، دار الرشاد ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2011 ، ج2 ، ص 539 ، 540 .

عنها-: "كان خلقه القرآن" . وهذا هو المعنى الحقيقي للتّصوّف الذي دار عليه أغلب أقوال العارفين بالله ، من ذلك:

قول أبي علي الروذباري: "... من كانت الدّنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى"[1] . وقول أبي الحسن النوري: "ترك كل حظ للنفس"[2]. وقول الجنيد: "تصفية القلب عن موافقة البريّة، ومفارقة الأخلاق الطّبيعيّة، وإخماد الصّفات البشريّة، ومجانبة الدّعاوي النّفسانيّة، ومنازلة الصّفات الرّوحانيّة، والتّعلّق بالعلوم الحقيقيّة واستعمال ما هو أولى على الأبديّة، والنّصح لجميع الأمّة، والوفاء لله على الحقيقة، واتّباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشّريعة"[3] .

وقول الشيخ محي الدين بن عربي في الباب الرابع والستيّن ومائة من كتابه (الفتوحات المكيّة): "التخلق بأخلاق الله تعالى هو التصوّف"[4]. كالصبر والرّضا والحمد والشكر والعفو والإحسان والكرم والسخاء والرّحمة والتّوبة و... وهي الأخلاق التي يحبّها تعالى ويحثّ عليها عباده، لقوله تعالى: ﴿**وأحسنوا إنّ الله يحب المحسنين**﴾[5]، وقوله: ﴿**إنّ الله يحبّ التّوّابين ويحبّ المتطهّرين**﴾[6]. وقوله أيضا: ﴿**إنّ الله يحبّ المتّقين**﴾[7]، وقوله أيضا: ﴿**والله يحبّ الصّابرين**﴾[8]، وقوله: ﴿**إنّ الله يحبّ**

---

[1] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2 ، 1994 ، ص 09 .

[2] المرجع نفسه ، ص 09 .

[3] المرجع نفسه ، ص 09 .

[4] نقلا عن: عاصم إبراهيم الكيالي، اللطائف الإلهية في شرح مختارات الحكم العطائية لابن عطا الله السكندري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص 20 .

[5] سورة البقرة، الآية 195 .

[6] سورة البقرة ، الآية 222 .

[7] سورة التوبة ، الآية 04 .

[8] سورة آل عمران ، الآية 146 .

المتوكلين﴾[1]. والآيات في هذا الصّدد كثيرة ولكن المجال لا يسمح لذكرها كلها، ولذا نكتفي بهذا القدر.

2- الخطاب الصوفي:

المقصود به كل ما أنتجه الصوفيّة - أهل الله وأولياؤه- مِنْ كتب حَوَتْ بين طيّاتها أفكارهم وأقوالهم وتجاربهم الرّوحيّة وممارساتهم العمليّة التي أرادوا بها توجيه الخلق إلى أصح السّبل وأقربها إلى الله تعالى، وكذلك أدبهم (شعرا ونثرا) الذي أبدعوا فيه فنونا لم تكن موجودة في الأدب العربي ولم يشاركهم فيها أحد كالمدائح النبوية والمناجاة، والاستغاثات والأوراد والأحزاب ... فتفوّقوا في عالم البيان الذي لهم فيه من الآيات ما تقصر دونه أيدي القادة في هذا الميدان، حتى أنّه إلى اليوم – رغم السّنون- لا يزال الأدب الصّوفي وخاصّة الشّعر المعين الذي لا ينضب، والذي ينهل منه الشّعراء والأدباء على حدّ سواء.

3- الجهاز المفاهيمي للتصوف:

إنّ لكل علم مصطلحاته ولكل فن عباراته فمثلا: في اللغة نجد مصطلحات؛ اللسانيات والتداولية والحجاج ولسانيات النص واللسانيات التطبيقية وغيرها، والتي يتعذّر فهمها والعمل بها لغير أهلها من أصحاب اللغات، وكذلك الحال في الشريعة وفي الرياضيات وفي الطب وباقي العلوم ...

والتصوف أيضا علم له مصطلحاته الخاصّة التي لا يفهمها إلا أصحابها من أهل الطريق، باعتبارها معاني ذوقيّة يحسّها الصّوفي بنفسه، ويشهدها بعين قلبه، ويلامس وجودها في حياته، ولا يمكن دراستها وتأويلها إلا عن فهم وممارسة، ففاقد الشّيء لا يعطيه، وجاهل المعنى لا يجلّيه. وحتى وإن درس الباحث أو القارئ الحداثي التّصوّف فلن تنجلي له مصطلحاته؛ مفاهيمها ومعانيها، لأنّها في الأصل تختلف من

[1] سورة آل عمران ، الآية 159 .

صوفي إلى آخر، فعلى قدر درجة القرب تكون مرتبة العارف بالله – ولي الله– وعلى حسب مرتبته تتجلّى له المعاني الذّوقيّة. واختلاف درجات القرب إلى الله تعالى يوضّحها الحديث القدسي الآتي: يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يقول الله سبحانه: أنا عند ظنّ عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني ... وإن اقترب إليّ شبرا اقتربت منه ذراعا، وإن اقترب إليّ ذراعا اقتربت إليه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة "[1]. فهناك من يتقرّب إلى الله شبرا، وهناك من يتقرّب ذراعا، وهناك من يتقرّب باعا، وهناك من يأتي إليه مشيا وهكذا... وكل لاحق يسبق من قبله، ولذا لا يمكن الجمع بينهم أبدا.

ويبيّن الله تعالى هذه المراتب في كتابه العزيز بقوله: ﴿**ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا**﴾[2]. فعلى حسب الطّاعة تكون المرتبة والدّرجة الرّفيعة عند الله تعالى، فمن المؤمنين من بلغ مرتبة النّبي (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين)، ومنهم من بلغ مرتبة الصّدّيق، ومنهم من بلغ مرتبة الشّهيد، ومن بلغ مرتبة الصّالحين

وهنا يحدث الخلط بين الدّارسين لعدم فهمهم مراتب أولياء الله، فيجمعون بين –أئمّة هذا العلم– وبين من يجمعه أو يفسّره أو يشرحه من تلاميذهم أو غيرهم، وهذا لا يجوز.

وهذا ما يفسّر أيضا سبب اختلاف أئمّة التصوف فيما بينهم حتى ظنّ البعض أنّ للتّصوّف مراحل، فأفاضوا القول فيها إلى درجة ربطها بحضارات وديانات أخرى، وهو منه براء، فالتّصوّف؛ تصوف إسلامي سني بحت لم يتغيّر رغم التغيّرات الزّمانيّة

[1] درويش جويدي، الأحاديث القدسية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، دط ، 2011 ، ص 59 .
[2] سورة النساء ، الآية 69 .

والمكانيّة، ولكن اختلفت مراتب الأولياء، وبناء عليه اختلفت تفاسيرهم وآراءهم وأفكارهم. والحديث القدسي السّابق يؤكّد ذلك . ومن هنا نجد الفهم الخاطئ لمعاني الصّوفيّة وما انجرّ عليه من تأويل مناف لما أرادوه وقصدوه، لأنّه من لم يكن منهم يصعب عليه فهم معانيهم وأحوالهم ومصطلحاتهم .

ثالثا: بعض القراءات الحداثيّة للخطاب الصّوفي:

1- بعض القراءات الحداثيّة:

أ- قراءة (إسلامي ظهير) في كتابه (التصوف المنشأ والمصادر): في هذا الكتاب يقدّم الباحث قراءة نقديّة تحليليّة للخطاب الصوفي؛ إذ يقول في المقدّمة: "ونضعها في معيار النقد والتّجزئة والتحليل ..."[1] ويقصد التصوّف والصّوفيّة.

وفي هذه الدّراسة ومنذ البداية يبعد التصوّف عن الدين الإسلامي، وينسبه إلى مصادر أجنبيّة، وذلك اعتمادا على آراء المستشرقين والمفكرين المتحررين؛ إذ يقول: "وقال قوم: لا علاقة له بالإسلام إطلاقا... فهو أجنبي عنه كاسمه، فلذلك لا يفتّش عن مصادره ومآخذه في القرآن والسّنّة، بل يبحث عنها في الفكر الأجنبي، وهو رأي أكثر السّلفيّين ومن نهج منهجهم وسلك مسلكهم وكذلك الفقهاء والمتكلمين من أهل السّنّة من المتقدّمين، والأكثريّة السّاحقة من المستشرقين، والكثيرين من الباحثين والمفكّرين المتحرّرين من الجمود وعصبيّة التّقليد من المتأخّرين"[2] .

وقد انصرف إلى تفسير ذلك بناء على التماس وجوه الشّبه والمماثلة وعقد الصّلة بين المتشابهات اعتمادا على المنهج الشّكلي الذي همّه التماس الأشباه والنّظائر، وردّ اللاحق إلى السّابق بوحي سابق من نظريّة التّأثير الأجنبي.

[1] إسلامي إلهي ظهير ، التصوف المنشأ والمصادر ، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ط1، 1986، ص07 (مقدمة).

[2] المرجع نفسه ، ص 49 .

وكمثال على ذلك: تشبيه تصوّف إبراهيم بن أدهم بالملك (بوذا)، ووجه الشّبه بينهما ترك الدّنيا بأكملها بحثا عن معرفة الله تعالى والتّقرّب إليه، وادّعى بأنّ ذلك غير موجود في الكتاب والسّنّة، بقوله: "وكذلك لا نرى جذورها وبذورها في سيرة سيّد الخلق محمد صلوات الله وسلامه عليه وأصحابه الكرام البررة ... بل على بعكس ذلك نراها مأخوذة مقتبسة من الرّهبنة المسيحيّة، والبرهمة الهندوكيّة، وتنسّك اليهوديّة، وزهد البوذيّة، والفكر الشّعوبي الإيراني المجوسي عند الأوائل والغنوصيّة اليونانيّة والأفلاطونيّة..."[1] .

وقدّم دليلا على ذلك قول المستشرق النّمساوي (جولد زيهر): "إنّ صوفيّة القرن الثاني الهجري قد حاكوا قصّة إبراهيم بن أدهم ابن الأمير البلخي الذي طلّق الدّنيا وتزيّا بزيّ الدّراويش، وبلغ درجة أكابر الصوفيّة برياضته الطّويلة، وتلك صورة طبق الأصل لما كانوا قد سمعوه عن حياة بوذا"[2] .

ذكر الباحث (بوذا) ونسي إبراهيم عليه السّلام الذي ترك زوجته وابنه بواد قفر غير ذي زرع لأجل الله تعالى، وتناسى المهاجرون الأوائل الذين تركوا الأهل والمسكن وكل شيء لأجل الله تعالى حين هاجروا إلى المدينة، فالهجرة إلى الله تعالى نصّ عليها القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿ففرّوا إلى الله﴾[3].

كما اتّهم الصّوفيّة بالسّذاجة أو بإدخال أمور إلى الإسلام ليست منه، حيث يقول: "وسلكه أشخاص ساذجون بدون تفكير كثير... وتنقّب بنقابه بعض آخرون لهدم الإسلام وكيانه، وإدخال اليهوديّة والمسيحيّة في الإسلام، والزرادشتيّة والمجوسيّة

[1] المرجع نفسه ص 50 .

[2] المرجع السابق، ص 51 . نقلا عن: دائرة المعارف البريطانيّة وتاريخ التصوّف في الإسلام، ترجمة قاسم غنى، ص 223 .

[3] سورة الذاريات ، الآية 50 .

والشّعوبيّة..."[1] . وكأنّه لم يقرأ حياة بعض أئمّة الصّوفيّة كالجنيد الذي كان فقيها وكذلك جلال الدّين الرومي، وأبو حامد الغزالي وغيرهم كثير. فهل هؤلاء كانوا سذّجا وجهلة؟

ب- دراسة (محمد أركون) في كتابه (نافذة على الإسلام):

اتّهم (أركون) الصّوفيّة بالفقر والحرمان الاجتماعي الذي دعاهم إلى الهروب من الواقع والاتصال بالغيب، إذ يقول: "إنّ التصوّف كالدين في مجموعه تابع للمنظومة الثقافيّة وللنظام السياسيّ، كما أنّ لحركة التصوّف وجهاً اجتماعيّاً وسياسيّاً لا ينبغي إهماله، وهو مرتبط أساساً بالأوساط الحضريّة المحرومة، وبالفئات الاجتماعيّة المهمّشة، وبجميع الذين لا يمكنهم بلوغ امتيازات الطبقات الموسرة [2].

وهذا يعني أنّ "تشوّف المطلق الباقي والباطن الجوهر لا يعدو أن يكون ردّ فعل على الحرمان الاجتماعيّ والتهميش السياسيّ اللذين كابدهما أصحاب المذهب الصوفيّ في حياتهم اليوميّة، ومن ثمّ فالالتحام بالغيب ضرب من ضروب الاحتجاج على الحيف الاجتماعي والسياسي ولون من ألوان الفرار من الواقع للعجز عن تغييره "[3] .

ولكن هنا نتساءل: هل كل الصّوفيّة محرومين؟ ألم يكن منهم الأمير والسلطان والتّاجر...؟ هل هؤلاء يفرّون من واقعهم الاجتماعي أم أنّهم يفرّون إلى الله ؟

ج- دراسة عرفان عبد الحميد فتاح[4]:

[1] إسلامي ظهير ، التصوف المنشأ والمصادر ، ص 49 .

[2] محمد أركون ، نافذة على الإسلام، تر: صياح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 129 .

[3] حامد بن الهادي السالمي، كتاب "نافذة على الإسلام" لمحمّد أركون: قراءة تحليليّة نقديّة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، يونيو 2014 ، ص09. http://www.mominoun.com

[4] له عدّ أبحاث، منها: الفلسفة الصوفية وتطورها، خصائص التجربة الصوفية، في التصوف المقارن، التصوف بين الأصالة والتحريف ...

انتقد الباحث التصوّف باعتباره يفتقد إلى المنهجيّة العلميّة، والمنطقيّة العقليّة، فما هو إلا تعبير عن شعور ووجدان الصّوفي في لحظة ما، حيث يقول: "لم يكن من المستحيل وضع تعريف جامع مانع للتّصوّف يتضمّن كل مفرداته ... وهو ما استقرّت عليه آراء الباحثين في الظاهرة على اختلاف أديانهم وتباين مناهجهم، ممّن تناولوها بالدّرس والتّحليل، سواء من الصّوفيّة أنفسهم أو ممّن درسها من مؤرّخة التّصوّف المقارن، فليس لتعريف مهما دقّ أن يكون ذا معنى شاملا وواضحا، ويتضمّن جملة الخبرات التي توصف عادة بالوعي الصّوفي"[1]، فهو يرى بأنّ "تعريفات التّصوّف لم يقصد الصّوفيّة بها تعريفا علميّا شاملا يستوعب كل صوره وجزئيّاته، بل قصدوا بها التّعبير عن أحوالهم الخاصّة في لحظة معيّنة محدودة، فهي تعبير عن مواجدهم وأحوالهم ومقاماتهم التي يتدرّجون فيها"[2] .

كما اتّهم التّصوّف بعدم اتّصافه بالنّسقيّة المنطقيّة، كما هو الحال في المذاهب الفلسفيّة والكلاميّة والفقهيّة، أو حدّها بالتّعبير عنها في مفاهيم دقيقة منضبطة[3] . ويعتبره متحوّلا وليس ثابتا، لأنّ الصّوفي – حسب رأيه- "يحاول عادة وفي الغالب من الأحيان صياغة تجربته على وفق الدّائرة الحضاريّة والثّقافيّة ومحدّدات الإطار العقدي العام للدّين الذي ينتمي إليه ويؤمن بأصوله الإيمانيّة، فيجتهد من أجل ربط تجربته

---

[1] عرفان عبد الحميد فتاح، التصوف المقارن، ملاحظات منهجية، مجلة المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ع36، ربيع 2004، ص13. ومرجعه في هذا الحكم: كتاب مرسيا اليادة، موسوعة الدين، 1987،ج2، ص 305، 311. وكتاب وليم جيمس، اختلاف التجربة الدينية، نيويورك، 1978 ، ص 37 .

[2] حسن مجيد العبيدي، التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة، عرفان عبد الحميد فتاح (1933، 2007) نموذجا، ضمن كتاب التصوف أبحاث ودراسات (دراسات نقدية)، إشراف: عامر عبد زيد الوائلي، دار الأمان، الرباط، ط1، 2015، ص 23 .

[3] ينظر: عرفان عبد الحميد فتاح، التصوف المقارن، ص 14 .

الرّوحيّة بها، أي تفسير محتويات الخبرة على وفق تعاليمها، طلبا للشّرعيّة الدّينيّة والثّقافيّة لمشروعه الذّاتي وتجربته الفرديّة "[1] . فهو لا يخرج عن إطاره الدّيني وتراثه الثّقافي لذا يتحوّل التّصوّف حسب العصر الذي يوجد فيه .

د- دراسة أدونيس

حاول أدونيس في قراءاته إفراغ الخطاب الصّوفي من بعده الدّيني، إذ "عمل بأسلوب قائم على تفكيك الهوة بين النص والواقع نقدا – وهذا من منطلق آلية من آليات الحداثة الغربية ألا وهي آلية التفكيك- وأخطر ما عمله هو نقله للخطاب الصوفي من دائرة الإلهي إلى دائرة الإنساني، مطوعا إياه لينسجم مع خطاب الحداثة السريالية ومبادئها[2] .

2- أهم الإشكاليّات التي أثارها الحداثيّون حول التّصوّف:

من خلال القراءات السّابقة وغيرها حاولنا تسليط الضّوء على الإشكاليّات المثارة حول التّصوّف من قبل الحداثيّين حتى نقترب من هذه القراءات أكثر ونفهم مقصد أصحابها والغاية التي يريدون الوصول إليها .

أ- معنى التّصوّف:

قدّم الحداثيّون قراءات عديدة لمفهوم التّصوّف، كلّ حسب وجهة نظره؛ فمن رآه اتصال بين الروح والمطلق، ومن قرأه على أنّه رياضة، ومن ربطه بالمجتمع واعتبره طقوسا احتفاليّة وغير ذلك... وسنعرض لأقوال بعض منهم:

(خليل أحمد خليل) الذي يقول: "إنّ الصوفية أو التصوف: طريقة روحية دينية، أو مذهب فلسفي خاص قوامه القول: إن المعرفة اتصال مباشر بين الروح والمطلق، دون

[1] عرفان عبد الحميد فتاح، التصوف المقارن، ص 19 .

[2] سامح عسكر، جدلية العلاقة بين الحداثة والتصوف في الفكر العربي الإسلامي، شبكة واحة العلوم الثقافية، الثلاثاء 03 جانفي2012، ص 07. http://azhar.forumegypt.net

استعانة بالعقل العملي؛ أما الصوفية مذهب ديني يرمي إلى اتحاد الإنسان بخالقه من طريق التأمل والتوحد والوجود والفناء"[1] . وأحمد القصير الذي يقول: "إنّ المعنى الحقيقي للتصوف هو الرياضات التي يقوم بها السالك ليستشعر من خلالها وحدة الوجود، ويحس أنه والكون والله شيء واحد. وأقوال أئمة الصوفية – قديماً وحديثاً – في تعريف التصوف يدور جُلّها حول وحدة الوجود"[2].

و(أركون) الذي يرى أنّ التصوّف تيّار فكريّ له معجمه الفنيّ الخاصّ وخطابه ونظريّاته، وله في الوقت نفسه طراز حياة دينيّة تقوم على جملة من الطقوس والاحتفالات الفرديّة والجماعيّة، الغاية منها إشراك الجسد والنفس في مسيرة تجسيد الحقائق الروحيّة [3].

ب- الحب الإلهي:

أفرغ الحداثيّون الحب الإلهي من محتواه الدّيني الحقيقي، وحوّلوه إلى حب إنساني ينشد تلبية شهوات النّفس، ولكن غاب عنهم المعنى الحقيقي له؛ فالحبّ يمثّل نقطة البداية عند الصّوفيّة في التوجّه إلى الله تعالى: حبّه عز وجل وحبّ خلقِه، وحبّ كل عمل يقرّب إليه، وذلك اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان يقول: "اللّهم إني أسألك حبّك وحبّ من يحبّك، والعمل الذي يبلغني حبك، اللّهم اجعل حبّك أحبّ إليّ من نفسي وأهلي ومن الماء البارد"[4]. فالحبّ هو المبدأ الأخلاقي الذي ترتكز عليه كلّ أعمالهم وعباداتهم لأنّ المحبّة باب الطّاعة والاتّباع، يقول الشافعي:

---

[1] خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، ص 103.

[2] أحمد القصير، وحدة الوجود عند الصوفية -حقيقتها وآثارها-، إشراف: ناصر الجديع، جامعة الإمام،1420ه ، الخاتمة.

[3] ينظر: محمد أركون ، نافذة على الإسلام ، ص 127 .

[4] الأذكار، يحي بن شرف النووي، كاتب الأذكار النووية، دار الفكر، بيروت، ط01 ، 2003، ص392.

لو كان حبّك صادقا لأطعته ... إنّ المحبّ لمن أحبّ مطيع

في كـــل يوم يبتـديك بنعـمة ... منه وأنت لشكر ذاك مضيع[1]

فالحبّ بداية الطّاعة والاتّباع، التي تجعل العبد يتخلّق بمكارم الأخلاق، ومن ثمّة يبلغ إلى محبّة الله تعالى له، لقوله تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه﴾[2] .

ج- الذكر

ارتبطت معظم قراءات الحداثيّين بالمستشرقين فأخذوا عنهم كل شيء دون غربلة أو تمييز للصّحيح من الخطأ، فحتى ذكر الله تعالى الذي تعجّ به الآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة لم يسلم من ذلك، ونسبوه إلى الهنود، وفي ذلك يقول إسلامي ظهير: "قال (ماسينيون): ونجد من ناحية أخرى أنّ بحث المراحل التي أدّت إلى إدخال الذّكر في طرق الصّوفيّة المحدثين تدلّنا على تسرّب بعض طرائف الهنود إلى التّصوّف الإسلامي"[3] .

فعجبا لمن يدّعي أنّ الذّكر للهنود، وهو من "أفضل النّوافل تقرّبا، وكذلك الصّلاة بتعاهدها بالحضور القلبي لأنّها مثل الذّكر..."[4]. وذلك لقوله تعالى: ﴿ولذكر الله أكبر﴾[5]. وقوله أيضا: ﴿واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون﴾[6]. وقوله أيضا: ﴿والذّاكرين الله كثيرا والذّاكرات أعدّ الله لهم مغفرة وأجرا عظيما﴾[7]. وقول رسول

---

[1] الإمام الشافعي، ديوان الشّافعي، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، د ط، د ت، ص 22 .

[2] سورة المائدة، الآية 54 .

[3] إسلامي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، ص 116 .

[4] الحاج علي حرازم، جواهر المعاني، ج2، ص 449، 450 .

[5] سورة العنكبوت، الآية 45 .

[6] سورة الجمعة، الآية 10 .

[7] سورة الأحزاب، الآية 35 .

الله ﷺ: "سبق المفرّدون، قالوا: وما المفرّدون يا رسول الله؟ قال: الذّاكرون الله كثيرا والذّاكرات"[1]. وهذا غيض من فيض، ولولا أنّ المجال لا يسمح لأفضنا الحديث في هذا.

د- وحدة الأديان:

أفاض الحداثيّون الحديث حول هذا الموضوع الذي نادى به كل من الحلاج وابن عربي في أشعارهما، حيث يقول الحلاج:

تفكّرت في الأديان جدّ محققٍ ... فألفيتها أصلا له شعبُ جمًّا

فلا تطلبن للمرء دينا، فإنّــه ... يصدّ عن الأصل الوثيق وإنّما

يطالبه أصـــل يعبّــر عنده ... جميع المعَالي والمعاني فيفهمَا[2]

ويقول ابن عربي:

لقد صَار قلبي قابلاً كلّ صورةٍ ... فمرعى لغزلانٍ ودير لرهبانٍ

وبيت لأوثانٍ، وكعبة طائـفٍ ... وألواح توراةٍ ومصحف قرآنِ

أدينُ بدين الحبّ أين توجهتْ ... ركائبُه، فالحب ديني وإيماني[3]

اتهم الحداثيّون الصّوفيّة بتقليد الهنود والابتعاد عن الدّين الإسلامي، حيث يرى (إسلامي ظهير) أنّ "الصّوفيّة بمختلف مشاربهم وطرقهم يتباهون بحبّهم للجميع، وعدم الاعتراض على مذهب دون مذهب ومسلك دون مسلك. وإنّهم لا يفرّقون بين

---

[1] الإمام النووي، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، اعتنى به: محمد علي قطب، المكتبة العصرية، بيروت، طبعة جديدة، 2005، ص 319.

[2] ديوان الحلاج ،الحلاج، ص 75.

[3] نقلا عن: أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفيّة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2008، ص219 .

ديانة وديانة... مع أنّها لا أساس لها في شريعة الإسلام وتعاليمها، حيث أنّ هذا الأمر أصل من أصول فلسفة اليوجا التي ترى في كل الدّيانات وفي كل الفلسفات حقّا، ولا يعترض على دين وفلسفة مهما اختلفوا وتباعدوا في المشرب والمسلك"[1] .

فالباحث ربط وحدة الأديان عند الصّوفيّة باليوجا الهنديّة، ونسي كتاب الله وآياته التي تدلّ على أنّ الدّين واحد عند الله وهو الإسلام، وذلك منذ خلق آدم عليه السّلام إلى محمد صلى الله عليه وسلم، ولكن الشّرائع مختلفة؛ فالزّبور والتّوراة والإنجيل والقرآن شرائع وليست أديان، ولكن اختلط الأمر على الباحث لعدم فهم المصطلحات؛ إذ هناك فرق بين الدّين والشّريعة، فلكل أمّة أحكامها التّشريعيّة أمّا دين الجميع فواحد لقوله تعالى: ﴿إنّ الدين عند الله الإسلام﴾[2]. وما يؤكّد ذلك الآيات القرآنيّة التي تذكر إسلام الأنبياء والرّسل وأقوامهم:

قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السّلام: ﴿إذ قال له ربه **أسلم** فقال **أسلمت** لرب العالمين﴾[3] . وقوله تعالى على لسان إبراهيم وإسماعيل عليهما السّلام: ﴿ربنا واجعلنا **مسلميْن** لك من ذريتنا أمّة **مسلمة** لك﴾[4] . وقوله تعالى على لسان أبناء يعقوب عليهم السّلام: ﴿قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحدا ونحن له **مسلمون**﴾[5] . وقوله تعالى على لسان نبيّه سليمان عليه السّلام : ﴿ قال يا أيها الملأ أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني **مسلمين**﴾[6]. وقوله: ﴿قالت رب إني ظلمت نفسي

---

[1] إسلامي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، ص 113 . نقلا عن: يوجي راما شاراكه، فلسفة اليوجا، ص 198 .

[2] سورة آل عمران ، الآية 19 .

[3] سورة البقرة، الآية 131 .

[4] سورة البقرة ، الآية 128 .

[5] سورة البقرة ، الآية 133 .

[6] سورة النمل ، الآية 38 .

وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾[1]. وقوله: ﴿وأوتينا العلم من قبلها وكنا **مسلمين**﴾[2]. وقوله تعالى على لسان الحواريّين: ﴿آمنا بالله واشهد بأنا **مسلمون**﴾[3] . فهذه الآيات تفنّد ما ذهب إليه الباحث وغيره من الحداثيّين، وتؤكّد ما ذهب إليه الصّوفيّة من وحدة الأديان .

ه- الاتّحاد والحلول:

يرى البعض أنّ الصّوفيّة قد أخذوا هذه الفكرة عن الهنود، وفي ذلك يقول إسلامي ظهير: "وأما قضيّة وحدة الوجود والحلول والاتحاد التي نادى بها الحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم ممّن سلك مسلكهم، ونهج منهجهم، فلم يشك أحد في كونها مأخوذة مقتبسة بتمامها من (فيدانتا) الهنديّة"[4]. ودليله في ذلك قول المستشرق (أوليري) في كتابه (الفكر العربي ومكانته في الطريق): "وثمّة شبيه هندي للفناء، ولكن ليس في البوذيّة وإنّما فيما تقول به الفيدانتا من وحدة الوجود"[5]. وقول (نيكلسون): "أما في شرق فارس حيث ظهرت فكرة الفناء لأوّل مرّة ظهورا واضحا، فلابدّ أنّها كانت متأثّرة إلى حدّ كبير بأفكار هنديّة وفارسيّة"[6] .

حدث خلط للحداثيّن في فهم أشعار الصّوفيّة وخاصّة الحلاج وابن عربي، فأوّلوها حلول واتّحاد بالرّغم من أنّهما لم يصرّحا بذلك، وهنا نحاول تقريب المعنى وتفنيد ما قاله الحداثيّون من خلال تقديم هذا المثال:

---

[1] سورة النمل ، الآية 41 .
[2] سورة النمل ، الآية 42 .
[3] سورة آل عمران ، الآية 52 .
[4] إسلامي ظهير ، التصوف المنشأ والمصادر، ص 114 .
[5] المرجع نفسه ، ص 116 . نقلا عن: أوليري ، ص 200 .
[6] المرجع نفسه ، ص 116 .

في قوله تعالى: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾[1]. هل المعيّة هنا (معكم) تعني حلولا أيضا أم ماذا؟ يقول الشّيخ أحمد التجاني: "فالمعيّة هنا هي معيّة الصّفات، فهي مع الذّاكر بالمحبّة والعناية، ومع الصّابر في الجهاد بالمحبّة والعناية والنّصر والتّأييد، ومع الدّائن بالمعونة والتّسيير، وهكذا فالمعيّة في قوله تعالى: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾[2]. فهي معيّة الذّات فهو مع كل شيء بذاته، وتلك لا تقبل انفصالا يعني الانفصال عن تلك المرتبة، فهو في تلك المرتبة مع كل شيء لا بحلول ولا اتّصال ولا انفصال ولا مسافة ولا قرب ولا بُعْد، إذ تلك صفاته الذّاتيّة. وهذه المعيّة، يعني معيّة الصّفات مقيّدة بالشّروط التي هي معها، فمع الذّاكر بالمحبّة والعناية إذا كان ذاكرا، وتنعدم إذا انعدم ..."[3] . إذن لا وجود لما قاله الحداثيّون ولما أوّلوه لأنّ الله ليس له مكان ولا زمان ولا كينونة تعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

رابعا: مناهج الحداثيين في التأويل والقراءة

إنّ غاية الحداثيّين حسب وجهة نظرنا محاولة تجديد الفكر الإسلامي من أجل مواكبة العصر والسّير جنبا إلى جنب مع باقي الحضارات الإنسانيّة، ولذلك اعتمدوا في قراءاتهم وتحليلاتهم للتراث الإسلامي على منهج يرتكز كلّيّا على رؤيتهم المعاصرة للقضايا الإسلاميّة الشّائكة التي تشغل ذهن المسلم اليوم في مختلف مجالات الحياة، وذلك وفق منهجيّة علميّة غربيّة وافدة إلينا تحاول البحث عن إجابات وحلول للمشكلات الراهنة وكيفيّة التعامل معها ومع متغيّرات العصر.

وعليه يمكن توضيح منهج الحداثيّين في قراءة التراث في النقاط الآتية:

1- انفتاح الدراسات الإسلاميّة على روح العصر ومكاسب علوم الإنسان والمجتمع

---

[1] سورة الحديد، الآية 04 .

[2] سورة الحديد، الآية 04 .

[3] الحاج علي حرازم، جواهر المعاني، ج2، ص 449 .

ومناهج البحث الحديثة، حتّى تجدّد قراءاتها للموروث الدينيّ الذي هو في أمسّ الحاجة إلى كشف علمي حقيقي، وذلك بفهم مضامينه وأبعاده وفق رؤية نقديّة تقودها حريّة البحث الأكاديميّ الرّصين. وهذا ما دعا إليه (محمد أركون)؛ "قراءة ماضي الإسلام وحاضره من تعبيرات المجتمعات الإسلاميّة ومطالبها الراهنة، وهذا هو علم الإسلام التطبيقيّ الذي أراد إرساء دعائمه في مساره البحثيّ حول قضايا الإسلام"[1] .

2- اتّباع المنهج العلمي والتفكير الحرّ في الإسلاميات، وذلك بدراسة التّراث الإسلامي والقضايا الدّينيّة وفق مناهج البحث الغربيّة، وإخراج "الثوابت والمسلّمات الدينيّة والحقائق المطلقة والمسائل المسكوت عنها إلى دائرة الضوء والنقاش والمراجعة العلميّة "[2] .

3- الاتّصاف بالموضوعيّة وتجنّب الذّاتيّة، حيث يقول (أركون): "وجوب تسلّح الباحث الأكاديميّ، وهو يعالج مسألة من المسائل المعرفيّة بالموضوعيّة والتجرّد من الأهواء الذاتيّة "[3] .

4- ضرورة تسلّح الباحث بثقافة متنوّعة ؛ دينيّة وتاريخيّة واسعة ، وبمكاسب العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الحديثة.

5- الحسّ النّقدي والنّظر العقلي للنّصوص الدّينيّة حتى المقدّسة منها؛ القرآن الكريم والحديث النبوي الشّريف اللذان لم يسلما من ذلك. حيث يرى (جابر عصفور)أنّ"هذا النّمط الإسلامي الحداثي من العقل يستبدل بمنطق التّقليد الاجتهاد

[1] حامد بن الهادي السالمي، كتاب "نافذة على الإسلام" لمحمّد أركون: قراءة تحليليّة نقديّة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، يونيو 2014 ، ص 04 . http://www.mominoun.com

[2] المرجع نفسه ، ص 03 .

[3] محمد أركون ، نافذة على الإسلام ، ص 11 .

وبالنّقل العقل، وبالاتّباع الابتداع ..."[1].

وفي ذلك يقول أدونيس أيضا: "إنّ التّراث ليس مشكلة نظريّة فكريّة وحسب، وإنّما هو أيضا مشكلة سياسيّة واجتماعيّة. وتبدو – تبعا لذلك- أهمّيّة النّقد وضرورته، نقد الثّقافة التّقليديّة السّائدة، ونقد مفهوماتها، خصوصا مفهومها للتّراث وللماضي بشكل عام"[2].

خامسا: نقد مناهج الحداثيين في فهم التصوف وقضاياه

1- عدم الالتزام بالمنهج العلمي:

يدّعي الحداثيّون في دراساتهم وتأويلاتهم اتّباع المنهج العلمي دون غيره، ولكن هذا لم يكن موجودا بالفعل في أغلب الدّراسات؛ فالعلميّة تستوجب الموضوعيّة والشموليّة وعدم التّناقض، فانتفى الشرط الأوّل والثاني، ويمكن توضيح ذلك كالآتي:

أ- الذّاتيّة: وتظهر في إطلاق أحكام قيميّة مسبقة من البداية وقبل عرض آراء القوم واستنطاقها، أحكام تنطلق من بنية الفرضيّات المسبقة والمضمرة والتي تخلق إشكاليّات القراءة وآليّاتها في التّأويل، حتى أنّه في بعض الأحيان يكون المنطلق في القراءة من العداء مشكّلا بذلك ما يجوز نعته بإيديولوجيا العداء. من ذلك: دراسة (إحسان ظهير) التي بدأها بمدخل عن الإسلام تطرّق فيه إلى الحديث عن البدعة، وحكم فيه على التّصوّف بالضّلال منذ البداية، حكم يرتكز على الاعتقاد الذّاتي بعيدا كل البعد عن المنهجيّة العلميّة. حيث يقول: "قال ابن ماجشون: سمعت مالكا يقول: من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أنّ محمدا صلى الله عليه وسلم خان الرّسالة، لأنّ الله يقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فما لم يكن يومئذ دينا فلا يكون اليوم دينا"[3].

---

[1] جابر عصفور، هوامش على دفتر التّنوير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص 36.

[2] أدونيس، الثابت والمتحوّل، دار العودة، بيروت، ط1، 1978، ج3، ص 228.

[3] إحسان ظهير، التصوف النشأة والمصدر، ص 17.

كما تظهر أيضا في الدافــع الذاتيّ الذي يمثّل الموجّــه الرّئيس للدّراسة والبحث بمعنى أنّ وراء الباعث العلميّ على الخوض في الخطاب الصوفي سبباً ذاتيّاً يحاول الباحث إخفاءه خلف اعتبارات علميّة أكاديميّة، وكمثال على ذلك، زكي المبارك الذي يقول: "وانتهى ذلك الحادث بالقطيعة... وحاولت أن أصلح ما بيني وبين الشّيخ ولكنّي لم أفلح في جذب نفسي إليه... وفي ظلال تلك الأزمة ألّفت كتاب (الأخلاق عند الغزالي) الذي نلت به جائزة الدّكتوراه من الجامعة المصريّة سنة 1924، وهو كتاب تجنّيت فيه على التّصوّف، ورميت أشياعه بالغفلة والجهل، وجعلت سلوكهم سببا في انحطاط الأمّة الإسلاميّة"[1].

ب- انعدام الشموليّة:

إنّ بعض الدّراسات الحداثيّة تفتقد إلى الشّموليّة، حيث اقتصر البعض منهم على دراسة بعض أقطاب الصوفية وبعض الخطابات المتقدّمة دون المتأخّرة مع أنّ الحداثيّين ينتمون إلى العصر الحديث، ما يدل على عدم اطّلاعهم على كل مؤلّفات الصّوفيّة وخاصّة الحديثة منها، من ذلك: جواهر المعاني الذي يمثّل خلاصة أقوال الشيخ أحمد التجاني (ت 815م).

2- عدم امتلاك الشرعيّة المعرفيّة : إنّ تأويل الخطاب الصّوفي يتطلّب وعيا معرفيّا للرّصيد المعرفي الصوفي، إن لم نقل ضرورة انتماء الدّارس أو الباحث إلى هذا الرصيد، وذلك حتى يحصل التلاقي والانسجام بين الباث والمتلقي معا. ولكن ما لامسناه في بعض القراءات تعويل الباحث على الحدس والتخمين في معالجة بعض القضايا المطروحة، أو عقد الصّلة بين المتشابهات، والتّعامل مع واقع اللغة تعاملا خارجيّا

[1] زكي المبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، دط، دت ، ص 26 .

بعيدا كل البُعد عمّا كان يشيج في واقع اللغة. فلم نجد بين الحداثيّين الذين تعاملنا مع دراساتهم من سمح لنفسه ولضميره المعرفي والخُلُقي أن يكوّن قارئا صوفيّا يستطيع إلى حدّ بعيد تناول الرّصيد المعرفي الصّوفي تناولا معرفيا أصيلا بكل ملابساته الداخلية والخارجية على السّواء.

3- تطبيق مناهج غربية على تراث إسلامي: الانبهار بالعلمانيّة ومناهج البحث الغربية والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الحديثة، فكأنّها الكفيلة بإنقاذ المسلمين من التخلّف والجهل والضلال، بل أكثر من ذلك، حيث يتحوّل الباحث في بعض الأحيان إلى مناضل يستميت في الدفاع عن مزايا هذه العلوم الغربية الحديثة، أو داعية يدعو إلى اعتناق "العلمانية الغربية التي نقلت المجتمعات الأوروبية المعاصرة إلى مصاف التقدّم والرقي وأخرجتها من سلطة اللاهوت والغيب إلى سلطة التاريخ والإنسان"[1]. ومن أمثلة ذلك: محمد أركون في كتابه (نافذة على الإسلام) الذي ينوّه بما فعله نموذج أتاتورك العلماني من تقدّم للشعب التركي.

4- القراءة والتّأويل والقصديّة : تتجلى حقيقة الخطاب الإسلامي الحداثي بوصفه نتاج الفهم الذّاتي للقراءة التي تضفي عليها من ماهية وطبيعة مضامينها الفكريّة والعقديّة، لتخلق نصّا ثانويّا هو نصّ التّأويل وليس حقيقة النّص ذاته. فهل يا ترى يمكن للذات القارئة أن تصل في لحظة ما إلى قصديّة موضوعية لواقع حركية النص؟ أم أنّ عملية فهم النص -على حدّ تعبير نصر حامد أبو زيد- هي جزء لا يستقل عن موقع المفسّر والموضح؟[2]

ولفهم التّأويل أكثر نورد هذه القصّة: "قال عمر بن الخطاب لحذيفة بن اليمان –

[1] حامد السالمي ، كتاب "نافذة على الإسلام" لمحمّد أركون: قراءة تحليليّة نقديّة، ص 13 .

[2] مختار لزعر،الخطاب الصوفي بين الشرعية اللغوية والشرعية اللامعرفية، ابن عربي نموذجا، موقع ديوان العرب، 26 أكتوبر 2010، ص 05 . www.diwanalarab.com

رضي الله عنهما- : كيف أصبحت ؟

فقال حذيفة : أصبحت أحبّ الفتنة، وأكره الحقّ، وأصلي بغير وضوء، ولي في الأرض ما ليس لله في السّماء.

فغضب عمر ودخل علي بن أبي طالب – رضي الله عنه –

فقال لعمر: على وجهك أثر الغضب يا أمير المؤمنين؟ فقصّ عليه ما أغضبه من حذيفة. فقال علي: لقد صدق حذيفة، أمّا حبّه للفتنة فهو يعني المال والبنين؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿أَنَّما أَمْوالُكُم وَأَولادُكُم فتْنَة﴾[1]. وأمّا أنّه يكره الحقّ فهو يكره الموت، وأمّا صلاته بغير وضوء فيعني بها صلاته على النّبي صلى الله عليه وسلم، وأمّا ما له في الأرض ما ليس لله في السّماء فهو يعني أنّ له زوجة وولدا، وليس لله زوجة ولا ولد. فقال عمر: والله لقد أقنعتني وأرحتني "[2].

من خلال هذه القصّة يتّضح لنا تعدّد صور ودلالات اللفظ الواحد عند انتقاله من المتكلم إلى المتلقّيَيْن (عمر وعلي)، وذلك راجع إلى فهم القصد من عدمه. وعليه فإنّ انتقاليّة النّظام اللغوي يأخذ صورا متعدّدة هي:

– أن يكون الانتقال مطابق لمقاصد المتكلم حيث تتوحّد الصّورة الذّهنيّة بين المتكلم والمتلقي (فكرة وأسلوب وهدف) .

– أن يكون الانتقال تصرّفيّا من المتلقي وفق مقدّماته هو، فهو يتلقّى المفردات على أنّها صور ذهنيّة قابلة للالتقاط من زاوية هو يحدّدها. وهنا ليس من الضّروري أن تتطابق أصل الفكرة وصورتها عند المتلقي (فكرة وأسلوب وهدف) فالهدف أصبح أهدافا وهذا الأمر انحراف عن القصديّة[3].

---

[1] سورة الأنفال ، الآية 28 .

[2] إبراهيم الحازمي، الأجوبة المسكتة، دار الشريف، الرياض، م ع السعودية، 2001 ، ج1 ، ص137 .

[3] ينظر: يوسفي يوسف، النظام اللغوي في القرآن الكريم، مقاربة قصدية، سورة الكهف أنموذجا، رسالة دكتوراه، إشراف: زروقي عبد القادر، جامعة السانية، وهران، 2013/2014 ، ص280، 281 .

من هنا نجد أنّ القصديّة تلعب دورا كبيرا في تحديد معاني النّصوص، فكلما كان وصول الفكرة في قالبها اللغوي إلى القارئ أو النّاقد حسب قصد المتكلم كان التّأويل مناسبا لروح الفكرة وقصدها، وهذا ما يحقّق النّجاح حتما . أمّا الفشل في وصول الفكرة يؤدّي إلى شرخ بينهما ينتج عنه انفصالا بين النص الأصلي والنص المؤوّل.

وبناء عليه وبما أنّ عملية التأويل تنطلق أساسا من اللغة وتصبّ أيضا داخلها؛ فإنّ إشكالية الجانب التأويلي التخريجي تؤسس إشكالية خاصة باللغة والدلالة في آن واحد. بعبارة أخرى«....ما دامت وضعية التأويل غير مستقرة فقد كانت وضعية اللغة – كمشكلة ابستمولوجية – غير مستقرة تبعا لذلك"[1] .

3- الغموض المفاهيمي (اللفظ والسياق):

الخوض في الخطاب الصّوفي دون فهم دقيق لجهازه المفاهيمي؛ إذ تتداول مصطلحاته وتتكرّر بين الباحثين دون فهم ولا بيّنة، ما يؤدّي إلى تحوير المعنى عن مضماره الحقيقي، من ذلك قول أحمد القصير: "... وضع أئمة التصوف طريقة ليوصلوا بها أتباعهم إلى الاعتقاد بوحدة الوجود، وهي – في مجملها – تعذيب النفس والبدن بالرياضات المختلفة – كالجوع، والسهر، والانعزال عن العالم، والصمت الطويل، وترديد الأذكار الصوفية آلاف المرات[2]. ويمكن توضيح معنى بعض هذه المصطلحات والتي غابت عن الباحث عن قصد أو غير قصد: **الرّياضة:** ليست تعذيبا للنّفس، ولكن ترويضا للنّفس على فعل الطاعات وترك المعاصي والمحرّمات، ومجاهدتها حتى تفيء لأمر الله، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[3]

[1] منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محي الدين بن عربي)، الرباط، ط1، 1988، ص15.
[2] أحمد القصير ، وحدة الوجود عند الصوفية، الخاتمة .
[3] سورة العنكبوت ، الآية 69 .

الاتصال والاتحاد بالله: التقرب إلى الله . **الانعزال عن العالم:** المقصود به العزلة، أي اعتزال القيل والقال مما لا نفع يرتجى منه، وليس الهروب.

السّهر: العبادة في الثلث الأخير من الليل .

الفقر: ويعني ترك الدنيا كما كان حال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي لبس الخشن من اللباس ونام على الحصير، وهو من عرضت عليه الدّنيا ولكنه لم يركن إليها. وهذا ما أراده الصّوفيّة، يقول الطوسي نقلا عن الجنيد: "الزهد هو تخلي الأيدي من الأملاك"[1] . ويقول رويم بن أحمد الصوفي الطي حين سئل عن الزّهد ما هو؟ فقال: "هو ترك حظوظ النّفس من جميع ما في الدّنيا"[2] . فالمقصود عدم التّنافس على الدنيا وحطامها الفاني؛ الذّهب والفضّة والقصور والسّيارات والنّساء، وليس التّعذيب كما فهم من المصطلح.

الحضور والغياب: حضور جسد وغياب قلب وفكر؛ فالعبد مع الناس بجسده ولكنّه غير منشغل بشؤونهم، وفكره مع الله منشغل بذكره بقلبه . فالغيبة عند القشيري "غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، لاشتغال الحس بما ورد عليه ثم قد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره"[3]. أمّا الحضور "فقد يكون حاضرا بالحق لأنه إذا غاب عن الخلق حضر بالحق على معنى أنه يكون كأنه حاضر وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه فهو حاضر بقلبه بين يدي ربّه تعالى"[4].

[1] الطوسي ، اللمع، تح : عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر ، دط ، 1960، ص 72 .

[2] المرجع نفسه ، ص 72 .

[3] القشيري، الرسالة القيشيرية، تح: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط03، 2005 ، ص 104 .

[4] المرجع نفسه ، ص 106 .

توظيف رمز المرأة: فـ (ليلى) نسبةً إلى اللّيل لأنّه مَحلّ التنزلات والتجليات الإلهيّة لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: "يتنزّل ربّنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السّماء الدّنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ "[1] ، فالصوفي يناجي ربّه في الثلث الأخير من الليل صلاة ودعاء طمعا في رضاه تعالى.

و(سلمى) نسبةً إلى سلامة الذات الإلهية من الشبيه لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[2] .

ولُبْنى من اللبانة وتعني الحاجة، وترمز إلى احتياج العبد وافتقاره إلى الله تعالى في كل أموره صغيرها وكبيرها، لقوله عز وجل على لسان نبيّه موسى عليه السّلام: ﴿ربِّ إنّي لما أنزلت إليّ من خير فقير﴾[3]. والشعر الأسود الطويل يرمز إلى كثرة الذنوب التي تُغرق العبد في المعصية وتبعده عن الله عز وجل.

السكر: هو الذكر بعينه أين يستغرق العبد في مناجاة الله ويتلذّذ بها لقوله صلى الله عليه وسلم: "اللّهم ارزقنا لذّة مناجاتك"

الناسوت واللاهوت:

فالأول الجسد الترابي الإنساني والثاني الروح اللطيفة النورانية والمنحة الإلهية الربانية التي نفخها تعالى في جسد الإنسان لقوله: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾[4]. فبدخولها الجسد منحته الحياة فأصبح الإنسان يأكل ويشرب ويتحرك عكس الرجل

---

[1] درويش الجويني ، الأحاديث القدسية ، ص 65 .

[2] سورة الشورى ، الآية 11 .

[3] سورة القصص ، الآية 24 .

[4] سورة الحجر ، الآية 29 .

الآلي الذي يملك جسدا حديديا ويفتقر إلى الحياة لعدم سريان روح الإله فيه .

الرحلة الصوفيّة:

ليست رحلة حقيقية بل هي رحلة القلب من المعصية على الطّاعة، من البعد إلى القرب، و"السفر عند ابن عربي هو عبارة عن سير القلب في توجهه إلى الحق بالذكر. فالطريق المقصود هو الطريق إلى الله تعالى ويوضّحه ابن عربي بقوله :"إن الطريق إلى الله تعالى على أربع شعب: بواعث، ودواع وأخلاق وحقائق. الدواعي خمسة: الهاجس السببي ويسمّى (نقر الخاطر)، ثم الإرادة ثم العزم، ثم الهمّة، ثم النيّة. والبواعث لهذه الدّواعي ثلاثة أشياء: رغبة أو رهبة أو تعظيم، والرغبة رغبتان: رغبة في المجاورة، ورغبة في المعاينة، وإن شئت قلت: رغبة فيما عنده، ورغبة فيه والرهبة رهبتان: رهبة من العذاب، ورهبة من الحجاب... والأخلاق على ثلاث أنواع: خلق متعد (إلى الغير بمنفعة أو دفع مضّرة)، وخلق غير متعدّ (إلى الغير كالتوّكل)، وخلق مشترك .

4- الحس النقدي والنظر العقلي:

أقصى الحداثيّون التّصوّف والعرفان، وأبدلوه بالعقل، حيث يرى نصر حامد أبو زيد أن تقام النّصوص على دعامة العقل ودعامة الواقع والتاريخ، يقول: "والأصل والبدء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته، العقل لا بما هو آلية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة. هذه السلطة قابلة للخطأ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم. فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص"[1]. وهم بذلك خلّصوا التّصوّف من كل بعد ديني.

[1] نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني،سينا للنشر، ط2، 1994، ص131.

5- النّزعة الانتقائيّة الاجتزائية:

الاتّصاف بالنّزعة الانتقائيّة الاجتزائية في التعامل مع النصّ الصوفي، والتلاعب بالألفاظ بين الحين والآخر تارة يكون من عمق الذات وما تمليه الأهواء والأنفس من نزاعات فكرية وفلسفية، وتارة أخرى يكون بالجانب التحويري لواقع النصوص من أجل أن تتماشى وما تعتقده النفس من مبادئ تؤمن بها ومن ثم لا تستطيع أن تحيد عنها بحال[1]. فيذكر الباحث أو النّاقد مثلا النّصوص والأقوال التي تخدم هدفه، ساكتاً في المقابل عن أقوال الصّوفيّة أو حتى الآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة التي تفنّد ما يذهب إليه، من ذلك:

التّدليل على أنّ ألفاظ؛ الفقر والجوع وتعرية الأجساد وترك الدّنيا، مأخوذة من المسيحيّة، يقول (إسلامي ظهير): "ومن خصائص المسيحيّة وتعاليمها ترك الدّنيا، والتّجرّد عن المال، والتّجوّع وتعرّي الأجساد والإعراض عن زينة الحياة... فلقد ورد في الأناجيل عن المسيح أنّه قال: لا تكنزوا كنوزا على الأرض..."[2] . ويقول أيضا: "ونقل عنه أيضا –المسيح– أنّه قال: لا تكنزوا ذهبا ولا فضة ولا نحاسا في مناطقكم..."[3].

أورد الباحث نصّا للمسيح ونسي قوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾[4]. وقوله أيضا: ﴿ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر﴾[5] أي نسيتم الله وعبادته وما خلقتم لأجله وتنافستم في المال والأولاد. وقوله أيضا ﴿ويل لكل همزة لمزة الذي جمع مالا وعدّده﴾[6] .

---

[1] مختار لزعر، الخطاب الصوفي بين الشرعية اللغوية والشرعية اللامعرفية، ص01.

[2] إسلامي ظهير ، التصوف المنشأ والمصادر، ص 64 .

[3] المرجع نفسه ، ص 65 .

[4] سورة التوبة ، الآية 34 .

[5] سورة التكاثر ، الآيتان 01 ، 02 .

[6] سورة الهمزة ، الآيتان 01 ، 02 .

كما نسي أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن انتقل إلى الرّفيق الأعلى وما شبعت بطنه من الأكل، بل كان يربط حجرا على بطنه من الجوع وهو من عرضت عليه خزائن السماوات والأرض فأبى ليعلّمنا أنّ حكمة الله من خلق العباد عبادته، يقول تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[1]. بل يرغّب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفقر لقوله: :" هل تدرون أول من يدخل الجنّة من خلق الله ؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: أول من يدخل الجنّة من خلق الله الفقراء والمهاجرون..."[2] .

6- عدم التّوثيق: يقدّم بعض الحداثيّين الدليل للإقناع بفكرة أو دحض أخرى دون توثيق، أو أخذه من غير مظانّه التي ورد فيها.

7- التأثر بالمستشرقين: تبنّي آراء المستشرقين جملة وتفصيلا دون أدنى مراجعة، أو حتى قراءة لعلومنا الشّرعيّة وتراثنا الإسلامي، وكمثال على ذلك: يورد إسلامي ظهير أدلّة على أنّ ترك زينة الدّنيا مأخوذة من المسيحيّة، فيقول: "وقال نيكلسون بأنّ ترك الدّنيا ومعنى التّوكّل جاء في التّصوّف من المسيحيّة. ونصّ (فون كريمير) على أنّ الزّهد الصّوفي نشأ بتأثير من الزّهد المسيحي. وقال (جولد زيهر): إنّ مدح الفقر وإيثاره على الغنى كان من العناصر النّصرانيّة "[3]. ويقول أيضا: "وجمع هذه الأقاويل والمقولات (وول ديورانت) في موسوعته الكبرى (قصة الحضارة)[4] . وطه حسين الذي يرى ضرورة الأخذ عن المستشرقين، حيث يقول: "وليس من شك في أنَّ طبيعة

---

[1] سورة الذاريات ، الآية 56 .

[2] أحمد بن حنبل، المسند، تح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف ، مصر، دط ، دت ، ج10 ، ص76 ،77 .

[3] إسلامي ظهير ، التصوف المنشأ والمصادر، ص 79 .

[4] ينظر: المرجع نفسه ، ص 66 . نقلا عن: لول ديورانت ، قصة الحضارة ، ترجمة: محمد بدران ، ج 12، من ص 119 إلى 133 .

الحياة العصرية، تقتضي أن تُعنى – كلية الآداب- عنايةً خاصَّة بالدراسات الإسلاميَّة على نحوٍ علميٍّ صحيحٍ لأنَّ كلية الآداب متصلةٌ بالحياة العلمية الأوربية، وهي تعرف جهد المستشرقين في الدراسات الإسلامية، ومن الحق عليها أن تأخذ بنصيبها من هذه الدراسات"[1] .

ولقد عبر الدكتور زكي نجيب محمود عن هذه الحقيقة بصراحة كاملة بعد أن جاوز الستين من عمره فقال:" لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي قديم وجديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه..."[2]

الخاتمة:

وفي الأخير يخلص البحث إلى النّتائج الآتية :

1- الحداثة فكر غربي وافد إلينا تلقّفه الحداثيّون العرب بكل إيجابيّاته وسلبيّاته دون تمييز، لا سيما مناهجه العلميّة وآليّاته العقليّة التي اتّخذوها منطلقا لنقد الموروث الإسلامي .

2- الخطاب الصّوفي خطاب اشتبكت فيه المفاهيم وتداخلت، وغمضت فيه المصطلحات، ما أشكل الأمر على الحداثيّين في عمليّة القراءة والتّأويل .

3- القراءات الحداثيّة لا تعدو كونها نشاطا تأويليّا تقوم فيه الذّات القارئة بإعادة إنتاج معنى الظّاهرة، إلا أنّ هذا المعنى يقدّم نفسه بوصفه نصّا شارحا للنّص الأصلي،

[1] طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة مصر، مصر، دط، دت، ص372.

[2] محسن عبد الحميد، أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث، مكتبة أسامة بن زيد، الرباط، ط1، 1985، ص53، 56.

أي نصّا يحاول تفسير مقاصد النصّ المشروح، وهذا لا يعني التّوصّل إلى المقاصد الحقيقيّة للباث. فالقراءة الشّارحة من حيث هي تأويل، هي قراءة معرّضة للخروج بالنّص عن المقاصد الأولى التي كانت الأصل في إنتاجه وتشكيل لغته، ليتم بذلك تحويرها، وربّما الانحراف التّام عن مقاصده الأولى.

4- إنّ هذه القراءات الحداثيّة لم تأت بالنّافع المفيد، ولم تغيّر واقع الأمّة الإسلاميّة، ولم تنشلها من الانحطاط إلى التّقدّم والتّطوّر كما كانت تسعى، فهي وإن كانت تبحث عن سبيل التَّخلص من الأسْيِجة التي تكبِّل المسلم، والتحرر من وطأة الماضي وقيوده، عبر فكر إسلامي إبداعي يحقق الطموحات المشروعة إلى تسامٍ روحي وأخلاقي تفتقر إليه الحضارة الحديثة، المادية في جوهرها"[1]. إلا أنّها لم تحقّق ذلك، بل على العكس من ذلك ربّما زادت في تشرذم الأمّة الإسلاميّة وانفصالها عن هويّتها، وخلقت أزمة كانت الأمّة في غنى عنها .

5- تعتبر الحداثة خطرا على الأمّة الإسلاميّة والبشريّة جمعاء في نظر العديد من العلماء والباحثين، من هؤلاء (علي حرب) الذي يرى أنّ الخطر الذي تواجهه المجتمعات العربية الإسلامية لا ينحصر في الحركات الأصولية أو التعصب الديني بقدر ما ينحصر في أمراض الحداثة. ويشاركه في هذا الرّأي المفكر الفرنسي "جاك دريدا" . والمسعى نفسه أكدته دراسة قدم أوراقها الباحث (عبد الله الوازني) في ندوة: التصوف في الميزان، عنوانها: الخطاب الصوفي المعاصر- المبادئ والآليات والتحديات- متمثلا في التحذير من الميل الجارف الذي يقوم به من يسمون أنفسهم (الحداثيون) الذين يقتبسون نظام فكري معين من عالم الغرب ويلصقونه بكلمة إسلام

---

[1] حمادي ذؤيب، جدل الأصول والواقع، تقديم: عبد المجيد الشرفي ، دار المدار الإسلامي، ط1، 2009، ص8 ، 9.

مثل: الديمقراطية الإسلامية، الاشتراكية الإسلامية، العقلانية الإسلامية... وإن كان هذا بحجة الحداثة والتجديد، هذه المحاولة التي تجعل الإسلام مقبولا عن طريق إلباسه مظهرا حديثا أو عصريا هي خيانة بحق الإسلام، لأنها تنقله من دستور جامع للمبادئ ذي نظرة شاملة للعالم إلى مجرد صفة تلصق به مدلولا مخالفا في ميدان الحضارة الغربية التي خالفت مثل هذه التعابير[1].

[1] سامح عسكر، جدلية العلاقة بين الحداثة والتصوف في الفكر العربي الإسلامي، ص 07، 08.

ملامح التجاوز العقدي في مشروع حسن حنفي

بقلم
عائـشة حورة أ.د/ مرزوق العمري
جامعة الحاج لخضر – باتنة 1
merlamri@yahoo.fr aichahora69@gmail.com

المقدمة:

إن تنوع الخلفيات الفلسفية التي استند إليها معظم العلمانيين الحداثيين العرب، قد فرض الاختلاف في الرؤية، والمنهج وتحديد المشروع، ذلك ما كان الدافع القاعدي المؤسس لمخطط مشروع (التراث والتجديد)، باعتباره الآخر المغاير، والموقف النقدي القائم على تجاوز كل تفكير أسطوري، المنطلق أساسا من التسليم الطبيعي لكل ما رسخ في العقول والأفئدة من قناعات، خاصة وأن الثورة استهدفت الثوابت التي أصبحت في عصر العقل من الميتافيزيقا اللامفكر فيها أو اللامعقول، وبالتالي تفكيكها وتجاوزها (التخلية)، وبناء البديل المادي المحسوس والمعقول (التحلية).

أهمية الموضوع: تكمن في الدراسة التحليلية العميقة لكتابات حسن حنفي ومضمون مشروعه، لكونه مقدمة أساسية لتصور المشروع الحداثي الأوسع في مراجعة التراث واقتراح منهج مبتكر لتجديده.

الإشكالية: ومن هذا المدخل تتبلور لدينا إشكالية محورية، حيث:

. إلى أي مدى تمثل حسن حنفي النظريات والمناهج الغربية، واعتمدها ضمنيا في مشروعه؟

. كيف قولب مصطلحها ومنهجها وبنيتها الاجتماعية، لتتلأم مع تكريسه لفكرة التجاوز؟

- كيف يتم تفكيك التجاوز العقدي في ضوء أطروحته "الأصالة والمعاصرة"؟

الدراسات السابقة: الحقيقة أن مشروع (التراث والتجديد) قد أحدث فوضى فكرية عارمة، فلا تكاد دراسة تخص الحداثة تذكر إلا وقد كان لحسن حنفي نصيب منها، أغلبها مقالات منشورة في مواقع الإنترنت، من هذه الدراسات نذكر:

- مراجعة نقدية في فكر حسن حنفي، جمال قاسم.
- الصلة بين الوحي والواقع في فكر حسن حنفي (محاولة للتفهم)، د. بلال مقنعي.
- التراث والتجديد في فكر حسن حنفي، هاني السباعي.
- إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، كريمة كربية.
- مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي(مخططه وسماته)، بوبكر جيلالي.
- التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم(دون ذكر الكاتب)، مجلة رؤية تركية.
- فلسفة حسن حنفي، مقاربة تحليلية نقدية، مصطفى النشار.

تعتبر هذه الدراسات المعالجة لمشروع المفكر حسن حنفي، بعض من التحليلات والمناقشات الثرية، التي مس فيها أصحابها مختلف زوايا الرؤية الخاصة بالمفكر، بين مفعّل وناشد بنظرته، وآخر ناقد ومتحفظ من طرحه ومنهجه، والتزاما بموضوع دراستي قد وظفت ما تعلق بمحور أصول الدين كمقاربة نقدية، لإبراز بؤر التجاوز العقدي في مشروعه، مع بيان بعض من التناقضات الكامنة في أرجاء مشروع التراث والتجديد.

د.منهجية المعالجة والتقسيم: ككل بحث علمي، بنيت مداخلتي على المنهجية التالية:

مقدمة:

المبحث الأول: توضيح مفاتيح الدراسة:

مطلب 1: ملامح التجاوز العقدي **مطلب 2:** مشروع حسن حنفي.

المبحث الثاني: تجاوز المصطلحات والمفاهيم العقدية:

مطلب 1: تجاوز المصطلحات العقدية. **مطلب 2:** تجاوز المفاهيم العقدية.

المبحث الثالث: تفكيك التجاوز العقدي

مطلب 1: تفكيك التجاوز العقدي. **مطلب 2:** بناء البديل المرجعي.

الخاتمة.

المبحث الأول: توضيح مفاتيح الدراسة.

المطلب الأول: ملامح التجاوز العقدي

الفرع الأول: ملامح التجاوز.

لغة الملامح: ما بدا من محاسن الوجه أو مساويه. والملامح: المشابه[(1)]

اصطلاحا: وما يظهر من علامات وأوصاف، ظهرت ملامح الغضب على وجهه.

التجاوز: تجاوز الموضع: تجاوزه. تجاوز القانون: خالفه، خرج عليه ولم يتقيد به. تجاوز الحدود: خرج على الأعراف والتقاليد. [(2)]

الفرع الثاني: العقدي (من العقيدة):

لغة: العقد: العهد، والعقد نقيض الحل. والعقيدة: (في الحكم) الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقديه. والعقيدة:(في الدين) ما يقصد به الاعتقاد، كعقيدة وجود الله، وهي راسخة لا يحيد عنها، جمعها عقائد[3].

---

1. معجم المعاني الجامع.
2. نفس المصدر.
3. مجمع المعاني الجامع

اصطلاحا: هو الإيمان واليقين والجزم وهو اعتقاد جازم مطابق للواقع لا يقبل الشك أو الظن، فالعلم الذي لم يصل بالشيء إلى درجة اليقين الجازم لا يسمى عقيدة.[1]

والعقيدة في الإسلام هي كل لا يتجزأ وكل من كفر بواحدة منها أو بجزئية منها مما ثبت في القرآن الكريم أو في السنة النبوية لا يقبل إيمانه بالأركان الأخرى.

المطلب الثاني: مشروع حسن حنفي

فرع الأول: مشروع .

لغة: جمع: مشروعات ومشاريع. مفعول من شرع عمل مشروع: عمل مسوّغ، أي ما سوغه الشرع حضّر مشروعا جديدا، ما يحضر في مجال من المجالات ويقدم في صورة ما أو خطة ليدرس ويقرر في أفق تنفيذه.

اصطلاحا: المشروع سيكولوجيا وتربويا، هو الذي يتبناه الفرد ويتقبله نفسيا وجدانيا ويربطه بمنظور مستقبلي أوسع (مشروع حياة).

الفرع الثاني: حسن حنفي.

جاء ميلاد المفكر المصري حسن حنفي بتاريخ 23 فبراير عام 1935وهو الآن يبلغ من العمر 82 عام، ينتمي إلى كل من تيار اليسار الإسلامي وتيار علم الاستغراب، الآن يعمل الدكتور حسن حنفي في الجامعة فهو واحد من أهم أساتذة الجامعة.

مسيرة الدكتور حسن حنفي العلمية: بدأ حسن حنفي بالالتحاق بمهنة التدريس في العديد من الجامعات حتى تولى وظيفة رئيس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة ، اثناء

---

[1] محمد عوض الهزايمة، محمد أحمد الخطيب، دراسات في العقيدة الإسلامية، (ص17) (ط10، 2005)، الأكاديميون للنشر والتوزيع، الأردن.

ممارسته مهنة التدريس بالجامعة كان يقوم بممارسة هواية التأليف والكتابة فقام بكتابة الكثير من المؤلفات في مجال فكر الحضارة العربية الإسلامية، قرر الدكتور حسن حنفي ان يستكمل تعليمه ويقوم بتحضير رسالة الدكتوراه وبالفعل حصل على درجة الدكتوراه في قسم الفلسفة من جامعة السوربون أما عن رسالة الدكتوراه فكانت بعنوان "تأويل الظاهريات" استغرق في تحضير هذه الرسالة ما يقارب من 10 سنوات، بداية من عام 1985ميلاديا وحتى عام 1987 ميلاديا تولى منصب مستشار علمي في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو، من بين المناصب التي تتولها ايضا منصب نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية.

الوظائف التي تولها حسن حنفي: بالنسبة لاهم الوظائف التي تولها الدكتور حسن حنفي فهي " بداية من عام 1967 ميلاديا وحتى عام 1973 ميلاديا تولى وظيفة مدرس فلسفة في جامعة القاهرة بكلية الآداب، في عام 1973 ميلاديا اصبح أستاذ مساعد فلسفة بكلية الآداب في نفس الجامعة وظل بها حتى عام 1980 ميلاديا واخذ يتدرج في المناصب حتى اصبح أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بداية من عام 1981 وحتى عام 1995ميلاديا ، تولى ايضا وظيفة أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بفاس بالمغرب ، وصل أيضا الى درجة رئيس قسم الفلسفة و أستاذ متفرغ كلية الآداب وهي وظيفته الى الان.

أهم أعماله و مؤلفاته:أبرز واهم اعماله (التراث والتجديد،من العقيدة إلى الثورة ، حوار الأجيال ، من النقل إلى الإبداع ، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، مقدمة في علم الاستغراب ، فيشته فيلسوف المقاومة ، في فكرنا المعاصر ، في الفكر الغربي المعاصر ، حوار المشرق والمغرب)[1]

---

1. https://www.almrsal.com/post/456459 13:30 13/سبتمبر/2018.

المبحث الثاني : تجاوز المصطلحات و المفاهيم العقدية

المطلب الأول: تجاوز المصطلحات العقدية

لقد شهدت ساحتنا الفكرية الراهنة حربا في المصطلح، ذلك الذي تنبه له الغرب في وقت مبكر دأبا على تغيير وتحريف مصطلحات، وليدة بيئتنا الفكرية الداخلية، حيث كان الهجوم بوتيرة متسارعة لمصطلحات بديلة من أصول غريبة عن ثقافتنا، تسعى إلى تكريس الموضوع والمنهج والغاية، حسب ما يناسب فلسفتهم الدخيلة لتلقي بركامها علينا، وما نكاد نتبين حمولتها الفكرية حتى نجدها قد سرت في معتقداتنا ومصيرنا الثقافي سريان النار في الهشيم.

يقول الدكتور المهدي المنجرة: (هناك في فرنسا من يقول بأن الحروب القادمة ستكون من طبيعة سيميائية، إن فرض المفاهيم واللغة وتحدياتها هي بكل تأكيد الوسيلة الأكثر فعالية لبسط السيطرة على العالم لذا يجب تصور آليات للدفاع الذاتي لحماية النفس من هذه الحملات السيميائية)[1].

و ممن عمل جاهدا على تفعيل هذه الرؤية المفكر حسن حنفي حيث كان جوهر مشروعه تخطي المصطلحات الأصلية بغض النظرعن قدسيتها و لا وزنها المرجعي، متأثرا و موظفا للمناهج التفكيكية لممارسة التجاوز الإصطلاحي خاصة على المصطلح العقدي، حيث يقول في ذلك (إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم مازالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم و التي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها و دلالتها، والتي تمنع أيضا إعادة فهمها وتطويرها، (ليسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ و المصطلحات الدينية مثل : الله

---

[1] المهدي المنجرة، عولمة العولة، كتاب الحبيب رقم 18 سبتمبر 2000، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء.

الرسول ، الدين ، النار ، الثواب)[1] ...هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقا لمتطلبات العصر، نظرا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي تريد التخلص منها ، و مهما أعطيناها معاني جديدة فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد،و من ثم أصبحت اللغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التعبير)[2].

الفرع الأول: لفظ الجلالة {الله}

وقد جعل لها حسن حنفي مرادفات عديدة كالذات المشخصة والكائن المشخص، والوعي الخالص، محاولة منه إضفاء المادية على الله عز وجل ليستسيغه العقل المادي الذي لا يؤمن إلا بالمحسوس، ويقول في ذلك متحدثا عن مادية الوحي: (فهو موضوع مادي وليس صفة مطلقة لذات مشخصة)[3].

1-الذات المشخصة أو الكائن المشخص:

يضيف موضحا الشخصنة المضفاة على الذات الإلهية قائلا: (فذات الله هو ذاتنا مدفوعا إلى الحد الأقصى، و مثلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام الأعين)[4]، ويواصل وصف الذات الإلاهية، (فالله مدحض الأباطيل، وكاشف الحق، ودافع الباطل، و معطي العلم، وواهب المعرفة، والمبرهن والمستدل والمنير للطريق ..ولكن هذه المعطيات المسبقة تنبع من طبيعة العقل، ويدركها الشعور بحدسه، وليست فعلا لكائن خارجي مشخص.. ولا يمكن التسليم بشيئ على أنه حق مالم يعرض على

---

[1] التراث والتجديد في فكر حسن، مصطفى السباعي، http://www.ilmway.com

[2]. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص110

[3] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (ص 86 ج 1 مقدمات نظرية)، (ط 1 1988)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان

[4] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، (ص83، ج1)

العقل ويثبت في الواقع أنه كذلك)[1]

2-الحرية والعقل والطبيعة:

ثم يذهب حسن حنفي مذهبا آخر مغايرا تماما في إطلاق مسميات على الله عزو جل، يتجلى فيها انعكاس النفسية الغاضبة على التراث وعلى المعاني الحقيقية للأسماء والصفات الإلهية ويقول في ذلك :(فالله من أسمائه هو الحرية تعبير عن حاجاتنا إلى التحرر وهو التقدم والعقل والطبيعة والإنسان والوحدة،التاريخ و المساواة و العدالة، مادام كل لفظ يعبرعن حاجة دفينة لجيلنا، فالأسماء القديمة انما تكشف عن الموقف الديني للعالم أي اغتراب الانسان)[2]

3-الإنسان الكامل:

لم يكتفي حسن حنفي بإطلاقاته المادية على الذات الإلهية بل تعدى إلى تصييره إنسانا كاملا بتشبيه مطلق وجرأة عميقة عندما يقول: (إن علماء أصول الدين يتحدثون عن الله ذاته وصفاته وأفعاله فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن الأنسان الكامل، فكل ما وصفوه على أنه الله إن هو إلا إنسان مكبر في أقصى حدوده)[3]

4- **الوعي الخالص**: وهي من المسميات التي افردها حسن حنفي لله عز وجل إلا أنه قد قام بإشراك الخالق مع المخلوق في هذا المسمى (بعد الإنتقال من العالم كما عرضته نظرية الوجود وتم اكتشاف الطبيعة والإنسان كبعدين رئيسيين فيه يبدأ السؤال حول الذات أي الوعي الخالص سواء كان وعي الطبيعة أم وعي الإنسان أم وعيا مفارقا لما انتهت نظرية الوجود إلى إثبات المفارقات)[4]

---

[1]نفس المصدر، (ص8، ج1)

[2]نفس المصدر، (ص509، ج2)

[3]حسن حنفي، التراث والتجديد، (ص122)

[4]المصدر السابق، (ص226، ج2)

هكذا كانت تعبيرات حسن حنفي عن اسم الله الأعظم ممثلا للتجسيد الكامل للتجاوز العقدي فيما يخص تسميات لله عز وجل، مخترقا بذلك هالة القداسة وحرمة الألوهية.

الفرع الثاني: تشخيص الرسول صلى الله عليه وسلم

يعد مبدأ النبوة ثاني أهم المبادئ و الأساسيات العقدية الثلاثة بعد الألوهية و قبل السمعيات، فالنبوة بالضرورة ليست حادثة مكتسبة يمكن للنبي أن يكتسبها بإجتهاده أو ذكائه أو بلاغته، و إنما هي إختيار و اصطفاء من الله تعالى لأحد من خلقه، إلا أن مكانة النبي صلى الله عليه و سلم و قداسته و حرمته قد تدنت عند حسن حنفي رغم اعتبار نفسه لا من الغلاة و لا من الجفاة، لكن الانعكاس الماركسي ، الهوسرلي[1] ، في تحليلاته لحقائق الدين، و ذلك من خلال الإرهاصات الكثيرة، قد شجعت النقد الجريئ في شخصه صلى الله عليه و سلم،يقول: (هناك مسار طبيعي في التشخيص من الإنسان العادي إلى الشخص المقدس ، من الرسول إلى صاحب الرسالة ، ومبلغها إلى الرسول الإلهي .. من الرسول العادي ابن المرأة التي كانت تأكل القديد. يأكل الطعام ويمشي في الأسواق إلى الرسول الذي يضارع عيسى في ميلاده، وموسى في معجزاته)[2]

ويستأنف وصفه لشخصه صلى الله عليه وسلم (وكان الرسول دائما يقول (الله ورسوله) في عطف واحد ويكفي تسميته الرسول لأن " رسول الله" تجعله باستمرار

---

[1]الهوسرلية نسبة إلى هوسرلي رائد نظرية الفيومينولوجيا (الظاهرية) وهي جهد موظف لوصف الظواهر كما تبدى لنا من خلال وعينا بها وبذلك يصبح الوعي وسيلة وهدفا للفيومينولوجيا

[2]حسن حنفي من النقل إلى العقل (ص 579، ج 3) علم السيرة من الرسول إلى الرسالة، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة

مقرونا بالتأليه وهو مما يساعده على التشخيص: وهو خطوة نحو "ابن الله" كما حدث في المسيحية) [1]

إن هذا الوصف التراجيدي لنبينا صلى الله عليه وسلم، لجريرة عظيمة في حق الإسلام، مما يعانيه حسن حنفي من مراهقة فكرية أفرزت في كتاباته روحا صارخة بإعادة البرمجة التأصيلية لدين كامل ألا وهو "الإسلام". أليس ذلك تمثيلا تطبيقيا لأزلام الفكر العلماني، بوعي منفصل تماما عن البنية الاجتماعية، غريب عن مجالنا التداولي.

الفرع الثالث: السمعيات:

إن القصور في فهم عالم الغيب اعتمادا على العقل، جعل الخطاب الحداثي يؤول الغيب ويسقطه على حياة الإنسان المعاشة، وجاء وفق مفهومه (تصورات مخالفة ومنكرة لما أخبر به الوحي القرآني من أمور غيبية لا يستطيع العقل الوصول إليها)[2]. فكان لها نصيب من الإزاحة التي استخدمها حسن حنفي بحيث تقود إلى التعميم و المصادرة، إعتمادا طبعا على الفوضى التأويلية، و أشكلة العلاقة بين النص و لغته، إقصاءا للسنة في هذه الجزئية ف(أمور المعاد كجزء من السمعيات مضادة لأصول التوحيد.. ومعظم هذه السمعيات آتية من السنة والسنة من القرآن مما يوحي بأنها فرعية لا أصلية)[3] وآل مصطلح البعث في أدبيات حسن حنفي إلى معنى آخر لا يلتقي مع الأصل لا أفقيا ولا عموديا ف(لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال، وتموج فيها البحار وتخرج لها الأجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب، وبعث الأمة،

---

[1] المصدر السابق (ص 599)

[2] محمد سالم النعيمي القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة (ص 259)، (ط 1، 2016م)، مصر العربية للنشر والتوزيع القاهرة

[3] حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة (ص 424، ج 4 (النبوة المعاد)) مصدر سابق

وبعث الروح)[1]

أما عن الموت وعذاب القبر فيستمر حسن حنفي بأسلوب سطحي، فضفاض، مقارنة بصعوبة الموقف وهول الواقع قائلا (البعث استمرار الحياة) [2]وأن الموت ما هو إلا حالة عارضة[3]

و أما عذاب القبر فلا وجود له بعد الموت، إنما هو موجود في حياتنا الحاضرة (عذاب القبر إذن تصور شعبي للظلام و الهواء الراكد الساكن ، و الرائحة العفنة و الوحدة و العزلة و الوحشة، و يعبر عن تجربة إنسانية فعلية في الشاهد يسقطها الإنسان على الغائب)[4] و نختم هذه الجزئية بتلخيص عام يخص الغيبيات التي جعلها حسن حنفي لا تنفك عن كونها مجازيات تحتاج إلى تأويل (الميزان و الصراط و الأعراف و الحوض و منكر ونكير و كل ما أطلق عليه القدماء السمعيات لا تشيرإلى حس ومشاهدة إلا عن طريق تأويل معاني الألفاظ واستعارة الألفاظ الحسية للدلالة بها على معان إنسانية)[5]

المطلب الثاني: تجاوز المفاهيم العقدية

أكثر ما ركز عليه حسن حنفي في مشروعه، هو إعادة بناء العلوم العقلية كأصول الدين، معلنا ثورة فكرية، أساسها الانقلاب على تصوراتنا الدينية، وهي المقدمة الحتمية لثورة واقعية، أي قلب المضامين اللاهوتية لعلوم الدين إلى مضمون اجتماعي ثوري، إلا أن منطلقات المخطط الثوري خاصته، خاضع لبعث وتمحيص وتكريس

[1] المصدر السابق (ص 508)

[2] نفس المصدر (ص 508)

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد (ص 121)، مصدر سابق

[2] من العقيدة إلى الثورة، ص83، ج1

[3] المصدر نفسه، ص84، ج1

التفكيك الممنهج مسبقا على منطلقات فلسفية تفكيكية غربية، لأجل زحزحة المعتقد الإسلامي الراسخ منذ قرون ومحاولة التشكيك في المسلمات المغروسة في الأفئدة.

الفرع الأول: محاولة زحزحة مبدأ الألوهية

أ – أحكام الذات: لقد كان للانسلاخ الغربي من الفكر الديني القروسطي، الأثر البالغ في فكر حسن حنفي الناقل و الناسخ للمبادئ المادية المجسدة للألوهية بإرهاصات فلسفية دقيقة بدأت منذ كتاباته الأولى و هو تلميذ تحت وطأة أساتذته، رواد الفلسفة الغربية، مستلهما فكرة حركة الإصلاح الديني التي أطلقها مارتن لوثر في ألمانيا، إلا أن حسن حنفي قد أخطأ تحديد المنطلق في تضادات مطلقة لم يستطع بعد ذلك في الجمع بينها و لا تمحيصها خاصة محاولته في إلغاء فكرة الله (عز وجل) (وإذا كان من مآسينا المعاصرة غياب البعد التاريخي من وجداننا المعاصر فإن ذلك يرجع إلى ظهور (الله) كبعد رئيسي إن لم يكن البعد الأوحد كما هو الحال في تراثنا القديم)[1]

إن الصياغة المادية التي غلبت على عقل الأستاذ حنفي، صار إقصاء الغيبي اللامحسوس ضرورة في منهجه لتكييفه والطرح التجديدي حتى مع الباري تعالى (و التفكير في الله كموضوع خاص في المجتمعات النامية إغتراب، بمعنى الموقف الطبيعي للإنسان هو التفكير في المجتمع و في العالم، و كل حديث آخر في موضوع يتجاوز المجتمع و العالم يكون تعمية تدل على نقص في الوعي بالواقع... و الحديث عن الله نقص في الوعي بالواقع) هذا وبعد جرأته لتصيير فكرة إلغاء الله من الواقع صوابا، تجاوزالحدود المحضورة من تشبيه وقياس ونفي لصفات الله تعالى (ليس للإنسان إذن، إذا ما أراد الحديث عن "ذات الله" إلا التشبيه و القياس، التشبيه بنفسه و القياس على العالم، و إثبات أوصاف الإنسان كصفات ثبوتية لله، و نفي أوصاف

1

الإنسان السلبية كصفات سلوبية عن الله، و بالتالي يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الإنسان، و يتوهم الإنسان أنه حديث عن الله في حيث أنه يتحدث عن نفسه)[2]

يبالغ حسن حنفي في التجرد من الإيمان بالله تعالى ووجوده، بعبارات تدعو إلى التمعن في عمق التناقض لدى هذا الفيلسوف بحيث نلتمس فيه قمة الإجتهاد لإختيار المصطلحات الناقدة لصميم الإيمان والإعتقاد (الحديث عن ذات الله إذن خطأ آخر في نظرية السلوك الفردي الإنساني أولا والاجتماعي التاريخي ثانيا، فتصور الله على أنه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة، وتحقيق لمطلب...، وليس حكما على وجود في الخارج)[2]

ب-أحكام الصفات:

نستمر مع التناقضات، حيث يفصل حسن حنفي في صفات الذات التي ألغى و جودها مسبقا، وأولها على أنها ليست إلا تعبير عن رغبة أو تحقيق لمطلب، أو تحقيق لهدف، فكيف له بإثبات صفاتها؟.

بعد اعتباره للذات بأنها الوعي الخالص، يجعل صفاتها هي الوعي المتعين أو الشخصية الإنسانية التي تجلت فيها صفات الوعي الخالص (بعد الوعي الخالص وهو الذات التي تتسم بأوصاف ست: الوجود، العدم...، ينتشر هذا الوعي خارجه ويتحقق درجة أكثر ويصبح الوعي المتعين أو الشخصية الإنسانية، ويتصف بصفات سبع: العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام والإرادة)[3]

[2] نفس المصدر (ص 83 ، ج1)
[2] نفس المصدر (ص 83 ، ج1)
[3] نفس المصدر (ص 313، ج2)

و دفاعا منه على نفاة الصفات يقول (و إلى هذا الحد يتهم نافي الصفات بالزندقة و الكفر كتهمة سياسة، كما يتهم بالتعطيل كتهمة فكرية مع أن النفي ليس تعطيلا بل إبعاد للتشبيه، دفاعا على التنزيه سواء كان التعطيل في الصفات بالنفي أم التعطيل في النصوص بالتأويل..و لا يرجع نفي الصفات إلى أية مؤثرات لفظية دخيلة بل يخضع لضرورة عملية داخلية دفاعا عن التوحيد العقلي في صورة التنزيه)[4]، إن التضاد الذي أوقعه حسن حنفي في الصفات بين إثبات و نفي و تشبيه و تنزيه من أكبر الجرائم التي ارتكبها في ثورته.

الفرع الثاني: الإنكار الحنفي للنبوة

تسعى الحداثة عامة و فيلسوفنا بصفة خاصة إلى إنكار النبوة القائم على قطع العلاقة (العمودية) للإنسان، أي تلك العلاقة بين الإنسان و السماء (الله عز و جل) و تحويل المعرفة إلى محور (أفقي) منطلقا من الإنسان و إلى الإنسان ليؤكد أن لا مصدر خارجي للمعرفة إلا ما يعرف الإنسان وحده ومن عالمه الواقعي إذ(إن القول باستحالة النبوة هو رد فعل طبيعي على القول بوجوبها فكلاهما طرفا نقيض، إثبات و نفي، و جوب و إستحالة فبينما يقوم الوجوب على هدم العقل والعلم والإجتماع والسياسة والقانون، تقوم الإستحالة على تأكيد العقل و العلم، وعلى الإعتراف بقدرات الإنسان النظرية والعلمية على تأسيس العلوم الاجتماعية)[1].

إن إخضاع العقائد والمرجعيات لقياس العقل، الذي يعتبرونه المصدر الوحيد للمعرفة، و لا معرفة غير التي يثبتها العقل حيث (تقوم الإستحالة العقلية على اكتفاء العقل دون ما حاجة إلى مصدر آخر للمعرفة، فالمعرفة مصدرها واحد و هو العقل،

---

[4] نفس المصدر (ص 324، ج1)

[1] من العقيدة إلى الثورة (ص 38، ج4)

ففي العقل الكفاية لكل أنواع المعارف و من ثم تستحيل النبوة ... فما حسنه العقل يفعل و ما قبحه العقل يترك... فالعقل و الطبيعة هما أساس الحكم على أشياء)[1]

هذا الذي لا يستطيع الخطاب الحداثي تجاوزه إنه الخطأ في المنهج باعتماده على التفسير المادي للحوادث الكونية، بمعنى إنكارأن يكون هناك تفسير يقف وراء قوانين الطبيعة، وهذا إنكار لقدرة الإرادة الإلهية في التدخل في الكون

الفرع الثالث: تجاوز الغيبيات

يترتب ضرورة عن إنكار النبوة وعدم الإيمان بكل ما جاء به الوحي من إجابات عن اليوم الآخر، إنكار لكل مشاهد ذلك اليوم وأحداثه، ويعيش الفكر الحداثي فراغا معرفيا بهذا الخصوص نظرا لقصور أدواته المتعلقة بالسمعيات، وكذا عدم التناسب بين آليات فقه الغيب ومصادره (قرآن وسنة) وبين المنهج العقلي المادي فأصبحت (أمور المعاد في نهاية الأمر ماهي إلا تعبير عن العالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل ... أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير غني يقوم به الخيال تعويضا عن حرمان في الخبز والحرية ...)[2]

وحتى يبلغوا مفاهيمهم الغامضة إلى القارئ، والإستحواذ على نفسيته بالعقلانية اللامتناهية، تصوروا أن عالم الغيب (لم يعد غائبا عن عيون الناس، بل صار اسمه المستقبل وصار يوسع الناس أن يعرفوا مستقبلهم سلفا بقليل من المنطق وعلم

[2] نفس المصدر (ص 42)

[1] من العقيدة إلى الثورة (ص 600 ، ج 4)

الحساب، كذلك لم يعد علم الغيب خارجا عن سنن الطبيعة، بل صار طبيعيا، وصار قابلا للتفسير العلمي)[1]

وبالجملة فإن الغيبيات التي ذكرها القرآن الكريم، لا يمكن التحقق منها، ويمكن تأويلها إلى معان عقلية طبيعية، لأنها ليست لا مادية ولا محسوسة تبعا للتصور الحداثي فـ (كل ما أطلق عليه العلماء القدماء السمعيات لا تشير إلى حس ومشاهدة، إلا عن طريق تأويل معاني الألفاظ واستعارة الألفاظ الحسية للدلالية بها على معان إنسانية)[2]

خلاصة القول أن حسن حنفي قد تجند بكل آليات الفلسفات الوضعية، و تشبع بكل قواعدها لتأسيس مشروعه و الثورة على العقيدة والشريعة والاخلاق و ذلك بالتخلي عن اللغة المغلقة و الدعوة إلى لغة أكثر عقلانية فـ (التخلي عن لغة اللاهوت الخاصة عن إله، رسول، ثواب و عقاب، ملاك و شيطان، و هي اللغة المغلقة التي مازالت خاضعة للرمز الديني، و استعمال لغة أكثر عقلانية و انفتاحا و إنسانية... فنحن الآن قد رجعنا خطوة إلى الوراء و ألغينا التطور، و آثرنا لغة اللاهوت المغلق على لغة الفكر المفتوح)[3]

المبحث الثالث: تفكيك التجاوز العقدي مع أطروحة الأصالة والمعاصرة

مطلب الأول: تفكيك التجاوز العقدي

الناس أعداء ما جهلوا، هذا ما تمثله الفيلسوف المصري، فتجاهله بقدسية المقدس، أجاز له إعلان العداء عليه، وذلكليس لمن يدعي التجديد و يحسب نفسه من مجددي الإسلام أن يثور على مقدساته؟

---

[1] الصادق النيهوم : الاسلام في الأمر (ص 81) (ط 3 ، 1995 م)، رياض الريس للكتب و النشر لندن – قبرص.

[2] حسن حنفي التراث و التجديد ، (ص 121)

[3] نفس المصدر (ص 157)

نبدأ التحليل،و يلحقه التفكيك تلازميا، فكلما أقصيت شكا إلا و كرست حقا، و هذه هي هندسة الفيلسوف المصري و منهجه في نقد الموروث إنطلاقا، ثم المقدس وصولا، متبعا في ذلك قاعدة التخلية و التحلية، و هذا بالمسح الشامل لجل كتاباته إن لم نقل كلها، فقد رسم مخططه بوضع أفكار رئيسية و هي محاور المشروع أو لنقل جبهات المشروع، للصراع الواقع في كل جبهة، وتوظيف مكثف للآليات والمناهج والنضريات تمثلت في: أ-جبهة التراث العربي الإسلامي.

ب-جبهة التراث الغربي.

ج-جبهة الواقع بأبعادها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية والفكرية والفلسفية.

إلا أنه صراع غير متكافى القوى ولا العداء. ماذا بعد تعيين الجبهات؟

إن ممارسة الإنتقائية، وطغيان التلفيق الفكري من السمات البارزة في مدونات حسن حنفي – نحصر الدراسة على الجانب العقدي – فبعد التأسيس للتفكيك من النقل إلى العقل: قسم سلسلته إلى خمسة أجزاء:

1. من الحامل إلى المحمول. خاص بعلوم القرآن
2. من نقد السند إلى نقد المتن بعلوم القرآن
3. من الرسول إلى الرسالة. خاص بعلوم السيرة
4. من التفسير الكولي إلى التفسير الموضوعي. خاص بعلوم التفسير
5. من العبادات إلى المعاملات. خاص بعلوم القرآن

إن عنونته لهذه السلسلة بـ : من النقل إلى العقل إن دل فإن يدل على أن حسن حنفي يدعو دعوة صريحة إلى تسليم القيادة للعقل فيما كان للنقل فيه سلطة، هذا ما يعيدنا إلى التوزيع التلفيقي للجبهات فالحقيقة أنه لا يصارعها أو يثور عليها كلها إنما ركز على

التراث الغربي مرجعية و منبعا و متنفسا، و أما جبهة الواقع فهي موضوع الدراسة و إشكالية التغيير، و بؤرة الصراع، و اتخذ من الجبهة الثالثة و هي التراث العربي الإسلامي، الطرف المقابل في ساحة المعركة الذي أعد له حسن حنفي كل ما وفرته له الثقافة الأم (خليط الفلسفات الغربية)

قد رسم حسن حنفي مخططه التجديدي واضعا الأهداف قبل المقدمات و المتمثلة طبعا في إسقاط قمة الهرم (العقيدة)، و قد انتهج مسارا تصاعديا بدءا بباقي العلوم الشرعية و تصعيدا في التفكيك وتضخيما للأنا الجريئة، تركيزا على التأصيل المادي لتوظيف الآلية الفينومينولوجية للطرح الجديد، مدعما لأصول أربعة يعدها حسن حنفي من الحتمية المعرفية التي يجب تفعيلها في دراسة أي موضوع فكري مهما كانت طبيعة وهي:

- المادية الماركسية (marxismematerialisme)[1]
- الإيتيقاالسبينوزية (شمول الألوهية) (Spinosic Ethical[2]
- الإغتراب الديني الفيورباخي (Religions Alienation thefubakhi)[3]
- الضاهراتيةالهوسرلية (Theoretical phenomenon)[4]

---

[1] الماركسية : الدين أفيون الشعوب ، لا إلة و الحياة مادة ، الدين هو الوعي الزائف الذي أوقع الناس في الإغتراب و البقاء في وضع مقلوب.

[2] الانثيقا : هي النقيض الفلسفي المباشر للدين و لأخلاق الدين ، و شمول الألوهية عند سبينوزا تعني أن الله و العالم واحد.

[3] الإغتراب الديني الفيورباخي : هاجم فيورباخ الأسس المفاهيميةللاهوت و أراد تقويض الدين بواسطة إستحداث دين جديد للإنسانية عن طريق إعادة توجيه الهموم البشرية من عمودية إلى أفقية و ذلك بتدمير جميع الإلتزامات الدينية و تشجيع الكراهية الشديدة اتجاه الله.

[4] الظاهراتيةالهوسرلية : هي العلم الذي يدرس خبرة الأشياء بخطوات ثلاث : تعليق الحكم ، البناء و الإيضاح .

●الفلسفة الروحية المطلقة لهجيل:
[1](The absolute spiritual philosophy of heagel)

1- **نقد التوظيف الماركسي**: المبني على الرؤية المادية للأشياء التي تؤمن إلا بالمحسوس و قد وظفه حسن حنفي لإلغاء كل ما يغيب عن الحس و الملموس، ويليق النقد أكثر عندما يكون المنقودهو مسلم عربي ولد وترعع في بيئة إسلامية، دارس للثقافة الإسلامية و هو يدعي الإسلام بل و الايمان فأول أركان الإسلام {شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمد رسول الله} و أول أركان الإيمان {الإيمان بالله}، لكنه كرس فكرة لاهوت الثورة و الأرض و التحرير و خامسها {الإيمان باليوم الآخر} ، و هو الغيب الذي لا يدرك الحس و لا اللمس، و هنا بالتالي فماديتك يا حسن حنفي قد أنفت عنك إيمانك لأنك لم تحقق الإيمان بأركانها إنما حققت الإيمان المادي و سعيت لترسيخه .

2- **نقد التوظيف الإيتيفي السبينوزي**: الذي يدعو إلى ترك التصور التقليدي للدين و السعي نحو أفق العقلنة –(ولعل أعظم ما أسهم به سبينوزا في الفلسفة فصل العقل عن النقل، واستبعاد كل التفسيرات الغيبية عن التفكير الفلسفي)[2]. وهو المذهب المادي الصرف الذي لا يسلم بشيئ من النزعات الروحية أو الدينية، فكل الموجودات متساوية من حيث الإعتبار المنطقي و الأخلاقي عند سينوزا فلا وجود لموجود أسمى أو أعلى قياسا (الجوهر المطلق الواحد ، المحدث لذاته وصفاته الذي هو الله، أو الطبيعة)[3] فعلا أنه تمحيص حرفي و تطبيق دقيق لنظرية سبينوزا،

---

[1]فلسفة هيجل : النمو من خلال التناقضات ، بحيث أن المظاهر هي وحدها التي تتغير فالصراع بين المتضادات الذي يؤدي بدوره إلى تحول الشيئ إلى شيئ آخر ينمو فيه التناقض

[2] مراجعة نقدية في فكر الدكتور حسن حنفي، جميل قاسم، http://www.ebn-khaldoun.com

[3] إسبينوزا ، رسالة في اللاهوت و السياسة ، ترجمة و تقديم حسن حنفي (ص 12) (ط1 2005 م) ، دار التجديد للطباعة و النشر بيروت

خاصة و أنه مترجم رسالته، فقد بدأ الفصل الأول بصفة التقديس و التأليه المتعاليين للإله حتى أن قارؤه يحس بالإيمان الخالص لسبينوزا، و لكن في فصوله الأخيرة يعلن إنقلابه و تبدأ التناقضات ،كالفصل الخامس عشر الذي عنونه بـ اللاهوت ليس خادما للعقل، وأن العقل ليس خادما للاهوت، هذا ما حقق لحسن حنفي هدفه في الإنفصال الفعلي بين الإلهيات و العقل، لهذا كان كتابه من العقيدة إلى الثورة هو صورة مشابهة إلى حد بعيد خاصة في عناوينه الرئيسية لرسالة سبينوزا، وهذا منهج فيلسوف غربي ثائر على النظام الكنسي القروسطي، باحث عن أي زاوية من شأنها تحطيم هالة الكنيسة، لكن ذلك لا يستقيم مع مجدد الإسلام الذي يسعى لترسيخ المرجعية و القيام بالأمة نحو الأفضل، بل إن تأثره العميق بفكر إسبينوزا جعله يتمثل قاعدته ويجسدها في الساحة الإسلامية، متجاهلا الشخصية المحافظة عند المسلمين، و خاصة عند تصريحه بتطبيق منهج سبينوزا في نقد الكتب المقدسة على القرآن الكريم و ذلك لعدم إيمانه أن الله تعالى قد تكفل بحفظه،و اعتبر ذلك نوع من الغلو و التهرب من النقد قائلا (يغالي البعض و أكثر اللاهوتيين المحافضين ويدعون أن الله قد حفظ كتابه من التغيير و التبديل، و أن العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، و من ثم فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية، و إقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩}[سورة الحجر،٩]، وهي نظرية صرفة تهرب من النقد و تلجأ للسلطة الإلهية)[1] قال تعالى { أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ۝٨٥} [سورة البقرة،٨٥] .هذا هو الرد من الله تعالى على المنافقين.

[1] رسالة في اللاهوت ، مصدر سابق (ص 22)

3- نقد التوظيف الفيورباخي: و أساسها الإغتراب الديني، (لقد أصرالفيلسوف حسن حنفي إلا أن يكون فيورباخيا..بجلو جوهر المسيحية في أن الإنسان هو الله والله هو الإنسان)[1] و الذي طبقه حسن حنفي على الدين كله دون محاشاة الثوابت من وجود الله و صفاته و النبوة و اليوم الآخر نظرا لعدم استجابة الدين بهيأته و أحكامه و علومه لشروط الفيلسوف المصري و اعتباره قاصرا على العصرنة و استيعاب العقل، يقول : (و من ثم يجعل علم الكلام موقف الإنسان في العالم موقفا مغتربا...)[2]، و أما (والبعض الآخريوحي بالعقل العملي والعقل العملي..وقد حاول فيورباخ القضاء على هذا الإغتراب بتحويل الثيولوجيا إلى أنثربولوجيا والعودة بصفات الله إلى صفات الإنسان)[3]، إن مصطلح الإغتراب يكفي بالمرء فهما ويقينا من دساسة هذا المفكر ومن عمله الدؤوب لتضليل العقول و تشويه العلوم الشرعية و العقيدة خاصة، قال تعالى: { قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِيٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾ }[سورة طه،١٢٥-١٢٦]

نقد التوظيف الهيجلي : يتعامل حسن حنفي مع العقيدة الاسلامية باعتبارها المخزون النفسي لدى الجماهير، الذي يعتبره قالبا لمضمون إلهي في مضمون آخر إنساني تحرري، أو أنسنة اللاهوت، لكن ليست بالفينومينولوجيا الهوسرلية، إنما هذه فينومينولوجيا هيجلية فيورباخية ،فالأولى تتأسس على حفظ أصالة التراث، أما الثانية فهي التي تدعو إلى ملأ أنماط الوعي هذه بدلالات ثورية تحررية، و نقل الدلالة اللاهوتية إلى إنسانية و قد ترجمها حنفي و صاغها لتناسب هدمه، بالسلبية التي تنتهي إليها النفس البشرية لعجزها عن إدراك الكائن المطلق، إذن يجب تحولها من الإستسلام

[1] فلسفة حسن حنفي، مقاربة تحليلية نقدية، مصطفى النشار، ص95، فيرس تبوك للنشر والتوزيع.

[2] من العقيدة إلى الثورة (ص 561، ج 2)

[3] الهوية، حسن حنفي، ص43،44، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

للسلطان الإلهي إلى الإستسلام للسلطان الدنيوي التحرري يقول (معرفة الحق و الباطل، الصواب و الخطأ... تنبع من طبيعة العقل و يدركها الشعور بحدسه، و ليست فعل لكائن خارجي مشخص، و لا يمكن التسليم بشيئ على أنه حق مالم يعرض على العقل و يثبت في الواقع أنه كذلك) [1]

في ختام المبحث نجد حسن الحنفي في كثير من الأحيان يختص بطريقة تعبيرية منتفخة انتفاخا مزيفا يحاول استيعاب كل ما فهمه من نظريات غايتها التفكيك، فكما حوت اوروبا نظريات مضادة للدين فقد عاصرت أيضا الكثير من الموالين للدين سواء مع الكنيسة أو ضدها، لكنه كان معاديا لها، فهل لمن اراد التجديد أن يحافظ على القديم مع نفظ للغبار نحو الجديد، أم انه كسر وهدم وبعدها إقصاء إلغاء...؟.

المطلب الثاني: أطروحة الأصالة و المعاصرة في مشروع حسن حنفي:

تعتبر الأصالة والمعاصرة المحور الرئيسي الذي بنيت عليه أطروحة الأستاذ حسن حنفي، هذه الثنائية المرادفة لثنائيات عديدة، أحدثت توترا في الساحة العربي، كالرجعية والتقدمية، التقليد و التجديد، الأنا والآخر، التراث والحداثة، هذه التسميات التي يوحي معناها بإقصاء الأول تشويهه والدعوة إلى تجاوزه، بينما تبجيل الثاني وتعظيمه والدعوة إلى تمثله ،(كما يخفى على أحد اليوم أن النصَّ سواء أكان قرآنيّا أم تراثيّا قد شكل أحد أهمّ الإنشغلات العربية والإسلامية في العصر الحديث، وذلك نظرا لما يتمتع به النص من طاقة خالقة في تشكيل الواقع والمستقبل)[2]

فرع الأول: الثقافة العربية بين الأصالة والمعاصرة:

إن أمتنا العربية على الصعيد الثقافي لا تبدأ من العدم، بل تتألق من إرث ثقافي غني

---

[1] من العقيدة إلى الثورة (ص 86 ، ج1)

[2] إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، كريمة كربية، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس.

وعميق عمق أصالته و مرجعيته حيث لا يمكن لعاقل التغافل عنه ولا الإحاطة به، حتى تصبح لديه صلاحية الحكم عليه بالجمود والقدم والتأخر عن عجلة النهضة.

يمثل الدين، كمكون اعتقادي، وسيلة إدراكه هي المرجعية المقدسة كحد أقصى (للأصالة والذاتية والهوية، ومن ثم يحق للعقل العربي أن يتمسك إزاءه بخصوصيته الكاملة، إذ لا سبيل هنا إلى معاصرة اللّهم سوى في كيفية قراءة النصوص، وفي القدرة على تأويلها حيث تمكن الاستفادة بالمعارف اللغوية واللسانية والبلاغية الحديثة في الكشف عن باطن النص ومغزاه. أما العلم الطبيعي، فعلى العكس من الدين، يمثل الحد الأقصى من المعاصرة والحد الأدنى من الأصالة، فوسيلة إدراكه هي «العقل» ومن ثم يجسد النسق الأكثر كونية، وبالتالي يتعين ممارسته بموضوعية وحياد من جانب العقل العربي دونما اكتراث بنزعات عبثية من قبيل أسلمة العلوم)[1].

كما أن الثقافة العربية مرنة موائمة التعايش مع الآخر، والإقبال عليه من غير تردد وذلك لتدرعها بأصالة ثابتة ومرجعية فوقية متعالية لا يمكن زحزحتها، (فيقتبس من الآخر ما تحتاجه ثقافتنا لتحقيق معاصرتها ومواكبة الثقافات الأخرى)[2]

فرع الثاني: مفهوم الأصالة والمعاصرة في طرح حسن حنفي:

لا سبيل إلى تجسيد أصالة تتوافق وواقع المعاصرة إلا إن كان المنطلق والحاكم صالح لكل زمان ومكان، فهل يتفق هذا التصور و رؤية الأستاذ حسن حنفي، أم أنه قعّد لمشروعه بعيدا عن هذا المنطلق؟

---

[1] النزعة التوفيقية بين الاصالة والمعاصرة، صلاح سالم، موقع الحياة، 28/09/
http://www.alhayat.com/article/4604957

[2] الثقافة العربية بين الأصالة والمعاصرة، فرحان السليم،
http://www.saaid.net/Minute/158.htm

1/ معنى الأصالة عند حسن حنفي: لا تعني الأصالة العودة إلى القديم واجترار الماضي، والفخر بالآثار والإعتزاز بها، وكأن الماضي يحتوي على قيمة في ذاته...كما لا تعني الأصالة العودة إلى الدين بالضرورة ... فالأصالة قد تكون في الطبيعة وفي الوجدان وفي العمق التاريخي... كما لا تعني العودة إلى نوع خاص من القيم الدينية أو الإيمان بوجه خاص باعتباره قيمة دينية أولى فالقيم الدينية وحدها ليست هي كل التراث. بل قد تعني العودة إلى الطبيعي وإلى الدنيوي). هذا من جهة ومن جهة أخرى يتغير المفهوم فيصبح(تعني الأصالة أيضا التجانس في الزمان وأن يكون حاضرها استمرار لماضيها، ومستقبلها استمرار لحاضرها، فلا يقع الإنفصام ولا تحدث الإزدواجية في ثقافتها بين أنصار الاصالة والمعاصرة، بين التعليم الديني و التعليم العلماني... كما تعني أيضا القضاء على معوقات التقدم في الحاضر، حتى يمكن ان تتحقق المعاصرة بسهولة ويسر في زمان أقل وبرسوخ أكثر)[1]

معنى المعاصرة عند حسن حنفي: (تعني المعاصرة مجابهة مشكلات الواقع، والدخول فيها، ومواجهتها مواجهة مباشرة، فالمعاصرة تعني هنا رؤية الواقع والإحساس به، والنظر إلى ما تحت الأقدام. وتعني أن يعيش الإنسان أحداث الزمن، وأن يعرف روح العصر، وأن يرفض جميع أشكال الزيف لتغليف الوعي القومي وتعميته ودفعه نحو الغربة والاغتراب. كما تعني المعاصرة كذلك عدم إغفال شيء من مكونات الواقع أو ابتسار جزء منه، بل قبول مكوناته. فالتراث مثلاً جزء من الواقع، يفعل فيه، ويؤثر عليه من خلال سلوك الناس ورؤية الجماهير له. والضنك والبؤس والفقر والجوع والحرمان واقع اجتماعي عريض للأغلبية الصامتة في بعض مجتمعاتنا. كما أن التسيب والخلل والفوضى وغياب العلاقات الواضحة بين الأفراد جانب أيضاً

[1] حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، (ص54)، الدين والثورة في مصر 1953-1981 ، منتدى مكتبة الإسكندرية.

في واقعنا الاجتماعي. وضياع الولاء، وانحسار القضية، واختفاء الصالح العام كل ذلك أيضاً أحد مكونات مشاعر بعض الجيل وإحساسات العصر.

وتعني المعاصرة أيضاً البحث عن الواقع في أساسه وليس في فروعه، والبحث عن الحلول الجذرية لقضاياه الأساسية وليس عن الحلول المؤقتة التي سرعان ما تتبدد وتبقى القضايا معلقة ودائمة بعد أن ينقضي أثر الحل الوقتي. وبهذا المعنى لا تكون المعاصرة استسلاماً للأمر الواقع بل هي بحث في جذوره التاريخية وأبنيته الحاضرة ومتغيراته المستقبلية. وبهذا المعنى أيضاً لا تعني السير وفقاً لمنطق الأحداث الواقعة تمشياً مع التيار السائد. فالعصري بهذا المعنى اشتراكي مع الاشتراكيين، ورأسمالي مع الرأسماليين. بل تعني المعاصرة أخذ موقف واضح ودائم من الواقع. وتعني إيثار الصالح العام على الصالح الخاص)[1] إلا أنه في كتاب آخر قد شدد على التمسك بالهوية العربية(وفقدان الهوية يؤدي إلى أشكال عديدة من الإغتراب وهي :الاغتراب الديني و الاغتراب السياسي. و على الإنسان أن يثق بنفسه و يسترد شجاعته و يتخلى عن عجزه و يحقق ما يحلم به، و يصبح ما ينبغي أن يكون لا كما هو كائن)[2]

إذا كان التراث منطلقاً وموضوع دراسة وهدف (فإن التجديد في فلسفة 'التراث والتجديد' يمثل الوسيلة الرئيسية، والأداة التي بدونها لا تحصل عملية التغيير فكرياً واجتماعياً و حضاريا و تاريخيا)[3]

فرع الثالث: التجاوز العقدي بين أصالة حسن حنفي ومعاصرته:

[1] المصدر السابق، ص56

[2] حسن حنفي، الهوية، ص33، ط1 2012، لمجلس الأعلى للثقافة، طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة.

[3]مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي، مخططه وسماته، بوبكر جيلالي،
http://www.wata.cc/forums

عند احصاء ومحاولة إجراء إستقراء في كتابات حسن حنفي نجد أن التجاوز العقدي قد بدا واضحا من خلال مستويات التجديد:

- أولاً: التجديد اللغوي، ويتم ذلك عن طريق الإسقاط التلقائي للألفاظ المُتداولة في واقعنا الآن للمعاني القديمة، كما كانت الألفاظ القديمة تعبر عن الواقع التي كانت فيه. هذه المهمة في التجديد اللغوي مهمة صعبة، وينبري لها حنفي نظراً لما يُسميه بقصور اللغة التقليدية؛ في كونها لغةً إلهية، تتمركز حول الله (سبحانه) الذي اسمه في أصول الفقه (الشارع) وفي التصوف (الواحد)... وهنا يظهر المنهج الذي يتبعه حنفي— وهو لا يصرح به— المنهج الفيورباخي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني فيورباخ) الذي يتمثل بالإنسانيات المقلوبة. فعند حسن حنفي، أصبح الله— تعالى الله علوا كبيرا— ما هو إلا تعبير عن اقتضاء أو طلب ولا يعبر عن معنًى معين، كما أن اللغة القديمة لغة دينية تتمركز حول الغيب والنبي (ص)، ولغة صورية مجردة. المهم أنه بنهاية المطاف، يريد حنفي أن يعلن عن لغته «الجديدة» التي تقلب هذه اللغة القديمة. فبدلاً من لفظ الإسلام، نضع الأيديولوجيا كمصطلح يتداوله العصر. وهذا الفصل مليء بتناقضات عجيبة، كما أن القارئ سيلاحظ الازدواجية العقلية عند حسن حنفي في نقد الشيء وإثباته بطريقة أخرى.

- ثانياً: اكتشاف مستويات حديثة للتحليل–الشعور ، وذلك بالكشف عن مستويات حديثة للتحليل من خلال مستويات عامة مشتركة بين العلوم الموروثة؛ مما يمكننا من الكشف عنها. أهم هذه المستويات هو الشعور، فهو أدق من العقل والقلب، كما يرى حنفي.

- ثالثاً: تغيير البيئة الثقافية، وهو المستوى الثالث للتحليل بعد المنطق اللغوي ومستوى التحليل الشعوري. ويريد حنفي أن يثبت من خلال هذا المستوى أن العلوم

الدينية التي نشأت، قد قامت من واقعها هي، فهي ليست مطلقة. بل هي علوم نسبية حاولت التعبير عن الوحي ضمن آليات عصرها.

باختصار، يُريد حنفي أن يقول أن كل العلوم هي محاولة لصوغ نظرية أو نظريات علمية حسب واقعها وفهمها لهذا الوحي. ومن هنا يُعطي لنفسه الشرعية كمجدد— كما يعتبر نفسه فقيها أو مجتهدا يجدد للمسلمين أمر دينهم— إعادة بناء العلوم القديمة وفقاً للواقع المعاصر وحاجات العصر، فمثلاً يعيد بناء علم أصول الدين الذي كان يهتم قديماً بمسائل الصفات والذات، أي أنه متمركز حول الإله (سبحانه)، فتتم إعادة البناء بحيث تجعل هذا العلم يناقش (الإنسان) بدلا من الإله. وعلم أصول الفقه الذي أعطى أهمية للعبادات يعيد بناءه بحيث يركّز على المعاملات. والتصوف الذي به قيم سلبية مثل التوكل والإنابة والبكاء يتحول إلى عمل جاد. هذا على مستوى العلوم العقلية. وعلى مستوى العلوم النقلية، فعلم السيرة نجعله يركز على الحوادث لا الأشخاص حيث لا نقع في تضخيم الأشخاص، وعلم الحديث الذي يهتم بالسند نقلبه فيهتم بالمتن.

وهكذا، تشمل إعادة البناء كل علوم التراث؛ من عقلية لعلمية لإنسانية لطبيعية، لخدمة التراث والتجديد، في مشروع المفكر المصري حسن حنفي.

الخاتمة:

تخلص في نهاية ورقتنا هذه إلى النتائج التالية :

– عنوان مشروع حسين حنفى(التراث و التجديد) لا يحمل المعنى الحقيقي للفظ، فمظمون المشروع هو زحزحة التراث، وتكريس الوافد.

– كل حديث في موضوع يتجاوز المجتمع والعالم يكون تعمية تدل على نقص الوعي بالواقع في نظر حسن حنفي.

– إن الثورة التي يقصدها حنفي هي ثورة فكرية في الأساس تعتقد _مثل اليسار الهيجلي_ أن الثورة على الدين في تصوراتنا هي المقدمة الحتمية لثورة واقعية، أي قلب لمضامين اللاهوتية لعلوم الدين إلى مضمون اجتماعي ثوري.

– لما كانت المادية الماركسية المنطلق المركزي في فكر حسن الحنفي، فإن كل ما يؤمن به يجب أن يكون ماديا محسوسا، وما غيره من الغيبيات فلا حظور لها في منطقه.

– لقد راهن حسن حنفي على الاعتزال وعلى إمكان عقلنة اللامعقول الإسلامي، وحاول تمثل الاعتزال في ظاهره، إنما هو اعتزال انفصالي عن المرجعية عكس الاعتزال الاتصالي، الذي كان حارسا عن الدين كله.

– الإتفاق الظاهري الواسع في رؤية الأصالة والمعاصرة لدى حسن حنفي مع بقية الرؤى إلا أن الجوهر قد اختلف بعمق.

من أهم ما يجب الاشارة إليه كوصية في نهاية بحثي أن الذي أدهشني في كتابات حسن حنفي هو صبره و جلده في التأليف و الكتابة، فهو يضع مشروعات ويجد لتحقيقها خلال عمر الثمانين في الوقت الذي ترى فيه الكثير من الباحثين الجادين يتوقفون عند بحث الدكتوراه، يطوي كتبه ويجفف أقلامه، وكأن مهمته انتهت في الوقت الذي تكون قد بدأت فيه فكم خسرت الدراسات الاسلامية و العلمية من باحثين جادين بسبب الانشغالات وعدم وجود مشروعات جادة تستهلك وقت الباحث المتميز.

قائمة المراجع والمصادر:

– معجم المعاني الجامع.
– إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التجديد للطباعة والنشر بيروت.
– المهدي المنجرة، عولمة العولة، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء.

- الصادق النيهوم: الاسلام في الأسر، رياض الريس للكتب والنشر، لندن – قبرص.
- حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت.
- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مقدمات نظرية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان.
- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، الإنسان الكامل(التوحيد)، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت.
- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، النبوة والمعاد، دار النمر للطباعة، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- حسن حنفي، من النقل إلى العقل، علم السيرة من الرسول إلى الرسالة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة
- حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، الدين والثورة في مصر 1953-1981 ، منتدى مكتبة الإسكندرية.
- مصطفى النشار، فلسفة حسن حنفي، مقاربة تحليلية نقدية، فيرس تبوك للنشر والتوزيع.
- محمد عوض الهزايمة، محمد أحمد الخطيب، دراسات في العقيدة الإسلامية، الأكاديميون للنشر والتوزيع، الأردن.
- محمد سالم النعيمي، القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، مصر العربية للنشر والتوزيع القاهرة.

مقالات من مواقع الالكترونية في فكر حسن حنفي:

- التراث والتجديد عند حسن حنفي سماته ومخططه، بوبكر جيلالي.

- الثقافة العربية بين الأصالة والمعاصرة، فرحان السليم:

http://www.saaid.net/Minute/158.htm

- النزعة التوفيقية بين الاصالة والمعاصرة، صلاح سالم، موقع الحياة، 28/09/

http://www.alhayat.com/article/4604957

- إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، كريمة كربية، مجلة الآداب والعلوم الإجتماعية، جامعة السلطان قابوس.

- مراجعة نقدية في فكر الدكتور حسن حنفي، جميل قاسم:

http://www.ebn-khaldoun.com

- التراث والتجديد في فكر حسن، مصطفى السباعي:

http://www.ilmway.com

- https://www.almrsal.com/post/456459 /

13سبتمبر /2018. الساعة: 13:30

النقد النصي للوحي لدى الحداثيين بين النقل التقليدي والمرجعية الحديثة

بقلم
سعـد عـــيّ د/ خالد حباسي
جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي
habkhaled@gmail.com

المقدمة:

جاء مشروع الحداثة العربي المعاصر معلنا صراعا وحربا على الدين، وقد حاول أهلوه أن يقيموا لهم مرتكزات على أساس وفكرة من نقض أسس المرجعية الإسلامية، وكم اجتهد وأبدأ وأعاد متطرفوه والغلاة من حملته في نقد الوحيين ليصلوا إلى هدم الدين بل ولم لا؟ إلى ردمه في خطوات تالية، انطلاقا من فهم سقيم وفكر عقيم يخيل إليهم من ورائه أن أساس النكبة وأحد المثبطات والمعوقات البنيوية للتقدم صعدا في آفاق الكون المنظور إنما هو الدين، ومستند هذا الدين إنما هو هذا الوحي والكون المسطور.

تعددت التهم التي نسجها هؤلاء حول القرآن ليثبتوا لغافل أو جاهل أو ناس أن هذا الكتاب المزعوم له حفظا ومعصومية لم يحافظ على ماذكر، بل طالته يد التحريف والتبديل على أيدي النسخة طورا وعلى ألسنة القراء طورا آخر، ومن ثم رأيناهم ينطلقون صوب الغرب –حيث مغربها– ليستعيروا المعلبات الجاهزة والتي تفصح وتنادي من خلال ظاهر وباطن أن هذا المنتج الفكري غير قابل للتقليد أو المحاكاة أو التصدير لبيئة أخرى مغايرة له منشأ وآلة منطلقا وغاية.

وكم خانت القوم العارية التي تحملوها من الآخر ، ولم تسعفهم في تحقيق غاية وإدراك مأرب، فغدوا مثل الغراب الذي حاكى ما أعجبه من مشية الحمامة ، فلما عيي من التقليد السمج عاد ليمشي سويا على مافطر عليه من سابق سيره فنسي الفطرة، فتراه كحال المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى، وقد بلوناهم في كتبهم وخطبهم ومشاريعهم فما حققوا لنا حضارة وفكرا مقدورا، ولا أحيوا لنا إرثا ظل روحا وثابة وعقلا طلعة في جسم أمة حكمت وسادت أكثر من عشرة قرون دون منافس أو منازع لها طيلة هذا التاريخ المشهود.

نعم ، لقد انطلقوا ليطبقوا نظرية النقد النصي على الكتاب العزيز كما طبقها قبلهم غربيون ومستشرقون على التوراة والإنجيل، فوقعوا من حيث لم يحتسبوا في مستشنعات سقطات اليهود في اتهامهم الفعال لما يريد بتهمة البداء، وباءوا بإثم إخفاقات المرجعية القديمة المحرفة للكتب المقدسة ، ثم زعموا زورا أن النقص اعترى القرآن كما اعتراه نسخ وتبديل، واستمروا في غوايتهم بتصنيفهم الكتاب المطلق والعابر للأزمان تحت مفهوم التاريخانية، ومن ثم ربطه بأسباب النزول كي لا يعدو معالجة قضايا البيئة والزمن الذي نزل فيه، ومن ثم سهل الطعن في إعجازه وقداسته، فباءوا مرة أخرى بوزر وتبعة وإخفاق ما تعب في إنتاجه الفكر الاستشراقي الذي رفعت مدرسته راية الانهيار والتراجع حتى رأينا تحولا لنشاط رموزه نحو دراسات إنسانية معاصرة..

إن اللافت للنظر هو فشل وترنح المشروع الحداثي القائم على نقد الخطاب الشرعي الإسلامي ، والذي كان في الأساس عالة على آراء المدارس الفلسفية الغربية والتيارات الفكرية عموما.

إشكالات علمية حول كلام الله طرحها أصحاب القراءة الحداثية:

من الواضح للعيان أن أصحاب القراءات الحداثية أثاروا جملة من الإشكالات بشأن القرآن الكريم ، معتبرين إياها إشكالات حقيقية جوهرية وجب الوقوف عندها وحسم أمرها ، ولعل المتأمل سيجد أنها إشكالات "موهومة" لا علاقة لها بالقرآن الكريم أساسا، بل إنها إشكالات مرتبطة بالكتاب المقدس يحاول هؤلاء الحداثيون بقراءاتهم إسقاطها على القرآن، ومشكلة أصحاب هذه القراءات ليست فيما يدعون إليه من تطبيق المناهج الحديثة على القرآن الكريم ، بقدر ماتكمن المشكلة في هدفهم من ذلك ، فليس الهدف بحث عن الحقيقة بل الهدف هو إثبات ما اعتقدوه سلفا، والمتمثل في أن الدراسة العلمية والموضوعية ستفضي إلى النتائج نفسها التي أفضت إليها الدراسات التوراتية، فهم يريدون تطبيق المناهج التي طبقت على الكتاب المقدس للوصول إلى النتيجة المسبقة وهي أن القرآن عرف ماعرفه الكتاب المقدس من زيادة وتبديل، ومن كونه كتب في وقت متأخر وغيرها من الأوهام....

ولعل هذا ماجعل محمدا الطالبي يصف أصحاب القراءات الحداثية بـ"انسلاخسلاميين"، مقتبسا هذا الوصف من قوله تعالى في من انسلخ عن آيات الله "واتل عليهم ......الغاوين"، بمعنى أنهم انسلخوا عن الإسلام واتبعوا سبل بعض المستشرقين الذين يرومون منذ القدم الطعن في القرآن الكريم الكتاب الذي تأذنت إرادة الله بحفظه من خلال توفير أسباب ذلك الحفظ بما لم يتيسر لكتاب من قبله... [1].

وقد اعتبر الطالبي هؤلاء صنفين : "صريح ومقنع ، وكلاهما لا يعتبر الإسلام دينا، ويعتبر القرآن عملا بشريا يجب أن ترفع عنه القداسة ، وتقع مقاربته مقاربة

[1] يوسف الكلام، القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، مركز البحوث والدراسات ، ص 9-10.

انثروبولوجية تستخدم كل العلوم الإنسانية كما وقع ذلك وتم بالنسبة لباقي الكتب التي كانت مقدسة فبل تحريفها، كالتوراة والإنجيل ، التي رفع عنها النقد الحديث القداسة، إذ القرآن لا يختلف عنها في شيء-بزعمهم-، فهو أيضا قد ناله التحريف بمختلف أشكاله، وتعاورته الأيدي طوال أكثر من قرن، قبل أن يضبط ضبطا نهائيا أو شبه نهائي، بكتابة لم يستقر وضعها بالنقط والشكل ومختلف القراءات إلا بعد زمن طويل من الفتل واللي " [1].

التقليد في عملية نقد النصوص المقدسة:

النقد الحداثي الذي تزعمته جماعة الحداثيين العرب المعاصرين ليس هو في الحقيقة إبداعا أو ابتكارا جديدا بل هو عبارة عن طروحات فكرية ونقدية منقولة إلينا من الغرب...يعرفها معظم العلماء والأكادميين ، وهي طروحات معروفة في الغرب وتعرضت إلى النقد والتجاوز في عدة ميادين ، ولكن الجانب الجديد فيها إنما هو تطبيقها على الخطاب الشرعي الإسلامي، وهذا مايثير الفضول العلمي ويدعو إلى مراجعتها على أسس علمية[2].

ومن نافلة القول التذكير بأن أشهر المرجعيات التي استندت إليها الطروحات النقدية الحداثية في تقييم الخطاب الشرعي الإسلامي وتهديم بنيته هي مرجعيات مذهبية في فكرنا الإسلامي، مثل مذاهب الشيعة والمعتزلة التي كانت تتبنى أفكارا تشير إلى نقد الوحي والكتاب، وتتبنى مناهج عقلية وتأويلات باطنية قتلت بحثا ونقدا منذ مئات السنين ثم أحياها المستشرقون وأعادوا النظر فيها بأدوات جديدة

[1] الطالبي محمد، ليطمئن قلبي، ج 01: قضية الإيمان وتحديات الانسلاخسلاميين ومسيحية قداسة البابا بنوا 16، من أين أتينا ؟، ماذا نحن؟، إلى أين نذهب؟، تونس دار سراس للنشر، 2007م، ص35.

[2] عزوز بن عمر الشوالي، التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج البدائل المستعارة والتطبيقات المأزومة،منشورات مركز الدراسات القرآنية بالقيروان، ط01، ص112.

فاستعار الحداثيون المشكلات المذهبية والطعون الاستشراقية وأضافوا إليها أدوات ووسائط جديدة من أهمها أدوات النقد اللساني البنيوي، ومناهج الأنثربولوجيا ،والأركيلوجيا، والهرمينيوطيقا وغيرها فحشدوا كل هذه المرجعيات لنقد الوحي والكتاب تمهيدا لتغييرهما تغييرا جذريا أو استبعادهما واستبدالهما بمرجعيات وضعية جديدة...

إن البحث في الصلات الوثيقة بين هذه المرجعيات التقليدية والحديثة يعتبر من أسس المراجعة الرصينة لهذا النقد الحداثي ولكن الأهم من ذلك هو أن نقدم للقارئ والباحث والمتعلم السياق الجامع حتى نتجنب العجة الفكرية وخليط الأفكار السائدة في مجالاتها وقد أنتجتها موضوعات وسياقات معينة، وهي مناهج بحثية مقررة عند الغربيين وإنما الإشكال من ناحيتها يتأتى من محاولة تطبيقها على الخطاب الشرعي الإسلامي التأسيسي "القرآن والسنة"، لذلك فقد تبين في هذا المنوال الكشف عن الحل المعرفي الذي غلب الاعتقاد أنه الحقل الأم الذي ينهل منه النقاد الحداثيون بمختلف مشاربهم ويبرزون أدواته ومناهجه تحت مسميات عديدة بل ربما استعانوا بما يدعمه ويقويه من الحقول العلمية المتاخمة له وهو علم النقد النصي.

يدعى هذا العلم بعلم النقد النصي ، وهو منهج نقدي مطبق على التوراة والإنجيل من قبل، تقلده الحداثيون وطبقوه على الخطاب الشرعي الإسلامي بأسماء ومصطلحات مختلفة واستعانوا على تكييفه مع الوحي الإسلامي بالمرجعيات المذهبية والاستشراقية واللسانية والبنيوية[1]. ...

وقد يكون من الواجب التعريف بهذه المصطلحات نظرا لغيابها نوعا ما في أفقنا الثقافي ، وقلة تداولها في المساجلات والدراسات العلمية لدينا، وسنبدأ بتعريف علم

[1] المصدر نفسه، ص113.

النقد النصي، ثم نعرج على المناهج التي تتوسلها هاته العلوم ومنها المنهج الفيلولوجي خاصة.

تعريف النقد ومفهوم النقد الكتابي

المعنى العام للنقد : يعرفه الأستاذ حلمي القمص يعقوب[1] بقوله: "النقد بصفة عامة يعني الإدراك والتمييّز والتقيّيم ومحاولة إصدار الحكم من جهة المميزات والعيوب..."[2]

ويعرفه فادي أليكساندر[3] بقوله: "هو الأسلوب المنهجي الذي يتخذه الإنسان سبيلا لمعرفة الصحيح من الخطأ، فيضع المراد نقده تحت الاختبار وتكون نتيجة الاختبار هي نتيجة النقد."[4]

مفهوم النقد الكتابي: إن النقد الخاص بالكتاب المقدس دعي بالنقد الكتابي. وله عدة تعريفات عند المسيحيين، نأخذ منها:

ماعرَّفته به دائرة المعارف المسيحية إذ ذكرت أن النقد هو "العلم الذي به نصل إلى المعرفة الكافية لأصل النص الأصلي للكتاب المقدس، وتاريخه، وحالته الحالية."[5]

---

[1] الأستاذ حلمي القمص يعقوب، من كنيسة القديسين بسيدي بشر بالإسكندرية، ومدرس بالكليات الإكليريكية ومعاهد الكتاب المقدس بدمنهور وطنطا وشبين الكوم والإسكندرية وشبرا الخيمة،بمصر . المصدر: من كتاب مدارس النقد والتشكيك.للأستاذ حلمي قمص يعقوب.ج2.مقدمة النقد الكتابي

[2] الأستاذ حلمي القمص يعقوب.المرجع السابق .ص02

[3] الأستاذ فادي أليكساندر كاتب وباحث مسيحي له عدة مؤلفات في الدفاع عن المسيحية والكتاب المقدس أهمها المدخل إلى علم النقد النصي للعهد الجديد.عضو في فريق اللاهوت الدفاعي .

[4] فادي أليكساندر.المدخل إلى علم النقد النصي للعهد الجديد.ص 12

[5]جوش ماكدويل.برهان يتطلب قرارا براهين تاريخية على صحة الإيمان المسيحي.ترجمة الدكتور القس منيس عبد النور.دار الثقافة بالقاهرة.ط:03. 1991م. ص 321

أقسام النقد الكتابي:

ينقسم النقد الكتابي إلى قسمين: النقد الأدنى أو النقد المنخفض، والنقد الأعلى

النقد الأدنى والنقد النصي

الفرع الأول: النقد الأدنى (النقد المنخفض)

أولا: المفهوم العام للنقد الأدنى (المنخفض)

النقد الأدنى ويطلق عليه أيضا النقد المنخفض: هو النقد " الذي يتسم غالبيته بأن له طبيعة لغوية وتاريخية، وهو يقتصر على الكلمات، أو مجموعة من الكلمات .بحسب موقعها في المخطوطة أو النص المطبوع، والنسخ القديمة، ومصادر أخرى صحيحة يُحتكم إليه"[1].

والظاهر أن هذا التعريف عام لا يخص نصوص الكتاب المقدس فحسب بل ينطبق على كل نص أو مخطوط أدبي وغيره ، بل هو علم خاص بتحديد نص أي كتاب توجد صعوبة في معرفة نصه، وهو يختص بالدراسة اللغوية والتاريخية للكلمات، ومعرفة مدى صحتها مقارنة مع النسخ الأخرى التي يعتقد بصحتها.

أو بمعنى آخر: دراسة مخطوطات أي عمل أدبي أو تاريخي أو فكري أو علمي ضاع أصله بهدف إعادة تكوين النص الأصلي للكتاب أو أقرب صورة له.[2]

ثانيا: النقد الأدنى "للكتاب المقدس"[3]:

---

[1] نفس المرجع. ص 321

[2] أنظر أبو المُنتصر محمد شاهين التاعب: (باحث في الأديان والعقائد والمذاهب الفكرية المعاصرة). مدونة التاعب (https://alta3b.com/faqs/tcgnt/tc/)

[3] ونقصد بالكتاب المقدس العهد القديم(التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل)

إن مدرسة النقد المنخفض (الأدنى) تؤمن بدءا بأن الكتاب المقدس وحي من الله ، وتنصب دراساتها على نصوص النسخ المختلفة من حيث اللغة وتطابقها مع المخطوطات القديمة لتصل إلى نسخة صحيحة أو أقرب صحة إلى الأصل ، يقول حلمي القمص يعقوب: " "مدرسة النقد الأدنى Lower Criticism " وهى التي تقرُّ وتعترف بالوحي الإلهي في الأسفار القانونية[1]، وتهتم بالنواحي الإيجابية مثل دراسة المخطوطات ومدى تطابقها مع الأصل، وتحديد أعمارها، وأيضًا دراسة اللغات القديمة التي كتبت بها الأسفار المقدَّسة وكذلك دراسة البيئة التي وُلدت فيها هذه الأسفار.. إلخ "[2]

وقد نتج عن هذه المدرسة علم ما يسمى ب "نقد النص" أو "النقد النصي"

الفرع الثاني: النقد النصي

إن النقد النصي مهمته التحقق من وثوقية الأسفار القديمة ودقتها يقول" **بول ليتل** "[3] :"إن فحص الأسفار وأصولها يُسمى علم نقد النص (text criticism) وهو له علاقة بمدى موثوقية النص، أي كيف يمكن مقارنة النص الحالي مع الأصول وما مدى دقة نسخ المخطوطات القديمة إلى أن وصلت إلينا الآن "[4]

وأحيانا يتداخل مفهوم النقد الأدنى والنقد النصي عند بعض الباحثين أو رجال الدين المسيحيين ،فيعتبروهما شيئا واحدا، يقول فادي الكساندر: " النقد الأدنى(النصي): وهو العلم الذي يهتم بدراسة النص (العبري/ الأرامي/ اليوناني)

[1] يقصد بالأسفار القانونية : الأسفار التي تعترف بها الكنيسة .

[2] أ حلمي القمص يعقوب. مفهوم الوحي والعصمة في الكتاب المقدس. ص03

[3] بول ليتل: كاتب وباحث مسيحي. أهم مؤلفاته: لماذا أؤمن؟

[4] بول ليتل. لماذا أؤمن؟ إجابات منطقية عن الإيمان. دار الثقافة. القاهرة. ط:01. 2012 م. ص 88

لغويا، تاريخيا، اصطلاحا بجانب موقع النص في مخطوطات الكتاب المقدس من حيث صحته، أصالته في نص المخطوطة، احتمالية وقوع خطأ نساخه، وعليه يذهب الناقد من هذه المدرسة إلى دراسة النص للوصول إلى أكبر قدر ممكن من المعرفة حول ما كتبه الناسخ "[1].

ويؤكد على أن مضمون النقد الأدنى والنقد النصي واحد حيث " يأتي النقد النصي(Textuel) في المستوى الأدنى ويدعى أحيانا "النقد الأدنى" ويقوم على الدراسة المقارنة وتصنيف آلاف مخطوطات الكتاب المقدس ، بما أن أيا من أسفار الكتاب المقدس ليس موجودا في مخطوطات أصلية (autographs) فهدف النقد النصي هو استعادة بأكثر دقة ممكنة تركيبة الكلمات الأصلية في كل كتاب عن طريق درس المخطوطات الباقية درسا مقارنا"[2].

مثال: في بداية إنجيل مرقس، الإصحاح الأول، العدد الثاني تجد أن بعض المخطوطات تقول: "كما هو مكتوب في **إشعياء النبي**" وباقي المخطوطات تقول: "كما هو مكتوب في **الأنبياء**"

يجب على عالم النقد النصي أن يعرف على وجه التحديد أيهما كتب كاتب الإنجيل !

هل كتب "إشعياء النبي" أم "الأنبياء"؟

من خلال معرفة جميع المخطوطات التي تقول "إشعياء النبي" وجميع المخطوطات التي تقول "الأنبياء""

---

[1] فادي اليكساندر. المدخل إلى علم النقد النصي للعهد الجديد. ص 15

[2] أ. حلمي القمص يعقوب. كتاب النقد الكتابي : مدارس النقد والتشكيك والرد عليها (عهد حديد). نشر في (موقع الأنبا تكلاهيمانوت القبطي الأرثوذكسي كنيسة الإسكندرية: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، مصر. https://st-takla.org/P-1_.html) ج01 . ص 30.

ودراسة هذه المخطوطات ومعرفة تاريخ كتابتها وجودتها ... إلخ، ودراسة الأمور المُحيطة بهذا الاختلاف

يستطيع العالم في النهاية أن يختار من بين المخطوطات الشكل **الذي يظنه هو** صحيحاً هذا الشكل المُختار من جميع مخطوطات الكتاب هي عملية: إعادة التكوين. وبناءً على المخطوطات المُتاحة للدراسة تكون جودة هذا النص المُعاد تكوينه.

. ويبين الأستاذ حلمي القمص يعقوب موضوع النقد النصي بوضوح فيقول: "يستلزم النقد النصي دراسة النصوص من جهة اللغة التي كتبت بها النصوص، والأسلوب والتركيبات ، ومقابلة النصوص معا ، ودراسة البيئة الجغرافية والتاريخية والحضارية التي كتب فيها النص. والعاملون بالنقد النصي هم في الحقيقة علماء متخصصون وعلى أعلى درجة من الكفاءة..."[1]

*ونخلص من هذا كله إلى ما يلي:

. أن النقد الأدنى علم طبق مند القديم على النصوص الأدبية التاريخية لمعرفة صحيحها من سقيمها، ثم نقل الباحثون هذا العلم إلى دراسة نصوص أسفار التوراة والأناجيل .

. إن أسفار التوراة والأناجيل ليست موجودة في مخطوطات أصلية، لأنها ضاعت وفقدت وإنما الموجود بين أيديهم نسخ كتبت بعد مئات السنين من موت موسى ورفع عيسى عليهما السلام.

إن موضوع علم النقد النصي ينصب على دراسة النصوص والفقرات والكلمات

[1] أ. حلمي القمص يعقوب. كتاب مدارس النقد والتشكيك والرد عليها. المرجع السابق. ص30

التي تحتويها المخطوطات ومقارنتها بمصادر أخرى يعتبرونها صحيحة.

. إن مهمة النقد النصي البحث والتأكيد على النسخ الصحيحة من المخطوطات الموجودة بين أيديهم، واكتشاف الأخطاء وتصحيحها.

. إن المخطوطات الموجودة من الكتاب المقدس كتبت بلغات عدة (يونانية، لاتينية،سريانية، قبطية...إلخ) ولذلك فإنه عند الترجمة من لغة إلى أخرى وقعت أخطاء كثيرة وهو الأمر الذي أدى إلى وجود الآلاف من نسخ الكتاب المقدس مختلفة عن بعضها البعض ، هذا بالإضافة إلى أن النَّسْخ لم يكن من الأصل . لأنه لم يكن موجودا كما ذكرنا . بل كان من نسخ أخرى تناقلها النَّسَّاخون عن بعضهم البعض ، كل ذلك دفع رجال الدين والباحثين إلى الاعتكاف لاستكشاف هذه الأخطاء سعي منهم لإيجاد نسخة أقرب إلى ما يعتقدونه من المخطوطات الأصل للكتاب المقدس.

. ورغم ما قدمته هذه المدرسة للكتاب المقدس إلا أن جميع الباحثين فيها يقرون أنهم لم ولن يصلوا إلى النسخة الأصل للكتاب المقدس ، و أن ما تم الوصول إليه هو أقرب ما يمكن من النسخة الأصل ويمكن الوثوق بها بأنها الأفضل والأحسن .

. إن النقد النصي ليس ميزانا أو اختبارا لمعرفة مدى صحة النص من عدمه، وإنما هو حل لمشكلة الكتاب المقدس عند اليهود والنصارى والمتمثلة في أمرين:

أولا: ضياع النسخة الأصلية للكتاب المقدس

ثانيا: وجود اختلافات كثيرة بين المخطوطات الباقية

ومنه نقول أن النقد النصي لا يمكن تطبيقه على القرآن الكريم لأن المشكلتين السابقتين غير موجودتين في القرآن الكريم، ثم إن المسلمين لا يعتمدون على

المخطوطات أو النسخ لتناقله، وانما يعتمدون بالدرجة الأولى على الحفظ الشفاهي، وهو الأمر الذي لا يوجد عند اليهود والمسيحيين فاحتاجوا إلى النقد النصي.

النقد الأعلى: النقد الأعلى أو النقد العالي له تعريفان: تعريف قديم وتعريف حديث، ولا نذكر في هذا المقام إلا الحديث.

التعريف الحديث للنقد الأعلى:

. إن مدرسة النقد الأعلى في العصر الحديث تدرس الكتاب المقدس بعيدا عن الاعتقاد بقدسيته ، وتخضعه للنقد والتقييم كأي نص بشري آخر، يقول جوش ماكدويل : " إن الجدل المطروح بواسطة النقد العالي هو جدل خاص بأمانة، وصحة، وموثقية الأشكال الأدبية للكتابات المختلفة التي يتكوَّن منها الكتاب المقدس."[1]

إن المفهوم الحديث للنقد الأعلى المتأثر بالاتجاه العقلاني هو الذي صار طاغيا في الدراسات للكتاب المقدس في العصر الحديث عند المسيحيين، وهو المنهج نفسه الذي تأثر به وتبناه الحداثيون العرب وعملوا على تطبيقه على نصوص القرآن والسنة النبوية .أمثال: محمد أركون، ومحمد شحرور، وحامد أبو زيد، وخليل أحمد خليل، حتى قال محمد أحمد خلف الله[2]: "فللقرآن أن يقول ما يشاء وأن يستغل الأحداث كما يشاء، دون أن يلزمنا ذلك بشيء لأننا مؤمنون بوجداننا ثم باحثون بعقلنا"[3].

---

[1] جوش ماكدويل. المرجع السابقً. ص 322

[2] أديب مصري وعالم باللغة العربية، تخرج في مدرسة دار العلوم العليا1928، ثم درس الفلسفة وعلم النفس بجامعة لندن. وعاد إلى مصر ، ليشتغل بالتعليم، وتدرج في المناصب الجامعية حتى صار رئيساً لقسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية 1947 وكان عضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . له عدة مؤلفات أشهرها: "الفن القصصي في القرآن"

[3] بحث النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر. ص 10 (الرجوع إلى المرجع الأصلي: الفن القصصي في القرآن الكريم. أحمد خلف الله ص49)

وهكذا فقد قامت دراسات الحداثيين العرب في العصر الحدبث على "التشكيك في موثوقية النص ، وأسبقية العقل على النص، وسلطة الواقع، ونزع القداسة على النصوص الشرعية" مستلهمين ذلك كله من " الصراع التاريخي في فهم النصوص المقدسة بين طريقة الكنيسة وبين طريقة عصر الأنوار، نقلت ذلك كله إلى الساحة الإسلامية، وهذا النقل هو في الحقيقة إسقاط للواقع الغربي على الواقع الإسلامي"[1].

الفرق بين النقد الأدنى والنقد الأعلى:

يتضح من خلال التعاريف السابقة أن النقد الأدنى والنقد الأعلى في البداية، أي في العصر القديم كانت لهما نفس الغاية وإن إختلفا في الطريقة و الأسلوب، فغايتهما إثبات قدسية الكتاب المقدس والتأكيد على صحة النسخ وقانونيتها...إلخ. "لكن هذا المعنى النقي للنقد الكتابي . بخاصة النقد الأعلى . تشوها تدريجيا ...حتى ظهرت مدرسة النقد الأعلى والتي تدرس الكتاب بتجريده من عصمته وقدسية وحيه، فتشوه معنى هذا العلم."[2]

أما في العصر الحديث فقد افترقا فبقي النقد الأدنى على أصله ينطلق من أن الكتاب المقدس وحي من الله، لذلك فهو يهتم بدراسة نصوص الكتاب المقدس ومقارنة النسخ الحديثة بما توفر من المخطوطات الأصلية له، لإثبات صحته وقدسيته ، أما النقد الأعلى فهو ينطلق من عدم قدسية الكتاب المقدس وأنه منتوج بشري مثل غيره من الكتب الأدبية والتاريخية والفلسفية خاضع للنقد العقلي والعلمي، لذلك فهو يتطرق في دراسته للكتاب المقدس من حيث مصدره وثبوته ومدى قدسيته والذي

---

[1] حاجي رشيد. النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون نموذجا". رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير. جامعة وهران. كلية العلوم الإجتماعية . قسم الفلسفة. الموسم الجامعي 2012 / 2013. ص 20

[2] فادي أليكساندر. المرجع السابق. ص16

وصلت دراساته إلى حد نقض الكتاب المقدس بقسميه (العهد الجديد والعهد القديم) والتشكيك في قدسيته وأنه وحي من عند الله .قال القمص يعقوب: " وقد أفرز لنا النقد الأعلى الهجوم الشرس علي الكتاب المقدَّس بعهديه، فلا تكاد آية تفلت من أيديهم، ولا سيما العهد القديم، فدعوه بشريعة الغاب، وقالوا أن إله العهد القديم إله جزار يأمر بذبح الأطفال وطمر الآبار وقطع الأشجار..."[1]

ويلخص الأستاذ حلمي القمص يعقوب الفرق بين النقد الأعلى والنقد الأدنى بمثال تقريبي فيقول: " أن لفظتي " الأدنى "و"الأعلى " مستعارتان من صورة النهر الذي تجري مياهه من النبع الأعلى للمصب الأدنى، فالناقد الأدنى يضع نفسه في مستوى أدنى من الكتاب المقدَّس، معترفًا بوحيه محاولًا الارتواء منه والتمتع به، ولسان حاله يقول "فهمني يا رب فأفهم" ... أما الناقد الأعلى فهو يسعى للتوغل في أعالي النهر أقرب ما يكون من المنبع، مسلمًا نفسه لسطوة العقل فحسب، حاسبًا نفسه أنه هو الحَكم في كلمة الله، وإذ هو يترآى فوق ما ينبغي أن يترآى يتكبر ويسقط."[2].

دعوى أهمية تطبيق مناهج نقد الكتاب المقدس لفهم النص القرآني:

نادى أصحاب القراءات الحداثية بضرورة تطبيق المناهج النقدية التي طبقها النقاد الغربيون على الكتاب المقدس، لأن تطبيقها في نظرهم من شأنه أن يثبت مايدعون من كون القرآن الكريم على غير مايعتقد المسلمون كتاب بشري لا يرجع إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأنه مليء بالتناقض والاختلافات.

فما بد من الوقوف على أهم المناهج التي طبقت على الكتاب المقدس، ومعرفة أسباب تطبيقها عليه، من أجل الهدف نفسه، وهو مدى بيان إمكانية تطبيقها على

[1] أ. حلمي القمص يعقوب. مفهوم الوحي والعصمة في الكتاب المقدس. المرجع السابق. ص 03

[2] نفس المرجع. ص 03. بتصرف

القرآن الكريم، وسنقف مع منهجين كان لهما دور بالغ الأهمية فيما عرفته حركة نقد الكتاب المقدس ، من نتاج علمية باهرة، وهما المنهج الفيلولوجي والمنهج التاريخي، وسنقتصر على التمثيل بالمنهج الفيلولوجي نظرا لضيق المقام على الإفاضة في شرح المنهجين معا.

المنهج الفيلولوجي:

علم الفيلولوجيا يهتم بالنص المكتوب واللغة في الوقت نفسه، مما يجعله يتداخل مع العلوم الأخرى ذات الاهتمام نفسه، كاللسانيات والنقد الأدبي ، وتاريخ الآداب، فحقل تطبيق الفيلولوجيا يغطي جزئيا مختلف هذه المجالات ، أضف إلى ذلك تعدد دلالات المصطلح، وما يحتمله من معان كثيرة، فأطلق على النحو المقارن والنحو التاريخي والعروض والتراكيب والآداب وكلها علوم أصبحت اليوم مستقلة بذاتها.

وارتبط علم الفيلولوجيا أولا بالحضارة الرومانية الإغريقية ، فقد خلفت هذه الأخيرة آثارا مادية ونصوصا مكتوبة ، فدراسة الآثار المادية هي علم الأركيلوجيا، أما دراسة النصوص المكتوبة فهي علم الفيلولوجيا، لكن قبل استثمار هذه النصوص واستعمالها كمادة مساعدة في بناء التاريخ الحضاري ، لابد من التأكد من قيمتها، وهو الدور المنوط ب علم الفيلولوجيا، فالفيلولوجيا هي: دراسة النصوص بشكل يؤهل لدراسة الحضارة القديمة، مع مراعاة فترات التطور الإنساني فيها سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وأدبيا ، من خلال استيعاب عقلية الشعوب وتطورها الثقافي وتمظهراتها اللغوية .

ويهتم أساسا بثلاث نقاط رئيسية : إعداد النصوص وطبعها، نقد صحة النصوص ، البحث عن مصادر النصوص .وتتمثل وظيفته في المحافظة على آثار المجتمع المكتوبة على أصلها، والمحافظة عليها سواء كانت نصوصا دينية أو فلسفية أو قانونية

أو غير ذلك[1].

ولعل الأسباب وراء وقوع أخطاء عديدة في كل مرة ينتقل فيها النص من وسيط إلى آخر ، خصوصا وأن الكتاب المقدس لا يتوفر على نص أصلي كل مانحتكم إليه نسخ مترجمة لنص مفقود ، مما يجعل الحاجة إلى نقد النصوص كبيرة ، إذا ماأردنا استثمارها بشكل جيد، ولتتم عملية الاستثمار هذه في ظروف ملائمة وتعطي ثمارها المرتقبة يبقى على الناقد مراعاة الضوابط المنهجية [2]التالية:

الضابط الأول: لا يمكن للمؤلف صاحب المخطوط الأصلي أن يكتب كلاما بلا معنى، أو كلاما متناقضا، ومعرفة ذلك لا تتطلب من الناقد معيارا سوى اعتماده على المنطق...

الضابط الثاني: لا يمكن للمؤلف أن يكتب كلاما مخالفا لقواعد اللغة التي يكتب بها مما يوجب على الناقد معرفة لغة المخطوط وقواعدها ونحوها وجميع علومها.

الضابط الثالث: لا يمكن أن يرد في النص تصريحات على لسان كاتبه مناقضة لما يفكر أو يعتقده ، أو مما لا يعرفه أصلا، فعلى الناقد في هذه الحالة أن يتوفر على معرفة تاريخية بالمؤلف وعصره.

ومما لا شك فيه أن الكتاب المقدس لا ينضبط بأي من هذه الضوابط ، فنصوصه متناقضة، ولغته مخالفة لأبسط قواعد اللغة، بل إن لغته مجهولة أصلا، فمن أهم المشاكل التي يعاني منها الكتاب المقدس مشكل اللغة، فإذا كان القرآن نص في 11 موضعا على عربية النص القرآني، فلم ترد في مجموع أسفار العهدين القديم والجديد

---

[1] يوسف الكلام، القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، مركز البحوث والدراسات ، ص 66-67.

[2] المرجع نفسه، ص69.

أية إشارة إلى اللغة التي كتبت بها هذه الأسفار، ولا إلى اللغة التي تحدث بها أنبياء بنو إسرائيل، وكل ماورد فهو الإشارة إلى اللغة التي تحدث بها بنو إسرائيل وليس إلى لغة الكتاب.

وبخصوص الضابط الأول فإن المسلمين كانوا السباقين إلى وضع والتزام مثل هذه الضوابط عند نقدهم للكتب المقدسة، وذلك لما عزوا التناقض الذي تعرفه إلى تعدد مؤلفيها، وبالتالي نفي الوحي عنها، وهو استثمار جلي لقوله تعالى: "أفلا يتدبرون القرآن...كثيرا". وأما ما يتعلق بالضابط الثاني فإن اشتراط المفسرين المسلمين الإلمام باللغة العربية على كل دارس للقرآن من شأنه أن يقيه من الوقوع في الخطأ، ولعل اهتمام علماء الإسلام في ردودهم ضد الطاعنين في القرآن ببيان جهلهم باللغة العربية وأسرارها خير مثال على ذلك.

نموذج من تطبيق الحداثيين للنقد النصي على الخطاب الشرعي الإسلامي:

التصرف في تغيير مصطلحات القرآن:

اقترح أركون مصطلحين مختلفين عن مصطلحات الخطاب الإسلامي التي أسسها الوحي، فسمى نزول القرآن الكريم "الحدث القرآني"، واستخدم "الظاهرة القرآنية" تعويضا لمصطلح القرآن مفردا كما جاء في القرآن الكريم نفسه وفي علوم القرآن برسم الدراسات التراثية حسب التعبير الحداثي[1].

فأركون يستعمل هذين المصطلحين ويبرر استخدامها بقوله: "القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد مايلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما، فأما الزمان فهو بدايات التبشير، وأما المكان فهو

[1] عزوز بن عمر الشوالي، التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج البدائل المستعارة والتطبيقات المأزومة،منشورات مركزتالدراسات القرآنية بالقيروان، ط01، ص81.

الجزيرة العربية"، أي أن الحدث القرآني يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة في زمان ومكان محددين[1].

ثم يقول: "أما التمييز بين القرآن الكريم والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى، ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية".

ويبين من خلال هذا الاستخدام أنه يريد أن يصل إلى نتيجة ، وهي كون فهم الآيات القرآنية في الزمن المعاصر أمرا في غاية الصعوبة ، وذلك لعدم مشاهدتنا لكيفية نطق النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الآيات والهيئة التي صدرت بها وظرفها التاريخي حتى نستطيع فهم هذه الآيات في هذا العصر، وبما أن هذا الشرط قد أصبح غير ممكن فيلزم تجريد القرآن عن مصدره إذن، ودراسته في هذا الزمن على أنه نص أدبي تطبق عليه المناهج المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية، وهذا هو الفرق بين القرآن والظاهرة القرآنية[2].

هذا التفسير فيه تركيز على رمزية الحدث، بما يحمله من عواطف ووجدان وانعكاسات بشرية وإلهامات غيبية ، والتغني برمزيته بعيد عن واقع القيمة ومراميها الشاملة[الإيمان والعلم والتربية وإعادة صياغة الوعي بكل متطلبات الحياة الدنيوية والأخروية] الحدث القرآني والظاهرة القرآنية هي مفاهيم تزيح القيمة ومراميها الشاملة إلى مجرد رموز تشكل عبر الانزياح الذي فعله بعض الحداثيين بغية استبعاد قيم الخطاب وإنكارها، ورفض الاعتراف بوجودها التاريخي الحقيقي.

نفس هذا البحث الاصطلاحي كان محل اهتمام من قبل بعض مفكري النهضة

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص186.
[2] عزوز بن عمر الشوالي، ص119.

الإسلامية الحديثة ، ولكن بأسلوب ومنهج مختلف كما هو الشأن لمصطلح الظاهرة القرآنية الذي استخدمه مالك بن نبي في كتابه "الظاهرة القرآنية" الذي أصدره سنة 1946، فتعرض له محمد أركون وعلق عليه تعليقا مختزلا يفتقر لأدنى الحجج والبراهين[1].

الظاهرة القرآنية عند فيلسوف الحضارة ابن نبي:

مما يعلمه دارسوا فكر مالك بن نبي أن الظاهرة القرآنية عنده هي فكرة تختزل الكتاب وتبين مفهوم الوحدة التشريعية ، والوحدة التاريخية، والصورة الأدبية للقرآن مضمون الرسالة، وتكشف عن العلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، وتخصص ميزات القرآن فيما وراء الطبيعة، والأخرويات، والكونيات ، والأخلاق ، والاجتماع، وتاريخ الوحدانية. وهي مباحث تكشف عن خصائص الوحدانية في فكر مالك بن نبي في المبادئ التالية:

- الوحي من حيث كونه ظاهرة تمتد في حدود الزمن، يتميز بخاصتين ظاهرتين هامتين: تنجيم الوحي ووحدته الكمية.

- تنجيم الوحي نزوله على دفعات وفترات، وهو يقرر بهذا الصدد أن القرآن لو نزل جملة واحدة، لتحول سريعا إلى كلمة خامدة وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة دينية، لا مصدرا يبعث الحياة في حضارة وليدة. وفوق ذلك فهو يرى أن الحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي نهض بأعبائها الإسلام، لا سر لها إلا في هذا التنجيم.

- الوحدة الكمية وتعني أن آياته تنزل لمعالجة موضوع معين ومحدد يقول في هذا المعنى: "فكل وحي مستقل يضم وحدة جديدة إلى المجموعة القرآنية".

[1] المصدر نفسه، ص120.

– وحول العلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، يذكر مالك بن نبي أن القرآن على الرغم من أنه يعلن بكل وضوح التشابه والقرابة إلى الكتب الابقة ، فإنه يحتفظ بصورته الخاصة في كل فصل من الفصول الفكرة التوحيدية. وفي المبحث المتعلق بالحديث عن ما وراء الطبيعة، ويتبنى ابن نبي تفسير الظاهرة القرآنية على أساس يقنع العقل الحديث ، ويؤكد أن الإسلام يعرض عقيدته الغيبية الخاصة بطريقة أكثر مطابقة للعقل ، وأكثر تدقيقا، وفي اتجاه أكثر روحية[1].

وكما مر بنا فإن أركون اعتبر كتاب الظاهرة القرآنية لابن نبي هزيلا وسطحيا. لأنه لم يمس الظاهرة القرآنية في عمقها التكويني وفي طابعها الإنسانوي[2]، ومال نحو توضيحات الفكر الاستشراقي لهذه المفاهيم فاستعارها وأضاف إليها من آراء الحداثيين لنقد القرآن وهدم مفاهيمه. ويبدو أن أركون كان أميل لاستخدام مفهوم الظاهرة القرآنية على النحو الذي قرره المستشرق الفرنسي "بلاشير"، بل أكثر من ذلك فقد وجدناه يسير على نفس منهجه في اعتبار مصطلح "الظاهرة القرآنية" جهازا اصطلاحيا ينطوي ضمن حمولته الدلالية على إشكاليات تقتضي إعادة تشكيل هوية النص القرآني بسائق كونه حدثا تاريخيا واقعيا يمكن حصره وحسابه بدقة، وبالتالي يتيح إمكانية إزالة كل الأوهام التي أحيطت به عبر الممارسة الدوغمائية المسيجة بفكرة الإيمان[3]. وهكذا أصبحت المفاهيم آلية نقدية تعيد التعرف على نص التنزيل في السياق التاريخي الإبداعي برسم الفاعلين الاجتماعيين[4].

---

[1] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ص ص 154-195.

[2] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص64-104-111. وكذا كتابه : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص19-20.

[3] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص64-104-111. وكذا القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص19-20.

[4] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص32-33-34.

ويدرك جمهرة من الدارسين للقراءات الحداثية للوحي والتراث أن المصطلحات والمناهج التي تقلدها الحداثيون وسطروها في كتبهم لم تكن بنات أفكارهم ، وإنما في الحقيقة كانت مستعارة من حقل دراسات المستشرقين، وكم وأرادوا وكم حاولوا تطبيقه على العبارات والمصطلحات القرآنية ودراسات المستشرقين التي تناولت هذا الإجراء النقدي في نقد القرآن الكريم التي تمثل بأدق تفاصيلها البنية العميقة لمشروع الحداثيين في تفكيك المصطلح القرآني وإعادة صياغته وفقا لمقاييس مغايرة لطبيعته وحقيقته...وأوضح البراهين والحجج في ذلك دراسات المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير[1].

عرف بلاشير القرآن الكريم بمصطلحين مغايرين للمعروف في تاريخ العلوم عند علماء المسلمين، فقد أطلق عليه مصطلح "الظاهرة القرآنية" و"الواقعة القرآنية"، وذلك في المبحث الرابع من كتابه"القرآن – le coran." الذي نشر ضمن سلسلة "أعلم ذلك- sais-je que، عام 1969م.

وقال في ذلك: "لقد لزم القرآن بحكم أصله ووظيفته خلال أكثر من ألف سنة ، أن يدركه مصير كل كتاب مقدس، إنه بدا للمسلمين باعتباره رسالة نزلت مباشرة من عند الله أكثر من أي كتاب مقدس آخر، ثم أخذ يبحث في الزمن عن مبرراته اللاهوتية"[2].

"هذه الواقعة القرآنية فجرت خلال ثلاثة قرون من الزمن انقلابات سياسية واجتماعية وتطورات فكرية وأخلاقية. ونظرا علميا ودينيا، ويمكن أن نسمي هذه

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص64-104-111. وكذا كتابه : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص19-20.

[2] ريجيس بلاشير، القرآن ، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره ، تعريب : رضا سعادة، ص90.

المنزلات التي بلغها محمد من بابا التسهيل بـ"الواقعة القرآنية" هذه الواقعة القرآنية تمثل تداخل عناصر شديدة الاختلاف، يصعب قياس مافيها من التعقيد، ولقد انسلك تكوين المصحف في هذه الحركة، حيث ظهر في الوقت نفسه علة ومعلولا ، ذلك بأنه كان نتيجة للمقتضيات السياسية والدينية ، وقد أثار بالمقابل حبا للاطلاع وتوقا إلى يقينيات وإيضاحات كانت أساسا لعلوم القرآن"[1].

وقد استدل بلاشير على هذا المذكور حين كتب تعليقا على الآية 142 من سورة البقرة"سيقول السفهاء......مستقيم" لما علق عليها في سياق مجموعة من التعاليق على هامش ترجمة معاني الآيات القرآنية فقال:" إن محمدا بقي على قبلة أهل الكتاب [أي بيت المقدس] مدة ستة عشر أو سبعة عشر شهرا طمعا في كسب ولاء بني إسرائيل فلما يئس من ذلك تحول إلى الكعبة"، فرسم الظاهرة القرآنية بموقفه هذا أنها فعل من إبداع محمد صلى الله عليه وسلم، ثم علل الظاهرة القرآنية في مستوى تشكلها وبناء حقائقها على أنها ضرب من استعارة الفعل الإبداعي البشري. وطبق هذه النظرية على جملة أخرى من الآيات القرآنية...وبهذه التعليقات انتهى بلاشير إلى الربط الدلالي بين مفهوم الظاهرة والواقعة القرآنية ومفهوم تأنيس النص على نحو يدل دلالة واضحة أنه يسمي القرآن ضمن حدود تكوينية إبداعية وذلك بجعله من فعل محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وهذا التشكيك هو محض استنتاجات لم يقدم عليها بلاشير بشأنها حجة تذكر ولا قرينة تعرف سوى مسوغات اصطلاحية وتأويل جعل منه في نهاية المطاف شبه قانون، ومع ذلك تبناها محمد أركون و محمد الشرفي وأضرابهما وجعلوها علوم العصر في نقد القرآن وإعادة تحديد مفاهيمه الاصطلاحية والدلالية[2].

---

[1] ريجيس بلاشير، معاني القرآن، حاششية ص48.

[2] عزوز بن عمر الشوالي، التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج البدائل المستعارة والتطبيقات المأزومة،منشورات مركز الدراسات القرآنية بالقيروان، ط01، ص 126-127.

لقد كان هذا الموقف منطلقا عاما في الفكر الاستشراقي التشكيكي ولكنه يتموضع ضمن رؤية الآخر للدين والوحي. غير أن الملفت للانتباه حقا هو تحول هذا الموقف إلى عقيدة فكرية ضمن تصورات مدرسة الحداثة التي تزعمها الحداثيون العرب لأنه تحول إلى أدوات يتم عبرها انتزاع قيمة القداسة من الخطاب الشرعي وتحويله إلى خطاب عادي يتساوى مع الخطاب الإبداعي ويمكن إخضاعه إلى مناهج النقد والهدم والتقويض دون عائق أو حرج تمهيدا لتحييده واستبعاده من أمس وظيفة ينهض بها في الوجود وهي صياغة وعي الناس بالدين والحياة.

من هنا نتبين البنية العميقة للتفكير الحداثي الذي تبناها أركون ونصر حامد أبو زيد ومن سار في ركابهما كيف تعود في جوهرها إلى مشروع "الفكر الاستشراقي الحديث"، وهي أدوات استعارها المقلدون دون نقد ولا مراجعة وقاموا بتطبيقها على الخطاب الشرعي الإسلامي على نحو يعبر عن الإسقاط والتسييج بأدوات الإبداع بمعزل عن طبيعته باعتباره وحيا إلهيا وعن خصوصيته بوصفه خطابا مقدسا لا يمكن بحال من الأحول التسوية بينه وبين الخطاب البشري الإبداعي مهما كانت الحجج والبراهين[1].

الخاتمة:

من خلال التطواف في هذا البحث المقتضب توصلنا إلى النتائج التالية:

1- النقد الحداثي الذي تأبطته فئة الحداثيين العرب المعاصرين لا يعتبر في عين النقد الواعي إبداعا أو ابتكارا جديدا بل هو طروحات فكرية ونقدية تلقفوها من الغرب.

2- كذلك لا يغيب عنا أن من أشهر المرجعيات التي استندت إليها الطروحات النقدية الحداثية في تقييم الخطاب الشرعي الإسلامي وتهديم بنيته هي مرجعيات مذهبية في فكرنا الإسلامي توسلت تراث المعتزلة والشيعة.

[1] المصدر نفيه، ص127-128.

3- علم النقد النصي هو منهج نقدي طبق على التوراة والإنجيل قبل، وتلقفه الحداثيون في عصرنا مطبقين إياه على الخطاب الشرعي الإسلامي بمصطلحات وعناوين مختلفة وعملوا عل تكييفه مع الوحي الإسلامي عبر مرجعيات مذهبية استشراقية لسانية وبنيوية.

4- كما مر معنا أنه لتتم عملية النقد السليم في ظروف ملائمة وجب مراعاة ضوابط منها باختصار: أن لا يكتب المؤلف صاحب المخطوط الأصلي كلاما بلا معنى، أو متناقضا، كما لا يمكنه أن يكتب كلاما مخالفا لقواعد اللغة التي يكتب بها، ووجب أن لا يرد في النص تصريحات على لسان كاتبه مناقضة لما يفكر أو يعتقده.

5- مما لا شك فيه أن الكتاب المقدس لا ينضبط بأي من هذه الضوابط ، فنصوصه متناقضة، ولغته مخالفة لأبسط قواعد اللغة.

6- وكما هو معلوم فإن المسلمين كانوا السباقين إلى وضع والتزام مثل هذه الضوابط عند نقدهم للكتب المقدسة، وذلك لما عزوا التناقض الذي تعرفه إلى تعدد مؤلفيها، وبالتالي نفي الوحي عنها.

7- مما مثلنا به في ميدان نقد الحداثيين للقرآن ما كان من اقتراح أركون مصطلحين مختلفين عن مصطلحات الخطاب الإسلامي التي أسسها الوحي، فسمى نزول القرآن الكريم "الحدث القرآني" ، واستخدم أيضا "الظاهرة القرآنية" تعويضا لمصطلح القرآن ونقل هذين المصطلحين عن المستشرق الفرنسي بلاشير.

8- ومن خلال السطو والسرقات الكثيرة للحداثيين لما وجدوه في تراث المستشرقين وإعادة إنتاج شبهاتهم مدعمين ذلك بوسائل ومناهج حديثة فإن الباحثين والدارسين للقراءات الحداثية للوحي والتراث أدركوا أن المصطلحات والمناهج التي تقلدها الحداثيون وسطروها في كتبهم لم تكن بنات أفكارهم ، وإنما هي في الحقيقة مستعارة من حقل دراسات المستشرقين.

9- تعددت التهم التي نسجها الحداثيون حول القرآن ليثبتوا لغافل أو جاهل أو ناس أن هذا الكتاب المزعوم له حفظا ومعصومية لم يحافظ على ماذكر، بل طالته يد التحريف والتبديل على أيدي النسخة طورا وعلى ألسنة القراء طورا آخر، ومن ثم رأيناهم ينطلقون صوب الغرب مستعرين أدوات ومناهج كانت بنت بيئة معينة وسياق خاص وظروف قد لا تتكرر بحيثياتها وتفصيلاتها في بيئة كالبيئة الإسلامية وإن عراها ماعراها من انحطاط وتأخر.

10- ومن خلال ماذكرنا تبين أن الجهاز المفكر به وبنية التفكير العميقة لأصحاب الفكر الحداثي كأركون وأبي زيد ومن خطا إثر خطاهم إنما تعود في جوهرها وروحها إلى مشاريع الفكر الاستشراقي الحديث ، وإن زعموا أنهم يطبقون أدوات في التحليل علمية ومناهج صارمة على الخطاب الشرعي الإسلامي.

فهرس المراجع:

1- . أركون، محمد: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت لبنان، 2000م.

2- أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هشام صالح، ط02، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ومركز الإنماء العربي، بيروت 1996م.

3- أركون، محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الساقي بيروت لبنان، 1999م.

4- أركون، محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2005م.

5- ابن نبي، مالك: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط01، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1987م.

6- بلاشير، ريجيس: القرآن ، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره ، تعريب: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، 1974م.

7- بول ليتل . لماذا أؤمن؟ إجابات منطقية عن الإيمان . دار الثقافة . القاهرة . ط:01 . 2012 م.

8- جوش ماكدويل . برهان يتطلب قرارا براهين تاريخية على صحة الإيمان المسيحي . ترجمة الدكتور القس منيس عبد النور . دار الثقافة بالقاهرة . ط:03 . 1991م.

9- حاجي، رشيد . النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون نموذجا". رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير . جامعة وهران . كلية العلوم الاجتماعية .قسم الفلسفة.الموسم الجامعي 2012 / 2013

10- الشوالي، عزوز بن عمر: التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج البدائل المستعارة والتطبيقات المأزومة، منشورات مركز الدراسات القرآنية بالقيروان.

11- الطالبي محمد: ليطمئن قلبي،: قضية الإيمان وتحديات الانسلاخسلاميين ومسيحية قداسة البابا بنوا 16، من أين أتينا ؟، ماذا نحن؟، إلى أين نذهب؟، تونس دار سراس للنشر.

12- القمص، حلمي يعقوب . كتاب النقد الكتابي : مدارس النقد والتشكيك والرد عليها (عهد حديد) . نشر في (موقع الأنبا تكلاهيمانوت القبطي الأرثوذكسي كنيسة الإسكندرية: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، مصر.

13- الكلام، يوسف: القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، مركز البحوث والدراسات .

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الشهيد حمه لخضر– الوادي

معهد العلوم الإسلامية

قائمة المقتنيات الجديدة

رقم التصنيف	عنوان الكتاب	اسم المؤلف
	المعـــــــــــــرفة	
001/001	معايير الجودة البحثية في الرسائل الجامعية	رياض عثمان ،الدكتور
001/002	الجامع للرسائل والأطاريح الجامعات السورية	وليد الحسن
001/003	الجامع للرسائل والأطاريح الجامعات العراقية	وليد الحسن
001/004	دليل المحققين والباحثين	مروان العطية
	بيبـــــليوغرافيـــــــــات	
011/001	معجم المطبوعات العربية ج01	جواد الطاهر
011/002	معجم المطبوعات العربية ج02	جواد الطاهر
011/003	معجم المطبوعات العربية ج03	جواد الطاهر
011/004	معجم المطبوعات العربية ج04	جواد الطاهر
	البيبليوغرافيات والفهارس	
016/001	مصادر الحافظ ابن عبد البر الاندلسي	طه بن علي بوسريح التونسي
016/002	فهرس المخطوطات الجزائرية	بريك الله حبيب الجكني
	العمليـــــــات المكتبيـــــــــــــة	
025/001	تكشيف نصوص التراث	كمال عرفات نبهان
	المجموعـــات العامـــة باللغة العربيـــة	
081/001	تذكرة طاهر الجزائري ج01	العلامة طاهر الجزائري
081/002	تذكرة طاهر الجزائري ج02	العلامة طاهر الجزائري
	العلم والدين	
205/001	المصادر الالكترونية للعلوم الشرعية	عبد الحق حميش
205/002	الفتوى في القنوات الفضائية العربية	ناصر بن عبد الرحمن الهزا
205/003	برامج القنوات الفضائية الاسلامية وضوابطها الشرعية ج01	سامي خالد الحمود
	الدين الاسلامي	
210/001	فقه الطبيب .. ندوات حوارية . تفاعلية	محمد الخياط
210/002	العام و دلالاته في علم اصول الفقه	إدريس حمادي
210/003	اتجاهات التفسير بالغرب الاسلامي في القرن الرابع عشر الهجري	عبد الله عوينة
210/004	محاضرات في مقاصد الشريعة	إلياس دردور
210/005	التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق	أحمد عبادي
210/006	قواعد فقه الأسرة في المذهب المالكي	محمد العلمي
210/007	المنهجية الفقهية في مؤلفات المذهب المالكي ج01	محمد العلمي
210/008	المنهجية الفقهية في مؤلفات المذهب المالكي ج02	محمد العلمي
210/009	جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في خدمة الحديث الشريف	عقيلة حسين
	المعـــاجم والموسوعـــات و دوائر المعـــارف	
210.3/001	معجم فقه السلف صحابة و عترة وتابعينج01	محمد المنتصر بالله بن مح
210.3/002	معجم فقه السلف صحابة و عترة وتابعين ج02	محمد المنتصر بالله بن مح

210.3/003	معجم فقه السلف صحابة و عترة وتابعين ج03	محمد المنتصر بالله بن مح
210.3/004	معجم فقه السلف صحابة و عترة وتابعين ج04	محمد المنتصر بالله بن مح
210.3/005	معجم فقه السلف صحابة و عترة وتابعين ج05	محمد المنتصر بالله بن مح
210.3/006	معجم مصطلحات الإباضية ج 01	مجموعة من الباحثين
210.3/007	معجم مصطلحات الإباضية ج02	مجموعة من الباحثين
210.3/008	معجم مصطلحات الإباضية ج03	مجموعة من الباحثين
210.3/009	موسوعة القواعد الفقهية ج01	البورنو
210.3/010	موسوعة القواعد الفقهية ج02	البورنو
210.3/011	موسوعة القواعد الفقهية ج03	البورنو
210.3/012	موسوعة القواعد الفقهية ج04	البورنو
210.3/013	موسوعة القواعد الفقهية ج05	البورنو
210.3/014	موسوعة القواعد الفقهية ج06	البورنو
210.3/015	موسوعة القواعد الفقهية ج07	البورنو
210.3/016	موسوعة القواعد الفقهية ج08	البورنو
210.3/017	موسوعة القواعد الفقهية ج09	البورنو
210.3/018	موسوعة القواعد الفقهية ج010	البورنو
210.3/019	موسوعة القواعد الفقهية ج011	البورنو
210.3/020	موسوعة القواعد الفقهية ج012	البورنو
210.3/021	موسوعة القواعد الفقهية ج013	البورنو
210.3/022	الاستيعاب في بيان أسباب النزول ج01	سليم الهلالي
210.3/023	الاستيعاب في بيان أسباب النزول ج02	سليم الهلالي
210.3/024	الاستيعاب في بيان أسباب النزول ج03	سليم الهلالي
210.3/025	الموسوعة الفقهية الكويتية ج01	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/026	الموسوعة الفقهية الكويتية ج02	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/027	الموسوعة الفقهية الكويتية ج03	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/028	الموسوعة الفقهية الكويتية ج04	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/029	الموسوعة الفقهية الكويتية ج05	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/030	الموسوعة الفقهية الكويتية ج06	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/031	الموسوعة الفقهية الكويتية ج07	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/032	الموسوعة الفقهية الكويتية ج08	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/033	الموسوعة الفقهية الكويتية ج09	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/034	الموسوعة الفقهية الكويتية ج10	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/035	الموسوعة الفقهية الكويتية ج11	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/036	الموسوعة الفقهية الكويتية ج12	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/037	الموسوعة الفقهية الكويتية ج13	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/038	الموسوعة الفقهية الكويتية ج14	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/039	الموسوعة الفقهية الكويتية ج15	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/040	الموسوعة الفقهية الكويتية ج16	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/041	الموسوعة الفقهية الكويتية ج17	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/042	الموسوعة الفقهية الكويتية ج18	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/043	الموسوعة الفقهية الكويتية ج19	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/044	الموسوعة الفقهية الكويتية ج20	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/045	الموسوعة الفقهية الكويتية ج21	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية

210.3/046	الموسوعة الفقهية الكويتية ج22	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/047	الموسوعة الفقهية الكويتية ج23	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/048	الموسوعة الفقهية الكويتية ج24	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/049	الموسوعة الفقهية الكويتية ج25	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/050	الموسوعة الفقهية الكويتية ج26	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/051	الموسوعة الفقهية الكويتية ج27	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/052	الموسوعة الفقهية الكويتية ج28	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/053	الموسوعة الفقهية الكويتية ج29	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/054	الموسوعة الفقهية الكويتية ج30	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/055	الموسوعة الفقهية الكويتية ج31	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/056	الموسوعة الفقهية الكويتية ج32	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/057	الموسوعة الفقهية الكويتية ج33	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/058	الموسوعة الفقهية الكويتية ج34	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/059	الموسوعة الفقهية الكويتية ج35	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/060	الموسوعة الفقهية الكويتية ج36	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/061	الموسوعة الفقهية الكويتية ج37	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/062	الموسوعة الفقهية الكويتية ج38	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/063	الموسوعة الفقهية الكويتية ج39	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/064	الموسوعة الفقهية الكويتية ج40	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/065	الموسوعة الفقهية الكويتية ج41	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/066	الموسوعة الفقهية الكويتية ج42	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/067	الموسوعة الفقهية الكويتية ج43	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/068	الموسوعة الفقهية الكويتية ج44	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
210.3/069	الموسوعة الفقهية الكويتية ج45	وزارة الاوقاف والشؤون الدينية
	الدوريـــــــــــــــــات	
210.5/001	مجلة الدراسات الشرعية ج01	جامعة الإمام
210.5/002	مجلة الدراسات الشرعية ج02	جامعة الإمام
210.5/003	مجلة الدراسات الشرعية ج03	جامعة الإمام
210.5/004	مجلة الدراسات الشرعية ج04	جامعة الإمام
210.5/005	مجلة الدراسات الإسلامية ج01	جامعة الملك سعود
210.5/006	مجلة الدراسات الإسلامية ج02	جامعة الملك سعود
210.5/007	مجلة الدراسات الإسلامية ج 03	جامعة الملك سعود
210.5/008	مجلة الدراسات الإسلامية ج04	جامعة الملك سعود
	الدعـــــــــــوة الاسلامية	
213/001	المدرسة الحديثية بالمغرب والأندلس : الإمام ابن القطان ج01	سعيد بن محمد الكملي
213/002	المدرسة الحديثية بالمغرب والأندلس : الإمام ابن القطان ج02	سعيد بن محمد الكملي
213/003	الالقاء الخطابي في الدعوة إلى الله	خالد بن عبد الرحمن القريشي
	الدفاع عن الاسلام ودفع المطاعن عنه	
216/001	الاستشراق والقرآن	أكرم ضياء العمري
	قضايا الاصلاح الاجتماعي	
219/001	قضايا المراة بين التشريعات الاسلامية والاعراف الاجتماعية	د. ع
	القـــــرآن والعـــــــــــلوم القرآنيـــــــــــة	
220/001	أنواع التصنيف المتعلقة بالتفسير	مساعد الطيار

220/001	ترجيحات الزركشي في علوم القران	غانم بن عبد الله بن سليمان
220/002	علوم القرآن وأثرها في التفسير الفقهي	علاء جاسم الحمداني
	نـــــــزول القـــــرآن الكريـــــــم	
223/001	المحرر في أسباب النزول ج01	خالد المزيني
223/002	المحرر في أسباب النزول ج 02	خالد المزيني
	الالفـــــــاظ القرآنيـــــــــــــــة	
224/001	الأعلام الأعجمية في القرآن	صلاح الخالدي
224/002	فتح الباب الى نصرة الكتاب في رسم الكتاب	أبو زكريا محمد صغيري
224/003	القرائن بين اللغويين والاصوليين	نادية رمضان النجار
	بلاغة القرآن الكريم	
225/001	كتاب أمنية الألمعي ومنية المدعي غلاف	العلامة طاهر الجزائري
225/002	البيان عند الاصوليين و اثره في الفقه الاسلامي – سلوفان	عبد العاطي محمد علي
225/003	لطائف المنان وروائع البيان في نفي الزيادة و الحذف في القرآن	فضل حسن عباس
	فقـــــــــــــــه القرآن	
226/001	العموم والخصوص	نادية شريف العمري
	تفسيـــــر القــــــرآن الكريـــــم	
227/001	التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق	صلاح عبدالفتاح الخالدي
227/002	التفسير المقارن بين النظرية والتطبيق	روضة عبد الكريم فرعون
227/003	المدخل العام إلى تفسير آيات الأحكام ج01	صلاح عبد الفتاح الخالدي
227/004	المدخل العام إلى تفسير آيات الأحكام ج02	صلاح عبد الفتاح الخالدي
227/005	أثر قراءات الصحابة في تفسير القرآن الكريم	محمد الحبيب العلاني
	القراءات	
228/001	تدريب اللسان على تجويد القرآن غلاف	العلامة طاهر الجزائري
228/002	الاختلاف بين قالون وورش في روايتهما عن نافع المسمى	المقرىء الرعيني النحوي
228/003	انفرادات القراء السبعة	خليل رشيد أحمد
228/004	أثر القراءات السبع في التوجهات النحوية لدى مدرسة الكوفة	محمد الحبيب العلاني
228/005	الوجيز في شرح القراءات الثمانية	أبي علي حسن الأهواري
228/006	الكشف عن وجوه القراءات العشر ج01	مكي بن طالب القيسي
228/007	الكشف عن وجوه القراءات العشر ج02	مكي بن طالب القيسي
228/008	الحجة في القراءات السبع	ابن خالويه/أبو عبد الله
	الحديـــــــث الشريــــــف	
230/001	مدرسة الحديث في القيروان ج01	شواط الحسين بن محمد
230/002	مدرسة الحديث في القيروان ج02	شواط الحسين بن محمد
	أصــــول الحديـــــــــــث	
231/001	النقد الحديثي عند الذهبي	عمر مكي صغير
231/002	مختلف الحديث وجهود المحدثين فيه دراسة نقدية	الهادي روشو التونسي
231/003	عبد الحق الاشبيلي واثاره الحديثية	محمد الوثيق
231/004	المدخل لمصطلح الحديث	نصر سلمان
231/005	جهود الحافظ ابن عبد البر في التفسير	محمد الصوفي
231/006	منهج الحافظ ابن حجر في تاويل مختلف الحديث واثره في نقد الحديث	محمد ناصيري
231/007	ما لا يسع الطالب جهله من علوم الحديث ومصطلحه	الهادي روشو
231/008	تمام المنة شرح مختارات من كنوز السنة	يحيى سعيدي
231/009	التوقف عند المحدثين	جلال بن العربي راغون

231/010	التخريج المحبر الحثيث لاحاديث المحرر في الحديث ج01	الامام ابن عبد العادي
231/011	التخريج المحبر الحثيث لاحاديث المحرر في الحديث ج02	الامام ابن عبد العادي ال
231/012	التخريج المحبر الحثيث لاحاديث المحرر في الحديث ج03	الامام ابن عبد العادي ال
231/013	مشكاة المصابيح ج01	التبريزي . الألباني
231/014	مشكاة المصابيحج02	التبريزي . الألباني
231/015	مشكاة المصابيح ج03	التبريزي . الألباني
231/016	نصب الراية تخريج احاديث الهداية ج01	الزيلعي/جمال الدين محمد ب
231/017	نصب الراية تخريج احاديث الهداية ج02	الزيلعي/جمال الدين محمد ب
231/018	نصب الراية تخريج احاديث الهداية ج03	الزيلعي/جمال الدين محمد ب
231/019	نصب الراية تخريج احاديث الهداية ج04	الزيلعي/جمال الدين محمد ب
231/020	نصب الراية تخريج احاديث الهداية ج05	الزيلعي/جمال الدين محمد ب
231/021	أصول التخريج ودراسة الأسانيد	د / محمود الطحان
231/022	أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء	ماهر ياسين الفحل ،الدكتور
231/023	قرة العيون بتوثيق الاسانيد والمتون ج01	نافذ حسين حماد
231/024	قرة العيون بتوثيق الاسانيد والمتون ج02	نافذ حسين حماد
231/025	قرة العيون بتوثيق الاسانيد والمتون ج03	نافذ حسين حماد
231/026	ردود ابن العربي الفقهية في كتابه	محمد محسن بوشمال
231/027	كشف الخفاء ومزيل الالباس ج01	العجلوني/إسماعيل بن محمد
231/028	كشف الخفاء ومزيل الالباس ج02	العجلوني/إسماعيل بن محمد
231/029	تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ج01	أبي الفضل أحمد بن علي
231/030	تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ج02	أبي الفضل أحمد بن علي
231/031	تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ج03	أبي الفضل أحمد بن علي
231/032	تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ج04	أبي الفضل أحمد بن علي
231/033	الجامع في العلل ومعرفة الرجال	أبي عبد الله أحمد بن محمد
	علـــــــم الروايــــــــة	
233/001	ضوابط الرواية عند المحدثين ج01	محمد سعيد رسلان
233/002	ضوابط الرواية عند المحدثين ج02	محمد سعيد رسلان
233/003	ضوابط الرواية عند المحدثين ج03	محمد سعيد رسلان
	علــــم الجـــــرح والتعديــــــل	
234/001	قرائن ترجيح التعديل والتجريح	عبدالعزيز اللحيدان
234/002	منهج الحافظ ابن عبد البر في الجرح و التعديل ج01	محمد عبد النبي
234/003	منهج الحافظ ابن عبد البر في الجرح و التعديل ج02	محمد عبد النبي
234/004	المصطلح الحديثي من خلال كتاب الجرح والتعديل لابن ابي حاتم الرازي	عبد الرحمن
234/005	أبو العرب التميمي القيرواني وعلم الجرج والتعديل	الهادي روشو
234/006	مجموع رسائل في علم الجرح والتعديل لأربعة من كبار الفقهاء المحدثين في العالم الإس	بشير ضيف بن أبي بكر
234/007	اوهام المحدثين الثقات ج01	سعيد بن عبد القادر باشنفر
234/008	اوهام المحدثين الثقات ج02	سعيد بن عبد القادر باشنفر
234/009	اوهام المحدثين الثقات ج03	سعيد بن عبد القادر باشنفر
234/010	اوهام المحدثين الثقات ج04	سعيد بن عبد القادر باشنفر
234/011	اوهام المحدثين الثقات ج05	سعيد بن عبد القادر باشنفر
234/012	اوهام المحدثين الثقات ج06	سعيد بن عبد القادر باشنفر
234/013	اوهام المحدثين الثقات ج07	سعيد بن عبد القادر باشنفر
234/014	اوهام المحدثين الثقات ج08	سعيد بن عبد القادر باشنفر

234/015	اوهام المحدثين الثقات ج09	سعيد بن عبد القادر باشنفر
234/016	اوهام المحدثين الثقات ج010	سعيد بن عبد القادر باشنفر
234/017	اوهام المحدثين الثقات ج011	سعيد بن عبد القادر باشنفر
234/018	الجرح والتعديل	أبو لبابة الطاهر حسين
234/019	ضوابط الجرح والتعديل	العبداللطيف عبدالعزيز
234/020	المغني في الضعفاء ج01	الذهبي/شمس الدين محمد
234/021	المغني في الضعفاء ج02	الذهبي/شمس الدين محمد
234/022	صدف الجمان في رجال الحديث	بشير ضيف بن أبي بكر الجزا
	نصــــــوص الاحاديـــــث	
235/001	كتاب تهذيب جامع الامام ابي عيسى الترمذي والكلام على احاديثه وتخريجها ج01	عبد الله بن عبد القادر
235/002	كتاب تهذيب جامع الامام ابي عيسى الترمذي والكلام على احاديثه وتخريجها ج02	عبد الله بن عبد القادر
235/003	كتاب تهذيب جامع الامام ابي عيسى الترمذي والكلام على احاديثه وتخريجها ج03	عبد الله بن عبد القادر
	مســــــــــــــانـد الائمـــة	
236/001	الإمام مالك وعمله بالحديث من خلال كتابه الموطأ	محمد بن يحيى مبروك
236/002	القبس في شرح موطأ ابن أنس ج01	أبي بكر محمد بن عبد الله
236/003	القبس في شرح موطأ ابن أنس ج02	أبي بكر محمد بن عبد الله
236/004	القبس في شرح موطأ ابن أنس ج03	أبي بكر محمد بن عبد الله
236/005	القبس في شرح موطأ ابن أنس ج04	أبي بكر محمد بن عبد الله
236/006	المسالك في شرح موطأ الامام مالك ج01	أبي بكر محمد بن عبد الله
236/007	المسالك في شرح موطأ الامام مالك ج02	أبي بكر محمد بن عبد الله
236/008	المسالك في شرح موطأ الامام مالك ج03	أبي بكر محمد بن عبد الله
236/009	المسالك في شرح موطأ الامام مالك ج04	أبي بكر محمد بن عبد الله
236/010	المسالك في شرح موطأ الامام مالك ج05	أبي بكر محمد بن عبد الله
236/011	المسالك في شرح موطأ الامام مالك ج06	أبي بكر محمد بن عبد الله
	مجموعــــــات الاحاديــــث الاخـــرى	
237/001	نوادر الاصول في معرفة أحاديث الرسول	الحكيم الترمذي
237/002	نوادر الاصول في معرفة أحاديث الرسول	الحكيم الترمذي
237/003	نوادر الاصول في معرفة أحاديث الرسول	الحكيم الترمذي
237/004	نوادر الاصول في معرفة أحاديث الرسول	الحكيم الترمذي
237/005	نوادر الاصول في معرفة أحاديث الرسول	الحكيم الترمذي
237/006	نوادر الاصول في معرفة أحاديث الرسول	الحكيم الترمذي
237/007	نوادر الاصول في معرفة أحاديث الرسول	الحكيم الترمذي
	السيرة النبوية الشريفة	
239/001	الاراء الفقهية التي خالفت فيها السيدة عائشة رضي الله عنها	قصور اسمهان
239/002	فقه السيرة النبوية	محمد سعيد رمضان البوطي
	الفقه الاسلامي	
250/001	تاويل النصوص في الفقه الاسلامي	الذوادي بن بخوش قوميدي
250/002	تراجم مالكية	ابي الاجفان محمد الدكتور
250/003	تاريخ الفقه الاسلامي ج01	الياس دردور
250/004	تاريخ الفقه الاسلامي ج02	الياس دردور
250/005	الوجيز في أصول الفقه	إسماعيل الكيلاني
250/006	الضرر فى الفقة ج01	أحمد الموافي
250/007	الضرر فى الفقة ج02	أحمد الموافي

250/008	الاعلان المشروع والممنوع في الفقه الاسلامي	مساعد الفالح
250/009	الفقه الاسلامي في القرن الرابع عشر ج01	سليمان بن احمد العليوي
250/010	الفقه الاسلامي في القرن الرابع عشر ج02	سليمان بن احمد العليوي
250/011	جهود تقنين الفقه الاسلامي	وهبة الزحيلي
	أصـــــــول الفقـــــــــه	
251/001	دراسات في قواعد الترجيح ج01	عبدالله عبدالرحمن الرومي
251/002	دراسات في قواعد الترجيح ج02	عبدالله عبدالرحمن الرومي
251/003	القواعد والضوابط الفقهية في كتاب الام للامام الشافعي	عبدالوهاب احمد خليل
251/004	فقه عبد الله بن مسعود في العبادات مقارنا مع المذاهب الفقهية	عبد الله الجمعة
251/005	الاجتهاد والتقليد عند الإمام الشاطبي	وليد بن فهد الودعان
251/006	الاجتهاد والتقليد عند الإمام الشاطبي	وليد بن فهد الودعان
251/007	القواعد الفقهية الكلية الخمس الكبرى وبعض تطبيقاتها على مجتمعنا المعاصر	محمد العميري الهذلي
251/008	موقف الامام ابي الوليد الباجي من دليل الخطاب واثره في اجتهاداته الفقهية	ربيع لع
251/009	القواعد الفقهية مفهومها نشأتها	علي أحمد الندوي
251/010	أحكام الرواتب ومعاشات التقاعد في الفقه الإسلامي	نزار أحمد عيسى عويضات
251/011	احكام المجاورة في ابواب العبادات والمعاملات في الفقه الاسلامي	علي بن سلطان الجلابنة
251/012	احكام الشيك	عيسى محمود عيسى
251/013	الجامع المفيد في اسباب اختلاف الفقهاء ج01	الإمام ابن رشد الحفيد
251/014	الجامع المفيد في اسباب اختلاف الفقهاء ج02	الإمام ابن رشد الحفيد
251/015	احكام العبادات للداخلين حديثا في الاسلام	علي عتيق الظاهري
251/016	تطور علم اصول الفقه وتجدده	عبد السلام بلاجي
251/017	احكام التقشير الكيميائي للبشرة في الفقه الاسلامي	حمزة عبد الكريم حماد
251/018	قتل الرحمة رؤية فقهية مقاصدية قانونية	حمزة عبد الكريم حماد
251/019	جراحة الأنف التجملية	نورة بنت عبد الله المطلق
251/020	نظرية الحاجة الشرعية وتطبيقاتها الفقهية	عبد الحليم بن محمد آيت أم
251/021	قاعدة التقديرات الشرعية	حاتم بن محمد بو سمة
251/022	مباحث الحكم عند الأصوليين	وسيلة خلفي
251/023	الأساس في أصول الفقه	صالح حسن الرياشي
251/024	الإجماع عند الأصوليين	وسيلة خلفي
251/025	الاستحسان وصلته بالاجتهاد المقاصدي	إلياس دردور .
251/026	علم تخريج الفروع على الاصول	فيصل بن سعيد تليلاني
251/027	مفهوم الحصر وآثاره الفقهية والأصولية	خالد بن صالح تواتي
251/028	الوصف التعبدي بين الأصل والاستثناء	ياسمينة الطيب حروز
251/029	ترجيحات الامام القرافي الفقهية في كتابه الفروق	جاسم محمد إسماعيل إبر
251/030	علم اصول الفقه	إلياس دردور
251/031	أحكام التقليد في الفقه الإسلامي	فيصل بن سعيد تليلاني
251/032	الاختيارات الفقهية (اسسها – ضوابطها – ومناهجها) ج01	أحمد بن محمد معبوط
251/033	الاختيارات الفقهية (اسسها – ضوابطها – ومناهجها) ج02	أحمد بن محمد معبوط
251/034	البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى	يوسف بلمهدي
251/035	ضوابط الضرورة الشرعية وتطبيقها على فقه الأقليات المسلمة في أوروبا	مصطفى محمد حسن دومان
251/036	أثر الاختلاف في القواعد الاصولية في اختلاف الفقهاء	مصطفى سعيد الخن
251/037	قواعد الفقه	محمد بن أحمد المقري
251/038	الفقه الافتراضي وتطبيقاته على النوازل المعاصرة	صلاح الدين خلوق

251/039	الكليات الفقهية	الإمام المقري
251/040	القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها من خلال كتاب ((التوضيح))	عبد الله علي شعبان
251/041	الاجتهاد وضوابطه عند الإمام الشاطبي	عمار علوان
251/042	المعايير الجلية فى التمييز بين ((الاحكام والقواعد والضوابط الفقهية))	يعقوب عبدالوهاب الباحسين
251/043	سد الذرائع في الفقه الإسلامي	هشام قريسة
251/044	الأصلي والتبعي في الاجتهاد الأصولي من خلال (الموافقات) للإمام الشاطبي	إدريس وهنا
251/045	الأقدس على الأنفس في أصول الفقه	محمد مصطفى ماء العينين
251/046	نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلام	محمد سماعي الجزائري
251/047	قاعدة المندوب لا يجب اتمامه ولا قضاؤه	أيمن عبد الحميد البداري
251/048	تعارض الادلة الشرعية في الفكر الاسلامي	إبراهيم شوقار
251/049	صناعة الفتوى المعاصرة	قطب مصطفى سانو
251/050	الاسهم واحكامها في الفقه الاسلامي	محمد صالح بن ألفا عمر جال
251/051	قواعد البدل وتطبيقاتها الفقهية	أحمد محمد السراح
251/052	القواعد الفقهية المتعلقة بأحكام التداوي وتطبيقاتها الطبية	أحمد محمد السراح
251/053	الأحكام المتعلقة بالطيران	فايز بن عبد الكريم
251/054	اسباب إختلاف الفقهاء	عبد الله التركي
251/055	تيسير الفتوى ضوابط ... وصور عملية	عبد الستار عبد الجبار عبا
251/056	وسائل معرفة قصد الشارع	حمزة العيدية
251/057	أثر القواعد الأصولية في توجيه أحاديث الأحكام	بلال فيصل البغدادي
251/058	أثر القواعد الأصولية في توجيه أحاديث الأحكام	بلال فيصل البغدادي
251/059	القواعد الفقهية من خلال كتاب المعونة على مذهب عالم المدينة	عبد الوهاب البغدادي
251/060	التقليد و الافتاء و الاستفتاء	عبد العزيز الراجحي
251/061	الفروق في القواعد الاصولية	نادي العمري
251/062	المفصل في القواعد الفقهية	يعقوب بن عبد الوهاب الباح
251/063	نظرية الوسائل في الشريعة الاسلامية	أم نائل محمد العيد ب
251/064	اصل اعتبار المال بين النظرية والتطبيق	عمر جدية
251/065	الضرورة والحاجة الشرعيتان حدودهما والفرق بينهما	عبد القادر أحنوت
251/066	الإستقراء وأثره في القواعد الأصولية	الطيب السنوسي أحمد
251/067	صناعة الفتوى المعاصرة	قطب مصطفى سانو
251/068	سؤال الاجماع الاصولي	قطب مصطفى سانو
251/069	القواعد الفقهية المبادى – المقومات – المصادر – الدليلية – التطور	يعقوب الباحسين
251/070	احكام فن التمثيل فى الفقه الاسلامى	محمد موسى مصطفى الدالى
251/071	احكام القسم بين الزوجات	خالد على محمد المشيقح
251/072	احكام العيب فى الفقه الاسلامى	اسماعيل كاظم العيساوى
251/073	احكام الحشرات فى الفقه الاسلامى	كمال صادق ياسين
251/074	الاجتهاد الاصولي	محمد سيد أوبك
251/075	قوادح الاستدلال بالاجماع	سعد بن ناصر الشثري
251/076	أحكام مرض الإيدز ج 01	رانية الشهري
251/077	أحكام مرض الإيدز ج 02	رانية الشهري
251/078	مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة	عبد المجيد عمر النجار
251/079	عامل الزمن فى العبادات ج01	محمد الطاهر اللازقى
251/080	عامل الزمن فى العبادات ج02	محمد الطاهر اللازقى
251/081	أحكام الكتب في الفقه الإسلامي ج01	يس مخدوم

251/082	أحكام الكتب في الفقه الإسلامي ج02	يس مخدوم
251/083	التامين التكافلي من خلال الوقف	علي بن محمد بن محمد ن
251/084	التمهيد في تخريج الفروع على الاصول	الإسنوي/جمال الدين
251/085	موافقة قصد الشارع ومخالفته	طارق بكيري
251/086	منهج الصحابة في الإجتهاد	رئيسة العمري
251/087	اصول الافتاء وآدابه	محمد تقي العثيماني
251/088	البعد التنزيلي في التنظير الاصولي عند الامام الشاطبي	بلخير عثمان
251/089	أصول مذهب الامام الاوزاعي	علي بن سعد بن صالح الضويحي
251/090	المنهج المنتخب في قواعد المذهب	علي بن قاسم الزقاق
251/091	الاراء الاصولية للامام القرطبي من خلال تفسيره	أحمد عيسى يوسف العيسى
251/092	اشارات وتعقيبات محمد بن الحسن الشيباني في روايته الموطا واثرها الفقهي والاصولي	
251/093	شرح الإعلام بحدود قواعد الإسلام للقاضي عياض ج01	القباب الفاسي
251/094	شرح الإعلام بحدود قواعد الإسلام للقاضي عياض ج02	القباب الفاسي
251/095	شرح الإعلام بحدود قواعد الإسلام للقاضي عياض ج03	القباب الفاسي
251/096	منهج الاستدلال الفقهي عند ابن حزم و ابن عبد البر	محمد مطر سالم بن عابد ا
251/097	المنهج في استنباط أحكام النوازل	وائل سليمان الهويرين
251/098	النوازل الجديدة الكبرى ج01	أبي عيسى سيدي المهدي
251/099	النوازل الجديدة الكبرى ج02	أبي عيسى سيدي المهدي
251/100	النوازل الجديدة الكبرى ج03	أبي عيسى سيدي المهدي
251/101	النوازل الجديدة الكبرى ج04	أبي عيسى سيدي المهدي
251/102	النوازل الجديدة الكبرى ج05	أبي عيسى سيدي المهدي
251/103	النوازل الجديدة الكبرى ج06	أبي عيسى سيدي المهدي
251/104	النوازل الجديدة الكبرى ج07	أبي عيسى سيدي المهدي
251/105	النوازل الجديدة الكبرى ج08	أبي عيسى سيدي المهدي
251/106	النوازل الجديدة الكبرى ج09	أبي عيسى سيدي المهدي
251/107	النوازل الجديدة الكبرى ج010	أبي عيسى سيدي المهدي
251/108	النوازل الجديدة الكبرى ج011	أبي عيسى سيدي المهدي
251/109	النوازل الجديدة الكبرى ج012	أبي عيسى سيدي المهدي
251/110	أفعال الرسول	سليمان الأشقر
251/111	أفعال الرسول	سليمان الأشقر
	العبـــــــــــــــادات	
252/001	زكاة الديون المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية	عبد الله العايضي
252/002	استثمار أموال الزكاة	صالح بن محمد الفوزان
	المعامـــــــــــــــــلات	
253/001	علاقة السياسة الشرعية بالفتوى في المعاملات المالية	جاسم سلمان الشمري
253/002	كيفية تحديد الاجور في عقود العمل و التاجير التقليدية و المستحدثة	نزيه حماد
253/003	نظرية الوعد الملزم في المعاملات المالية	نزيه حماد
253/004	العقود المركبة في الفقه الاسلا مي	نزيه حماد
253/005	اسباب الازمة المالية و علاجها في ضوء الشريعة الاسلامية	محمد تقي العثيماني
253/006	فقه المواريث في ضوء الكتاب والسنة	نصر سلمان . سعاد سطحي
253/007	العقد على المنافع واحكامه في الفقه الاسلامي	مولاي عبد السلام ع
253/008	اختيارات الحافظ ابن عبد البر القرطبي في فقه المعاملات	د. أسامة محمد الصلابي
253/009	فتاوى المعاملات الشائعة	الصادق بن عبد الرحمن الغرياني

253/010	الشركات في الشريعة ج01	الخياط
253/011	الشركات في الشريعة ج02	الخياط
253/012	الوجيز في عقود الاستيثاق و الارتفاق	سعد الخثلان
253/013	مباحث الحكم عند الأصوليين	وسيلة خلفي
253/013	مباحث في علم المواريث	مصطفى مسلم
253/014	الإستثمار وضوابطه الشرعية	حسان محمود عرار
253/015	احكام المقاصة فى الفقه الاسلامى وتطبيقاتها المعاصرة	محمد احمد على واصل
253/016	التجارة الإلكترونية واحكامها في الفقه الإسلامي	سلطان بن إبراهيم الهاشمي
253/017	الصناديق الاستثمارية دراسة فقهية تطبيقية ج01	حسن بن غالب دائلة
253/018	الصناديق الاستثمارية دراسة فقهية تطبيقية ج02	حسن بن غالب دائلة
253/019	الصناديق الاستثمارية دراسة فقهية تطبيقية ج03	حسن بن غالب دائلة
	الاحــــــوال الشخصيـــــــــــة	
254/001	اسباب انحلال العقود غير الماليةج01	
254/002	اسباب انحلال العقود غير الماليةج02	
254/003	الزواج وفرقه في الفقه الاسلامي	الدكتور محمد عقلة
254/004	الإصلاح الأسري بين الزوجين في الشريعة الإسلامية	زينب زكريا معابدة
254/005	فقه الطلاق في ضوء الكتاب والسنة	نصر سلمان
254/006	مقاصد نظام الأسرة في التشريع الإسلامي	عبد القادر داودي
254/007	أحكام الزواج في الاجتهاد الفقهي وقانون الأسرة الجزائري	محفوظ بن صغير
254/008	الأسرة المسلمة في العالم المعاصر	وهبة الزحيلي
254/009	قضايا الطلاق في الاجتهاد الفقهي وقانون الأسرة الجزائري	محفوظ بن صغير
254/010	أحكام الرجعة في الفقه الإسلامي	رياض منصور الخليفي
	الجنايات	
255/001	احكام الادعاء الجنائي دراسة فقهية مقارنة ضمن المذاهب الاربعة	رابح زرواتي
255/002	اجتماع المباشر والمتسبب في الجنايات والحدود والتعازير	خالد بن مفلح بن عبد ال
255/003	الإجراءات الجنائية الشرعية ج01	د. محمد الزحيلي
255/004	الإجراءات الجنائية الشرعية ج02	د. محمد الزحيلي
255/005	تصرفات السكران في الفقه الاسلامي	ناصر بن محمد المنيع
255/006	جريمة التشهير وعقوبتها	عبد الرحمان عبد الله الخليفي
255/007	عوارض الأهلية المؤثرة في المسؤولية	آل علي، صالح بن سعود
255/008	عوارض الأهلية المؤثرة في المسؤولية	آل علي، صالح بن سعود
255/009	جريمة الغش أحكامها وصورها و آثارها المدمرة	موسى نصر
	النظم الاسلامية	
257/001	المستجدات الفقهية في العلاقات الدولية	دايرو يوسف صديقي الصديقي
257/002	حق الحياة البشرية	بومدين أحمد بلختير
	المـــــــــذاهب الفقهيـــــــــة	
258/001	الفكر المقاصدي	العسري
258/002	من ضوابط الاجتهاد عند المالكية	الصادق بن عبد الرحمن
258/003	المذهب في ضبط مسائل المذهب ج01	ابو عبد الله محمد راشد
258/004	المذهب في ضبط مسائل المذهب ج02	ابو عبد الله محمد راشد
258/005	ابن رشد و علوم الشريعة الإسلامية	حمادي العبيدي
258/006	رؤوس المسائل الخلافية على مذهب ابي عبد الله احمد بن حنبل	العكبري الحنب
258/007	مفردات الامام اشهب بن عبد العزيز وما خالف فيه سائر المالكية	عبد اللطيف

258/008	كشف المصطلحات الفقهية من خلال مختصر خليل بن اسحاق المالكي	محمد المصلح
258/009	ابو الوليد سليمان بن خلق الباجي و تاصيله الفقهي للمذهب المالكي	خاد وزاني
258/010	المدخل لدراسة الفقه المالكي	أحمد ذيب
258/011	الاجتهاد والتقليد في الفقه المالكي	أبي الحسن البغدادي
258/012	اصول فقه الامام مالك ادلته العقلية ج01	فاديغا موسى
258/013	اصول فقه الامام مالك ادلته العقلية ج02	فاديغا موسى
258/014	اختيارات ابن رشد الحفيد الفقهية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج01	أحمد بن الأمين العمراني
258/015	اختيارات ابن رشد الحفيد الفقهية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج02	أحمد بن الأمين العمراني
258/016	الخلاف الفقهي بين المالكية والإباضية	عبد المحسن سالم الكاتب
258/018	القاضي أبو بكر بن العربي المعافري وجهوده في خدمة الفقه المالكي ج01	أحمد أمحرزي علوي
258/019	القاضي أبو بكر بن العربي المعافري وجهوده في خدمة الفقه المالكي ج02	أحمد أمحرزي علوي
258/020	المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة ج01	محمد المدني بوساق
258/021	المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة ج02	محمد المدني بوساق
258/022	المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة ج03	محمد المدني بوساق
258/023	احكام الذريعة الى احكام الشريعة	يوسف بن محمد بن مسعود ال
258/024	مختصر اختلاف العلماء ج01	أبي بكر أحمد بن علي
258/025	مختصر اختلاف العلماء ج02	أبي بكر أحمد بن علي
258/026	مختصر اختلاف العلماء ج03	أبي بكر أحمد بن علي
258/027	مختصر اختلاف العلماء ج04	أبي بكر أحمد بن علي
258/028	أثر الذرائعية والواقعية في المسالك الاجتهادية عند المالكية وتفعيله في القضايا المعاصرة ج01	عبد الله عبد المؤمن الغماري
258/029	أثر الذرائعية والواقعية في المسالك الاجتهادية عند المالكية وتفعيله في القضايا المعاصرةج02	عبد الله عبد المؤمن الغماري
258/030	الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي	حاتم باي
258/031	إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك	أحمد بن يحيى الونشريسي
258/032	مدخل إلى تجديد الفقه المالكي	قطب الريسوني
258/033	فقه النوازل عند المالكية تاريخا ومنهجا(مجلد) شاموا	مصطفى الصمدى
258/034	الإمام سفيان الثوري وآراؤه الفقهية مقارنة بالمذاهب	فلاحة، سوسن فريد
258/035	التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك	حاتم باي
258/036	شرح التحفة البهية في القواعد الأصولية على أصول الفقه المالكي ج01	التواتي بن التواتي الأغواطي
258/037	شرح التحفة البهية في القواعد الأصولية على أصول الفقه المالكي ج02	التواتي بن التواتي الأغواطي
258/038	شرح التحفة البهية في القواعد الأصولية على أصول الفقه المالكيج03	التواتي بن التواتي الأغواطي
258/039	فقه عمر بن الخطاب موازنا بفقه أشهر المجتهدين ج01	رويعي بن راجح
258/040	فقه عمر بن الخطاب موازنا بفقه أشهر المجتهدين ج02	رويعي بن راجح
258/041	فقه عمر بن الخطاب موازنا بفقه أشهر المجتهدين ج03	رويعي بن راجح
258/042	فقه عمر بن الخطاب موازنا بفقه أشهر المجتهدين ج04	رويعي بن راجح
258/043	فقه عمر بن الخطاب موازنا بفقه أشهر المجتهدين ج05	رويعي بن راجح
258/044	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج01	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد
258/045	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج02	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد
258/046	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج03	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد
258/047	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج04	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد
258/048	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج05	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد
258/049	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج06	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد
258/050	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج07	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد
258/051	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج08	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد

258/052	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج09	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد
258/053	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج10	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد
258/054	البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك ج11	أبي الوليد محمد القرطبي/ابن رشد
258/055	الذخيرة في فروع المالكية ج01	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/056	الذخيرة في فروع المالكية ج02	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/057	الذخيرة في فروع المالكية ج03	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/058	الذخيرة في فروع المالكية ج04	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/059	الذخيرة في فروع المالكية ج05	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/060	الذخيرة في فروع المالكية ج06	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/061	الذخيرة في فروع المالكية ج07	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/062	الذخيرة في فروع المالكية ج08	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/063	الذخيرة في فروع المالكية ج09	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/064	الذخيرة في فروع المالكية ج010	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/065	الذخيرة في فروع المالكية ج011	شهاب الدين أحمد بن إدريس
258/066	إختلاف الأئمة العلماء ج01	أبي المظفر يحيى بن محمد
258/067	إختلاف الأئمة العلماء ج02	أبي المظفر يحيى بن محمد
258/068	الإقناع في مسائل الإجماع ج01	أبي الحسن علي محمد
258/069	الإقناع في مسائل الإجماع ج02	أبي الحسن علي محمد
258/070	إفادة السالك بتمييز الأعلام المتشابهة في مذهب مالك	محمد العلمي
258/071	دور الفقه المالكي في نجاح العمل المصرفي الإسلامي	محمد أحمين
258/072	القياس في العبادات وتطبيقاته في المذهب الشافعي	الشيخ رامي بن محمد جبرين
	الفتـــــــــاوى الاسلامية	
259/001	الفتاوى الشرعية لسماحة الشيخ محمد المختار السلامي	الشيخ محمد المختار السلا
259/002	فتاوى ابن رشد.للقرطبي ج01	المختار التليلي
259/003	فتاوى ابن رشد.للقرطبي ج02	المختار التليلي
259/004	فتاوى ابن رشد.للقرطبي ج03	المختار التليلي
259/005	فتاوى البرزلي ج01	محمد الحبيب الهيلة
259/006	فتاوى البرزلي ج02	محمد الحبيب الهيلة
259/007	فتاوى البرزلي ج03	محمد الحبيب الهيلة
259/008	فتاوى البرزلي ج04	محمد الحبيب الهيلة
259/009	فتاوى البرزلي ج05	محمد الحبيب الهيلة
259/010	فتاوى البرزلي ج06	محمد الحبيب الهيلة
259/011	فتاوى البرزلي ج07	محمد الحبيب الهيلة
	النـــــــظام الـــــديني الكنيســـــــي	
275/001	ابرز المواقع التنصيرية عبر شبكة المعلومات العالمية	انعام محمد محسن عقيل
	مقارنـــــــــــــة اديـــــــان	
291/001	أطلس الأديان	المغلوث ، سامي
	العقيـــــــــدة اليـهوديـــــــة	
296/001	الإختلافات والتناقضات الجلية في العقيدة اليهودية	لؤي العاني
	اقتصاديـــــات المـــــــال	
332/001	قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي	مصرف الراجحي
332/002	قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي	مصرف الراجحي
	العـــــــلوم العسكريـــــــة	

355/001	الارهاب البيولوجى الوقاية وسبل المكافحة	ماجد سلطان ثامر السبيعى
	فهارس الالفاظ الابجدية	
413/001	كتاب الكافي في اللغة غلاف	العلامة طاهر الجزائري
413/002	معجم مقاييس اللغة	ابن فارس
	علـــــم البلاغـــــــــــة	
415/001	إعراب الألفية المسمى تمرين الطلاب في صناعة الإعراب ج01	خالد بن عبد الله الأزهري
415/002	إعراب الألفية المسمى تمرين الطلاب في صناعة الإعراب ج02	خالد بن عبد الله الأزهري
	العـــــــلوم الطبيــــــــــــــة	
610.3/001	القاموس العربي الطبي	عبد العزيز اللبدي
	ادارة الاعمال والخدمات المساعدة	
650/001	فنون الحوار والاقناع	محمد راشد ديماس
	رجال الدين الاسلامي	
922/001	محاضرات ومقالات الشيخ العلامة أحمد حماني ج01	احمد حماني الشيخ العلامة
922/002	محاضرات ومقالات الشيخ العلامة أحمد حماني ج02	احمد حماني الشيخ العلامة
922/003	محاضرات ومقالات الشيخ العلامة أحمد حماني ج03	احمد حماني الشيخ العلامة
922/004	محاضرات ومقالات الشيخ العلامة أحمد حماني ج04	احمد حماني الشيخ العلامة
922/005	محاضرات ومقالات الشيخ العلامة أحمد حماني ج05	احمد حماني الشيخ العلامة
922/006	العلامة أحمد حماني شيخ الإفتاء في الجزائر	محفوظ بن صغير
922/007	تكملة معجم المؤلفين	محمد خير رمضان يوسف
922/008	فهرس الفهارس والإثبات ج01	عبد الحي الكتاني
922/009	فهرس الفهارس والإثبات ج02	عبد الحي الكتاني
922/010	فهرس الفهارس والإثبات ج03	عبد الحي الكتاني
922/011	المعسول ج01	محمد المختار/السوسي
922/012	المعسول ج02	محمد المختار/السوسي
922/013	المعسول ج03	محمد المختار/السوسي
922/014	المعسول ج04	محمد المختار/السوسي
922/015	المعسول ج05	محمد المختار/السوسي
922/016	المعسول ج06	محمد المختار/السوسي
922/017	المعسول ج07	محمد المختار/السوسي
922/018	المعسول ج08	محمد المختار/السوسي
922/019	المعسول ج09	محمد المختار/السوسي
922/020	المعسول ج10	محمد المختار/السوسي
922/021	المعسول ج11	محمد المختار/السوسي
922/022	المعسول ج12	محمد المختار/السوسي
922/023	المعسول ج13	محمد المختار/السوسي
922/024	المعسول ج14	محمد المختار/السوسي
922/025	المعسول ج15	محمد المختار/السوسي
922/026	المعسول ج16	محمد المختار/السوسي
922/027	المعسول ج17	محمد المختار/السوسي
922/028	المعسول ج18	محمد المختار/السوسي
922/029	المعسول ج19	محمد المختار/السوسي
922/030	المعسول ج20	محمد المختار/السوسي
922/031	المعسول ج21	محمد المختار/السوسي

	التاريـــخ العـــــام للـــعرب والمسلميـــــن	
953/001	الانصاف في ما وقع في العصر الراشدي من الخلاف	فاروق حمادة